

Katholische Monatsschrift

Begründet von Wilhelm Schamoni

Jahrgang 35, Nr. 12

Dezember 2005

Themenheft 40 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil

INHALT

Erzbischof Agostino Marchetto

Das II. Vatikanische Konzil: Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute..... 754

David Berger

„Das Geschick der Kirche steht dabei auf dem Spiel“..... 765

P. Martin Lugmayr

Dogmatisch oder pastoral? Zur Frage nach der Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils..... 781

Impressum 788

Stefan Hartmann

Ist Konzilskritik Katholiken erlaubt? Ein Vorschlag..... 789

Wolfgang B. Lindemann

Dienen die Konzilsdekrete über Ausbildung und Dienst der Priester dem Gemeindegewachstum?..... 793

David Berger

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Priesterausbildung. 815

Christoph Blath

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit“?..... 823

Joseph Overath

Zwischen Missale Romanum und Sacramentarium Mimeographicum 831

AGOSTINO MARCHETTO

Das II. Vatikanische Konzil: Hermeneutische Tendenzen von 1990 bis heute*

Ich danke Herrn Prälat Prof. Dr. Brandmüller und dem Vorstand der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung aufrichtig für die Einladung, hier über ein Thema zu sprechen, das mir wegen seiner grundlegenden Verknüpfung mit der Verkündigung des katholischen Glaubens in der heutigen Welt, auch im Hinblick auf unseren spezifischen Beitrag zur Suche nach der Einheit unter den Christen, ganz besonders am Herzen liegt.

Ich brauche in diesem Zusammenhang sicher niemanden von ihnen von der Bedeutung und vom Wert des Zweiten Vatikanischen Konzils im Hinblick auf Lehre, Spiritualität und Pastoral zu überzeugen, so dass ich behaupten kann: Dieses Konzil ist gleichsam eine „Ikone“ der katholischen Kirche selbst, das heißt sichtbares Zeichen dessen, was insbesondere für den Katholizismus konstitutionell ist, nämlich „communio“ auch mit der Vergangenheit, mit den Ursprüngen, Identität in der Entwicklung, Treue in der Erneuerung.

Um diesen Begriff zu illustrieren, kommt mir ein Bild in den Sinn, das Bild vom dichtbelaubten, starken Baum, entstanden aus bescheidenem Samen, der vor zweitausend Jahren unter Tränen und Wehklagen in das Dunkel der Erde gesenkt wurde – gemeint ist der Opfertod Christi –, um sich dann durch seine Auferstehung in einem ewigen Frühling zu entfalten. Der Weingarten des Herrn hat in der Tat seine Wurzeln in die ganze Welt ausgebreitet, und dieses Geschehens gedenken wir voll Freude und Dankbarkeit in Jahr unseres Großen Jubiläums.

Das Konzil, an das sich viele von ihnen persönlich erinnern können, war ein wirklich großes Ereignis. Um den gewaltigen Umfang dieses Unterfangens als Historiker zu unterstreichen, erwähne ich nur, dass allein die offiziellen „Akten“ 62 großformatige Bände umfassen. Ihre Veröffentlichung ist dank der hervorragenden, über viele Jahre hindurch mit Fleiß und Akribie durchgeführten Arbeit des Herausgebers, Mons. Vincenzo Carbone, vor kurzem zu einem glücklichen Abschluss gebracht worden. Das alles bildet jetzt die

* Vortrag auf der Mitgliederversammlung der Gesellschaft für Konziliengeschichtsforschung e.V. am 4. Juni 2000 in Kleinheubach. Für die Veröffentlichung wurde der Vortragsstil beibehalten. – Ein herzlicher Dank geht an die Herausgeber des *Annuario Historiae Conciliorum* sowie den Verf., die der erneuten Veröffentlichung in „Theologisches“ zugestimmt haben!

sichere Grundlage, auf der wir alle aufbauen und uns über die Rezeption und korrekte Interpretation des Konzils verständigen sollten.

Einige Autoren begannen jedoch, eigene hermeneutische Wege zu gehen, indem sie von der Heranziehung der „Akten“ – die im übrigen, was die leitenden Konzilsorgane betrifft, noch nicht vollständig veröffentlicht sind – nahezu ganz absahen und sich grundsätzlich auf private Schriften stützten, wie etwa persönliche Tagebücher, auf zeitgenössische Presseberichterstattung und – mitunter hervorragende (ich denke zum Beispiel an die Berichterstattung von P. Caprile) – Konzilsreportagen und -berichte.

So begann vor einigen Jahren über die Konsultation der Dokumente hinaus die Veröffentlichung einiger Tagebücher bekannter oder zumindest engagierter „Persönlichkeiten“, die in unterschiedlicher Weise am Konzil teilgenommen hatten. Diese Aufzeichnungen müssen allerdings einer gewissenhaften und eingehenden kritischen Überprüfung unterzogen werden. Tatsächlich fallen nämlich bereits bei einer ersten Durchsicht Widersprüchliche und Unterschiede auf hinsichtlich der Kompetenzbereiche und Verdienste der Autoren. Wie man weiß, ist es ja nur allzu menschlich, für sich in Anspruch zu nehmen, bei gewissen Tendenzen und Positionen, die sich schließlich durchgesetzt haben, von Anfang an Pate gestanden zu haben – auch weil angesichts der Komplexität des synodalen Geschehens und seines Verlaufs jeder nur Teilkenntnisse besitzt. Da sehen Autoren sich verflochten in ein Netz von Vorschriften, „Pressionen“ oder Bewegungen, in die Organisierung des Widerstands gegen den „Konservatismus“ und die Römische Kurie oder aber auf der anderen Seite berufen zur Verteidigung der Tradition; wieder andere sind beteiligt an der Einführung sogenannter Theologen der Avantgarde – gleichsam eines „Lehramtes“ des Lehramtes – und andere geben schließlich Interpretationen der pastoralen und ökumenischen Intentionen vor allem Johannes' XXIII. Wir könnten diese Aufzählung noch fortsetzen ... Die durchgehende kritische Prüfung wird also langwierig und schwierig, aber nützlich sein, weil die Tagebücher gewisse Stimmungen und persönliche Ergänzungen liefern können, die einen gültigen Beitrag für die Geschichtsschreibung liefern, jedoch – es sei noch einmal gesagt – dem Urteil der oben erwähnten offiziellen „Akten“ untergeordnet sind. Das gilt vor allem deshalb, weil im Übergewicht des Persönlichen zumindest in manchen dieser Tagebücher die Gefahr eines Abgleitens in eine bruchstückhafte Geschichte besteht, die in Wirklichkeit leicht zur bloßen Reportage oder zum Enzyklopädismus wird. Wer die aktuelle „Geschichte“ des Konzils aufmerksam verfolgt, muss daher häufig den Eindruck haben, jenes fundamentale kirchliche Ereignis des zwanzigsten Jahrhunderts, das das Zweite Vatikanum darstellt, zerfließe in tausend Rinnsale, sei der Zerstückelung, ja geradezu einer Vivisektion ausgesetzt.

Was die Tagebücher betrifft, will ich mich hier auf jene von P. Marie-Dominique Chenu und Mons. Neophytos Edilby¹ beschränken. Daneben will ich auf drei weitere Bücher hinweisen, die einer ähnlichen literarischen Gattung angehören. Ich beziehe mich auf drei sehr interessante, wenn auch nicht völlig gleichartige Werke, ein Buch über Augustin

¹ M.-D. CHENU, *Diario del Vaticano II. Note quotidiane al Concilio 1962–1963*, Bologna 1996 und N. EDELBY, *Il Vaticano II nel diario di un vescovo arabo*, a cura di R. CANNELLI; introduzione di A. RICCARDI, Cinisello Balsamo 1996 (= *Attualità e storia* 14); vgl. meine Besprechungen in: *Apoll.* 70 (1997) 421–425 und 888–891.

Kardinal Bea von Pater Stjepan Schmidt SJ², eines über Giuseppe Kardinal Siri von Benny Lai³ und die Erinnerungen aus der Feder von Joseph Kardinal Ratzinger⁴. Letzterer ersucht den Leser – trotz seiner Vorbemerkung, das theologisch-kirchliche Drama jener Jahre gehöre nicht in diese Erinnerungen –, ihm zwei Ausnahmen zuzugestehen, und zwar, was die Zielsetzungen des Konzils und die „Quellen der Offenbarung“ betrifft. Wir können da nur von glücklichen Ausnahmen sprechen! Ergänzend möchte ich noch die „Erinnerungen“ von Jozef Kardinal Suenens erwähnen⁵.

Die Veröffentlichung von Tagebüchern und die ihr zugrunde liegende Problematik

Der „Auffindung“ und Auswertung der Tagebücher (die von manchen in „neutraler“ Zeit, unter Mithilfe entgegenkommender „Freunde“, systematisch gesucht und gesammelt wurden) liegt das interessierte Bemühen vieler zugrunde, den eigentlichen Konzilsdokumenten, die für uns eine Synthese aus Tradition und Aggiornamento darstellen, ihre Bedeutung zu nehmen, um eine „gezielte“ – von uns von Anfang an als ideologisch bezeichnete – Forschung durchzusetzen, die sich nur auf die beim Konzil sichtbar gewordenen Erneuerungsaspekte, also auf Diskontinuität in Bezug zur Tradition, „stützt“.

Das scheint mir besonders die Veröffentlichung von Maria Teresa Fattori und Alberto Melloni zu zeigen⁶, die zu den aufschlussreichsten Büchern in diesem Zusammenhang gehört und meines Erachtens diesen ideologischen Hintergrund der heute von vielen vertretenen Deutung des Konzils enthüllt.

Wenn man bei der Auslegung des Konzils auf die Diskontinuität setzt, macht man im Grunde für die Kirche die zur Zeit in der Geschichtsschreibung allgemein vorherrschende Tendenz geltend, die das „Ereignis“, eben die Diskontinuität, den Wandel, beziehungsweise die traumatische Veränderung bevorzugt, und das im Gegensatz zum früheren Kriterium der berühmten „Annales“, die sich eher langen Zeitabschnitten widmeten. Dieses Kriterium unterstrich die historische Kontinuität. Nach Braudel ist die Geschichte „eine angewandte Sozialwissenschaft, die bleibende Strukturen, Systeme und Modelle an den Tag legt, auch wenn sie auf den ersten Blick unsichtbar sind“. Und in der Kirche nimmt man nicht wahr, was daraus folgt – oder will es gar nicht wahrnehmen, das heißt: Wenn unter „Ereignis“ nicht so sehr eine bemerkenswerte Tatsache verstanden wird, sondern ein Bruch, etwas absolut Neues, gleichsam das Entstehen eines neuen Kirche-seins, in diesem Fall eine „kopernikanische Wende“, also der Übergang von einer Art des Katholizismus in eine andere – wobei jedoch seine unverkennbaren Merkmale verloren gehen –, dann ist das eine Sichtweise, die weder akzeptiert werden kann noch darf, zumindest was die katholische Kirche und die Geschichte betrifft, die ihrer Besonderheit Rechnung trägt. Ich beziehe mich damit auf die Kontinuität ihrer,

² St. SCHMIDT, *Agostino Bea, Cardinale dell'ecumenismo e del dialogo*, Alba 1996; vgl. meine Rezension in: *Apoll.* 70 (1997) 409–413.

³ B. LAI, *Il Papa non eletto, Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa*, Bari 1993; vgl. meine Rezension in: *Apoll.* 70 (1997) 413–417.

⁴ J. RATZINGER, *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927–1977*, Stuttgart 1997 (ital. Ausgabe: *La mia vita. Ricordi 1927–1977*, Mappano 1997; vgl. meine Besprechung in: *Apoll.* 70 [1997] 417–421).

⁵ J. SUENENS, *Souvenirs et espérances*, Paris 1991.

⁶ M. T. FATTORI – A. MELLONI (a cura di), *L'evento e le decisioni: Studi sulle dinamiche del Concilio Vaticano II* Imola 1997, S. 534. Vgl. dazu meinen Beitrag: *A proposito di una „Tesi“ sul Concilio Vaticano II*, in: *AHC* 30 (1998) 132–142.

wenngleich geheimnisvollen, Wirklichkeit, die es auch bei der Interpretation ihrer Dokumente zu bewahren gilt.

Wenn man in diesem Zusammenhang die in dem oben zitierten Band „L'evento e le decisioni ...“ publizierten Forschungsbeiträge liest, ist man wirklich verwundert über die im Grunde radikale Kritik, die dort an der Konzilshermeneutik eines Jedin, Ratzinger und Kasper geäußert wird. (Die von diesem Theologen aufgestellten vier hermeneutischen Regeln werden in dem genannten Buch für abstrakt gehalten und daher abgelehnt, wodurch auch die Sonderstellung des Zweiten Vatikanums unter allen Konzilien unterstrichen werden soll). In gleicher Weise wird Poulat kritisiert. Ziel dieses Vorgehens ist es, eben das in ganz eigenwilliger Weise verstandene „Ereignis“ im Sinne der oben angedeuteten Ideologie voranzutreiben.

Man kann sich unschwer und vorurteilsfrei vorstellen, dass es auf diese Weise jener Extremposition der sogenannten „Mehrheit“ auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelungen ist, die Interpretation des Konzils dadurch gleichsam zu monopolisieren, dass jedes andere Vorgehen abgelehnt, ja sogar als antikonziliar verunglimpft wird. Ich möchte diese Position als „extremistisch“ definieren, weil sie sich dem stetigen und engagierten Suchen nach einem Konsens zwischen Tradition und Erneuerung widersetzt hat, stets eifrig darauf aus, den eigenen Standpunkt durchzusetzen und taub für die Ermahnungen und das Bemühen Pauls VI., Zerrissenes wieder „zusammenzunähen“.

Aufschlussreich könnte in diesem Zusammenhang die Lektüre eines Büchleins von Giuseppe Dossetti⁷ sein, des berühmten „Sekretärs“ der Konzilsmoderatoren, an dessen Adresse sich Paul VI. mit den Worten wenden sollte: „Jener Platz (nämlich des „Sekretärs“) ist nicht sein Platz“.

Der wahre Hintergrund zum Thema „Ereignis“ wird jedoch in dem von mir oben genannten Sammelwerk im Beitrag von E. Fouilloux greifbar, die den Titel trägt: „Die Gattung des Ereignisses in der jüngeren französischen Geschichtsschreibung“ (gemeint ist seit den fünfziger Jahren des vorigen Jahrhunderts). Da fehlt richtigerweise auch nicht die Analyse der engen Verbindung der historischen Existenz des Ereignisses mit der Mediatisierung (P. Nora schreibt: „Damit es ein Ereignis gibt, muss es bekannt sein“. Und: „Das Zweite Vatikanum antwortet (bzw. würde antworten) sehr gut auf diese die Mediatisierung einschließende Definition des Ereignisses“).

Peter Hünermann bemerkt – gleichfalls in dem zitierten Band, mit Hinweis auf die Methode Hans-Georg Gadamers – zum Abschluss zusammenfassend: „Das Ereignis des Konzils kann als die Entstehung und Formung jenes Pragmatismus verstanden werden, der (in der Sprache der *Philosophischen Untersuchungen* Wittgensteins) als topische Dialektik begrifflich ausgedrückt werden kann. Diese topische Dialektik (die einen Konsens ermöglicht) stellt in radikalierter und erneuerter Gestalt die grundlegende Bewegung des Konzils dar, jene Einheitsbewegung, die die zahllosen Einzelaktivitäten eng miteinander verknüpft hat, indem sie sie in eine Strömung eingliederte, die als Frucht und Ergebnis jene neue Sicht von Kirche und Offenbarung hervorbrachte, die in den Konzilstexten ihren Niederschlag gefunden hat“⁸.

Die Intention Johannes' XXIII. und Pauls VI.

Aber kehren wir zu dem (bei Newman kennzeichnenden) Anfangsgedanken zurück, wonach sich die Kirche wie jeder lebendige Organismus innerlich und äußerlich in ständigem Wachstum befindet, während sie trotzdem sie selbst bleibt. Nun schließt eine solche Entwicklung sicher vielfältige Probleme ein, welche Lehre, Kult, Moral, Disziplin und Apostolat betreffen.

Für die Lösung dieser Probleme sorgt im allgemeinen das ordentliche Lehramt der Bischöfe und insbesondere des Papstes, in Zusammenarbeit mit den Theologen, die mit dem ganzen Gottesvolk in Gemeinschaft mit den Bischöfen verbunden sind. Manchmal aber machen die Komplexität des Gegenstandes oder der Ernst der geschichtlichen Situation außerordentliche Interventionen notwendig, wie dies etwa die Allgemeinen oder Ökumenischen Konzilien sind, die bei voller Treue zur Tradition die Lehrentwicklung, Reformen, liturgischen Anpassungen, die Aktualisierung der Disziplin und des Apostolats fördern, wobei sie jeweils auch der Zeit, in der sie stattfinden, Rechnung tragen (die berühmten „Zeichen der Zeit“, die jedoch keine neue Offenbarung darstellen).

Aus dieser Sicht hatten die Päpste Johannes XXIII. und Paul VI. ein und dieselbe Wahrnehmung, ein und denselben Willen: Tradition und Erneuerung (Aggiornamento) haben einander umarmt⁹.

Ich zitiere für sie nur eine Stelle, wo Paul VI. bezeugt: „Unrecht würde also jeder haben, der glaubte, das Zweite Vatikanische Konzil stelle eine Trennung, einen Bruch oder eine Befreiung von der Lehre der Kirche dar oder billige, beziehungsweise fördere eine Anpassung an die Denkweise unserer Zeit auch in dem Vergänglichen und Negativen, das ihr eigen ist“¹⁰.

Die Situation in den letzten zehn Jahren

Wie stehen wir nun in dieser Hinsicht da, wenn wir uns die letzten zehn Jahre der Konzilshermeneutik näher ansehen?

Ich würde gleich sagen: nicht gut. Es wird nämlich effektiv ein Missverhältnis sichtbar: Wir wohnen gleichsam einer monotonen Interpretation bei, in der also nichts von einer gegenseitigen Umarmung von Tradition und Erneuerung zu spüren ist, die – wie wir vorhin sagten – ein Wesensmerkmal der katholischen Kirche und ihrer Konzilien darstellt. Der Forschergruppe von Bologna unter der Führung von Prof. Giuseppe Alberigo ist es offensichtlich gelungen, eine abweichende Interpretation gleichsam zu monopolisieren und durchzusetzen; das gelang insbesondere durch die Veröffentlichung einer „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ in fünf Bänden, von denen in italienischer Sprache bereits vier erschienen sind. Um die Reichweite ihres Einflusses und die finanziellen Möglichkeiten der besagten „Gesellschaft“ sowie ihre hochgestellten Protektoren deutlich zu machen, braucht man nur darauf hinzuweisen, dass bereits die französische, englische, spanische, deutsche und portugiesische Übersetzung in Vorbereitung sind. Einige Bände in den genannten Sprachen sind sogar schon erschienen.

Den Ernst der Situation, die sich daraus von unserem Standpunkt aus in der Konzilshermeneutik ergibt, wird die

⁷ G. DOSETTI, *Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione*, Bologna 1996.

⁸ FATTORI – MELLONI (wie Anm. 6), 92.

⁹ Vgl. A. MARCHETTO: *Tradizione e rinnovamento si sono abbracciati: il Concilio Vaticano II*, in: *Rivista della Diocesi di Vicenza* 90 (1999) 1232–1245.

¹⁰ *Insegnamenti di Paolo VI*, Bd. IV, Città del Vaticano 1966, 699.

Lektüre meiner kritischen Besprechungen der vier bisher in Italien erschienenen Bände deutlich machen können¹¹.

Ich kann natürlich hier nicht meine gesamte entschiedene und kritische Auseinandersetzung mit dem Thema wiederholen. Ich beschränke mich daher darauf, ihnen als veranschaulichendes Beispiel einige Absätze aus der Besprechung des vierten Bandes vorzulesen, die aber für alles bisher Erschienene repräsentativ sind. Ich schreibe dort: „Wie ich schon bei den vorhergehenden Bänden hervorhob, stellt auch dieser umfangreiche Band mit dem üblichen schönen Satzspiegel und der sorgfältigen Aufmachung eine beachtliche enzyklopädische – ich betone: enzyklopädische – Leistung dar, was die große vatikanische Synode betrifft ... Weiterhin durchweht jedoch die vorliegende ‚Geschichte‘ ein Element, das wir von Anfang an als ‚ideologisch‘ bezeichnet haben und das verschiedene ungerechtfertigte und unwissenschaftliche Feindseligkeiten gegen Personen der Konzilsminorität durchblicken lässt – darin ist auch der vorliegende Band von derselben Monotonie – ja, man geht soweit, das Konzil von Papst Johannes, der als ‚Erneuerer‘ und ‚Progressist‘ gilt, viel mehr für das ‚wahre‘ Zweite Vatikanische Konzil zu halten (und diese ‚wahre Synodalversammlung‘ wird bis an die Schwelle des Septembers 1964 hinausgeschoben!) als das ‚andere‘ Konzil, das Konzil Pauls VI. Doch die große Synode war und ist eine und unteilbar: das Zweite Vatikanum. Als ebenso subjektive und nicht stichhaltige Interpretation erscheint die der Konzilshermeneutik zugrundeliegende Idee – der vierte Band ist ein klares Beispiel dafür –, dass besagtes Konzil zwar als ‚Ereignis‘ hervorrage, aber in einer historischen Vision von etwas ganz Neuem, von einem Bruch mit der Vergangenheit, und nicht im Sinne von Kontinuität und Achtung vor der Tradition, und sei es auch in ihrer richtigen ‚Anpassung‘. Schließlich weise ich darauf hin, dass, wie schon in den früheren Bänden, ... sehr harte und parteiische Urteile über die Rolle von Mons. Felici, dem Generalsekretär des Konzils, aufscheinen, ganz zu schweigen von anderen, ... ohne auf die Intentionen des Papstes einzugehen, die während der sog. ‚schwarzen Woche‘ (wie sie leider noch immer genannt wird) im November 1964 noch überzeugender zutage treten sollte“¹².

Dieser unzutreffende, aus dem Journalistenjargon stammende Ausdruck wird tatsächlich immer noch verwendet – wenn auch meist in Anführungszeichen –, obwohl inzwischen allgemein bekannt ist, dass der Papst im Verlauf jener Konzilswoche richtige, für die Arbeit der Synode sehr positive Entscheidungen getroffen hat. So handelte er, ausgehend von seinen Urteilen, wie sie in seinen handschriftlichen Notizen bereits am 24. September 1964 deutlich werden, wo es heißt: „Das Schema *De libertate religiosa* scheint mir nicht gut vorbereitet zu sein“, und dann am 29. September 1964: „Zum Schema *De libertate religiosa*: (1) es muss überarbeitet werden, wobei (2) an der Kommission einige andere Personen, mit besonderer Kompetenz in Theologie und Soziologie, beteiligt werden sollten“¹³. Das ist nur als ein Beispiel!

Die unter der Leitung von Prof. Alberigo herausgegebenen Bände sind auch von eigens dafür an verschiedenen Orten veranstalteten Tagungen und Symposien vorbereitet worden, welche dann in Fachpublikationen mündeten, die auch ihre

Bedeutung haben, weil sie die oben umrissenen Tendenzen wiederholen.

Ich beschränke mich hier darauf, als Fußnote die Titel einiger dieser Arbeiten anzuführen und auf meine jeweilige kritische Rezension hinzuweisen¹⁴.

Gesamtuntersuchungen über das Konzil

Zur gleichen Zeit, also um das Jahr 1995, lässt sich feststellen, dass man sich erneut an das gewagte Unternehmen einer Gesamtuntersuchung heranmacht, wenn auch mit „narrativen“, etwas provisorisch anmutenden und in ziemlicher Eile erstellten Synthesen des Konzilsereignisses „as a whole“, wie die Engländer sagen.

An Risiken mangelt es auch da nicht, weil sich die Autoren als weiterhin an eine parteiische Sicht gebunden erweisen und sich eine wirklich wissenschaftliche Forschung als schwierig herstellt; diese erfordert nämlich eine gewisse Sedimentation in der Zeit (etwas „Abstand“ von dem Geschehen), eine lange und geduldige Arbeit zur Assimilierung und Auswertung der Konzilschroniken und der gleichzeitigen Reportagen von Journalisten (die noch immer großen und unheilvollen Einfluss ausüben) im Lichte der erst in diesem Jahr abgeschlossenen *Acta Synodalia*. Letztere zu zitieren, ist im allgemeinen nicht schwer, sie eingehend zu untersuchen und daraus die zutreffenden kritischen und vergleichenden Konsequenzen zu ziehen, ist freilich eine andere Sache.

Wir beginnen an dieser Stelle mit dem II. Abschnitt des I. Teiles des Werkes Die Kirche des II. Vatikanums (1958–1978)] der Autoren M. Guasco, E. Guerriero und F. Traniello¹⁵. Der II. Teil, der besser ist, behandelt in einer grundlegenden Darlegung die Kirche nach dem Konzil.

Die beiden oben genannten Bände bilden den Band XXV/1 und 2 der von Augustin Fliche und Victor Martin begründeten „Histoire de l’Eglise“, die ins Italienische übersetzt und in dieser Sprache fast bis in unsere Tage fortgesetzt und glücklich abgeschlossen wurde; ein Verdienst vor allem auch des Verlagshauses San Paolo. Die Behandlung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde dort dem sehr bekannten belgischen Historiker Roger Aubert übertragen (er schreibt das Vorwort und vier Kapitel: 119–388); das erlaubt uns auch, im Grunde genommen die Richtung der „Gruppe von Löwen“ zu erkennen, die an dem Unternehmen von Giuseppe Alberigo mitarbeitet. Zwischen „Bologna“ und „Löwen“ besteht, wie mir scheint, eine Art „Bündnis“.

In meiner Rezension¹⁶ merkte ich zunächst de facto einige ähnliche Mängel an, wie ich sie bei der „Bologneser Gruppe“ festgestellt hatte; im Ganzen ist dieses Werk aber ausgewoge-

¹¹ Erschienen in: Apoll. 69 (1996) 305–317 und 70 (1997) 331–351 sowie AHC 31 (1999) 468–483 und AHC 32 (2000) 213–227.

¹² In: AHC 32 (2000) 213–215.

¹³ *Adnotationes (manu scriptae Summi Pontificis Pauli VI)*, in: Acta Synodalia Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol. VI/3, Città del Vaticano 1998, 418.

¹⁴ G. ALBERIGO – A. MELLONI (Hg.), *Verso il Concilio Vaticano II. Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genua 1993; Besprechung in: Apoll. 68 (1995) 848–854. – M. LAMBERIGTS – Cl. SOETENS (Hg.), *A la veille du Concile Vatican II. Vota et réactions en Europe et dans le catholicisme orientale*, Leuven 1992. Darin (12–23) liefert Alberigo seine, von mir später scharf kritisierten, persönlichen „hermeneutischen Kriterien für eine Geschichte des II. Vatikanischen Konzils“; Besprechung in: Apoll. 69 (1996) 444–453. – J. O. BEOZZO (Hg.), *Cristianismo e iglesias de América Latina en vísperas del Vaticano II*, San José de Costa Rica 1992; Besprechung in: Apoll. 70 (1997) 881–883. – G. ALBERIGO (Hg.), *Il Vaticano II fra attese e celebrazione*, Imola 1995; Besprechung in: Apoll. 70 (1997) 883–888. – A. MELLONI (ed.), *Vatican II in Moscow (1959–1965)*. Acts of the Colloquium on the history of Vatican II, Leuven 1997; Besprechung in: OR vom 22. August 1998, 6.

¹⁵ M. GUASCO – E. GUERRIERO – F. TRANIELLO, *La Chiesa del Vaticano II (1958–1978)*, Cinisello Balsamo 1994; meine Besprechung in: Apoll. 68 (1995) 425–433.

¹⁶ In: Apoll. 68 (1995) 412–421.

ner, auch wenn Vorurteile über Personen und Institutionen bei Aubert weiterhin anzutreffen sind. Doch im 6. Kapitel („Verlauf des Konzils“) erstellt der Autor einen wertvollen knappen Abriss der bis damals (es war das Jahr 1994) erschienenen Geschichte der Konzilsdiskussion, womit er sich allerdings einige unserer notwendigen kritischen Bemerkungen verdient hat. Die abschließende Überlegung Aubert's, die Paul VI. „ganz auf die von Johannes XXIII. vorgezeichnete Linie“ stellt, sagt allerdings viel über seine Einstellung aus, die im Gegensatz zur Überzeugung Alberigos und all derer steht, die sich auch in der „Gruppe“ der Belgier auf ihn berufen. Das 7. Kapitel erläutert dann die Konzilstexte, deren theologisches „Verdienst“ unseres Erachtens stärker hervorgehoben werden sollte (es sind schließlich Dokumente eines ökumenischen Konzils), auch wegen jener von allen gewünschten, völlig unparteiischen Annahme. Wenn Aubert nachdrücklich mangelhafte Aspekte der Dokumente unterstreicht, fragen wir, ob man genügend Raum lässt für die Annahme des „Lehramtes in einer pastoralen Sicht“ des Zweiten Vatikanums. Das ist eine allgemeine Frage und ein Problem unserer Zeit, auch wenn selbstverständlich (Zitat!) die „Kraft und Autorität der Dokumente nach dem literarischen Genus, nach den Verbindlichkeitskriterien und den behandelten Themen beurteilt werden müssen“. Immer noch zum Thema Konzils hermeneutik, das uns hier am meisten interessiert, fragen wir uns weiter, ob es richtig ist – wie Aubert es tut –, „das Fortbestehen zahlreicher Zweideutigkeiten in den Texten“ zu behaupten, „in denen sich traditionelle Aussagen und Erneuerungsvorschläge häufig gegenseitig überlagern, aber nicht wirklich integriert erscheinen“. Und weiter liest man: „Dieser Mangel an Kohärenz löste oft Divergenzen bei der Interpretation aus, je nachdem, ob man einseitig auf bestimmten Textstellen mehr beharrte als auf anderen. Unter diesem Gesichtspunkt kann eine sachlich und unparteiisch durchgeführte historische Untersuchung uns helfen, besser zu verstehen, welche tiefen Absichten die große Majorität der Konzilsversammlung, über die Sorge um Erreichung eines breiteren ‚consensus‘ hinaus, hatte“ (348). Wir glauben jedoch nicht, dadurch, dass man von der Sorge um jenen „consensus“ absieht, zum Konzilsdenken „qua talis“ gelangen zu können, war doch gerade dieser Konsens ein Wesensmerkmal der Synode, der nicht nur um seiner selbst willen, sondern auch deshalb gesucht wurde, weil sich darin die Treue zur Tradition und das Verlangen nach Inkarnation, nach „Aggiornamento“ ausdrückte. Zudem sind nur die endgültigen, vom Konzil angenommenen und vom Papst promulgierten, Texte „maßgebend“; andernfalls wird, wie es oft geschieht, jeder sie auf seine Art aufnehmen, als Vorwand für seinen persönlichen Weg oder für seine Vorliebe zu einer theologischen Richtung oder „Schule“.

Das Konzil hingegen war – es sei noch einmal wiederholt – eine Gemeinschaftserfahrung, wo sich Altes und Neues schließlich gegenseitig begegneten und befruchteten; und genau da begegnet man der ewigen und immer neuen Eigenart der katholischen Kirche, die aus ihrer „Hinterlage“ (*depositum*) Neues und Altes (*nova et vetera*) hervorzuholen weiß. Hier sehen auch wir nicht nur mit dem historischen, sondern auch mit dem theologischen Blick. Das muss die Konzilsauslegung berücksichtigen, wenn sie nicht parteiisch oder ideologisch sein will.

Wir hören hier auf, auch wenn wir das, was wir seinerzeit über „Lumen gentium“, die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse und die ersten Reaktionen, wie sie von Aubert gesehen wurden, gesagt haben, für wichtig erachten.

Derselbe Historiker setzt sich mit eben diesem Thema in einer von drei Wissenschaftlern gemeinsam verfassten „Geschichte der Konzilien“ auseinander¹⁷. In unserer Besprechung des Buches¹⁸ bestätigten wir, dass im Vergleich zu der vorhergehenden Arbeit des Autors die wissenschaftliche Untersuchung besser geworden ist: „Sie ist weniger journalistisch, noch knapper und abgeklärter, im Grunde genommen auch objektiver, wobei man freilich feststellen muss, dass es auch sorgfältigen Autoren offensichtlich schwerfällt, gewisse Clichés aufzugeben“.

Auch Alberigo versuchte sich im letzten Jahrzehnt mit der Herausgabe einer von mehreren Autoren verfassten „Geschichte der ökumenischen Konzilien“¹⁹ an einem Sammelwerk; er selbst behielt sich darin die Behandlung der beiden Vatikanischen Konzilien vor. Wir haben das Werk besprochen²⁰, und es ist nichts zu dem hinzuzufügen, was wir bereits oben über die Methode und den Inhalt der historischen Forschung Alberigos ausgeführt haben, denn auch hier zeigen sich die bekannten „Filter“, die nur in eine Richtung weisenden Wahrnehmungen und Empfindungen und die Vorurteile des Autors.

Im vergangenen Jahr erschien dann die in Deutschland 1996 veröffentlichte Konziliengeschichte von Klaus Schatz in italienischer Übersetzung²¹. Da meine Rezension des Buches demnächst in „Apollinaris“ veröffentlicht wird, beschränke ich mich darauf, ihnen meine Betroffenheit und meine Vorbehalte anzudeuten über vieles, was der Autor da niedergeschrieben hat, über Zweideutigkeiten, Ausrutscher, Vorurteile und Verwechslungen. Ich denke zum Beispiel an den „Ultramontanismus“ und an „Wir sind Kirche“, wie sie von Schatz gesehen werden, und an die Behauptung, „die Minorität des II. Vatikanums entsprach eher der Richtung der Mehrheit des I. Vatikanums“ und umgekehrt. Auch die Urteile über die *Nota explicativa praevia* sind nicht ausgewogen; auf jeden Fall macht der Autor gerade in diesem Zusammenhang keinen Gebrauch von den letzten Bänden der von Prof. Carbone herausgegebenen *Acta et Documenta* (Bd. 4) und *Acta Synodalia* (Bd. 6) des Zweiten Vatikanischen Konzils (sie werden von Schatz nicht zitiert). Diese Bände liefern gerade, was die „N.E.P.“, aber auch andere Fragen angeht, manchen Schlüssel für eine objektive Beurteilung.

Nennen muss ich hier außerdem das Buch „Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven“, herausgegeben von Franz-Xaver Kauffmann und Arnold Zingerle²². Ich bin kein Soziologe und verzichte daher auf ein eingehendes kritisches Urteil in diesem Fachgebiet. Doch auch hier gäbe es viel zu sagen, zumindest dann, wenn Autoren die Grenzen überschreiten und eindimensionale und nach unserem Eindruck willkürliche Interpretationen über das Konzil selbst abgeben. Das ist bei Prof. Klinger der Fall und, allerdings in anderem Kontext und weniger, bei Pottmeyer. In diesem Zusammenhang weisen wir das Ansinnen zurück, die Soziologie sei „Herrin“ der Theologie, und distanzieren uns damit nachdrücklich vom sogenannten soziologischen „Umkreis“ der Theologie. Das erscheint uns richtig und erwiesen. Andererseits sind „Mon-

¹⁷ R. AUBERT – G. FEDALTO – D. QUAGLIONI, *Storia dei Concili*, Cinisello Balsamo 1995. Besagter Beitrag 207–273.

¹⁸ In: *Apoll.* 69 (1996) 453–460.

¹⁹ G. ALBERIGO (Hg.), *Storia dei Concili ecumenici*, Brescia 1990.

²⁰ In: *Apoll.* 65 (1992) 665–689.

²¹ K. SCHATZ, *Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn u. a. 1996 (= UTB 1976), (ital. Ausgabe: *Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna 1999).

²² Erschienen Paderborn 1996; von mir rezensiert in: OR vom 10. Juni 1998.

tanismus“ oder „Neomontanismus“ (aus dem – so heißt es dort – ein „Ghetto“ entstehen kann) historisch-theologische Begriffe, über die also der Historiker und der Theologe auch etwas sagen sollte, wie zum Beispiel im Fall von „Hierokratie“. Wir wollen damit ein „interdisziplinäres Projekt“ nicht unterbewerten, erkennen allerdings auch die Gefahren, denen es ausgesetzt ist.

Um die Reihe der Positionen abzurunden, soll schließlich noch erwähnt werden, dass in Rom seit mehr als 25 Jahren unter dem Titel „Si sì no no“ eine ganz bescheidene, eindeutig traditionalistische Halbmonatsschrift herausgegeben wird. Um sich eine Vorstellung davon zu machen, genügt es, die (vorläufig letzte) Nummer vom 15. März 2000 in die Hand zu nehmen. Sie beginnt mit dem Artikel „Konzil oder ‚Conciliabulum‘? (Gedanken zur möglichen Ungültigkeit des Zweiten Vatikanums) Der Prolog der Revolution: A. Die Konstitution über die Liturgie“.

Für eine korrekte Interpretation

Angesichts einer so umfassenden, wenn auch grundsätzlich eindimensionalen hermeneutischen Bandbreite auf der Interpretationsschiene, die scheinbar das Rennen gemacht hat, könnte man sich vielleicht ziemlich einsam fühlen, wäre da nicht der leise Trost dessen, was seinerzeit nach dem Konzil von Trient geschehen ist: Wir denken an die Auslegung eines Paolo Sarpi, die dann schließlich überwunden wurde. Wir sind jedoch davon überzeugt, dass die Geschichte, die Dokumente, die künftigen Beurteilungen „ex actis et probatis“ mit der Zeit der Hermeneutik Gerechtigkeit widerfahren lassen werden. Das erfordert zunächst Geduld, aber auch Arbeit, Einsatz und Mittel.

Die neue Phase ist jedenfalls in diesem Jahrzehnt angebrochen. Ich erwähne hier einen 1998 in Italien erschienenen Band des bekannten Münchner Theologieprofessors Leo Scheffczyk über Aspekte der nachkonziliaren Krise des Kirchenverständnisses und die korrekte Interpretation des Zweiten Vatikanums²³. Scheffczyk hofft auf eine Wiedergewinnung des „katholischen“ Verständnisses der Wirklichkeit der Kirche nach der diesbezüglichen postkonziliaren Krise. Der Autor hat jedenfalls den Finger auf die Wunde der heutigen Hermeneutik gelegt, wenn er sagt: „Jeder Interpret und jede Gruppe erfasst nur das, was seinen bzw. ihren Vorurteilen entspricht“, das heißt aber auch: den Vorurteilen der „Mehrheit“ des Konzils.

Dagegen ist der Mann, der Hüter und Herausgeber der im Archiv des Zweiten Vatikanischen Konzils gesammelten *Acta* gewesen ist, allerdings gefeilt; er war mit geradezu hellseherischer Voraussicht von Paul VI. mit dieser Aufgabe betraut worden. Ich spreche von Mons. Vincenzo Carbone. Ich will hier nicht auf seine verschiedenen klärenden Studien zu Schlüsselthemen der Konzilshermeneutik eingehen; nur auf ein dem Anschein nach schmales, doch außerordentlich wichtiges Bändchen will ich hinweisen. Es ist in der Tat für eine Forschung, die objektiv und vorurteilsfrei und keiner ideologischen Anschauung verpflichtet sein will eine erhellende Wegweiser. Das 1998 im Vatikanverlag veröffentlichte Büchlein „Das II. Vatikanische Konzil, Vorbereitung der Kirche auf das dritte Jahrtausend“ ist also aus einer klärenden und angesehenen, vor allem aber unvoreingenommenen Feder geflossen. Es ist eine Sammlung der vom Autor im

„L'Osservatore Romano“ veröffentlichten Artikel über die große Synode²⁴.

In eine positive Linie, die sich allerdings auf die umfassenden Forschungen beruft, von denen oben die Rede war, gehört auch das Werk von Annibale Zambarbieri über die Vatikanischen Konzilien²⁵. Nach unserem Urteil handelt es sich um die beste bisher in italienischer Sprache publizierte Gesamtdarstellung über die große Synode (die Kombination mit dem Ersten Vatikanum ist kein Zufall), dies auch wegen des „historischen Gespürs“, das sie durchdringt. Bisweilen stößt man allerdings auf eine gewisse „Nachsicht“ gegenüber Positionen, die unter dem ideologischen Sog der „Gruppe von Bologna“ entstanden sind; als schwerwiegendster Mangel erweist sich aber die Darstellung der „N.E.P.“. Trotzdem – ich wiederhole es mit Genugtuung – handelt es sich um gute Forschung, mit präzisen Momentaufnahmen von den Abläufen und mit Vorlage der verschiedenen Dokumente, was auch einer gründlichen Kenntnis der Bibliographie zu verdanken ist. Die Darstellung ist ruhig und im Urteil ausgewogen, fast immer weit entfernt vom Journalistenstil; der Autor verlässt sich beim Bericht über Tagesereignisse auf gesicherte Informationen von Caprile, im Einzelfall zieht er zuverlässig die von Carbone herausgegebenen *Acta* heran.

Es schiene mir ungerecht, hier – im positiven Zusammenhang der Beschäftigung mit der Konzilshermeneutik in diesem letzten Jahrzehnt – eine Publikation unerwähnt zu lassen, nämlich die beiden Bände „Paul VI. und das Verhältnis von Kirche und Welt auf dem Konzil“ sowie „Paul VI. und die ekklesiologischen Probleme auf dem Konzil“²⁶. Sie bildeten den Abschluss der „Trilogie“ internationaler Studiengespräche über die Interventionen Pauls VI. auf dem Konzil, die auch für uns sehr wichtig sind.

Weiter können wir nicht gehen, denn mit der Bibliographie über den Montini-Papst würden wir ein sehr weites Feld betreten, das freilich auch sein Engagement für das Konzil und für die nachkonziliare Auslegung betrifft.

Im übrigen ist es, auch aus Raumfragen, nicht möglich, uns mit dem hermeneutischen Bereich dieser letzten zehn Jahre in Bezug auf den Päpstlichen Primat und das Verhältnis Primat-Kollegialität auseinanderzusetzen; dieses vorwiegend konziliare Wortpaar hat zu verschiedenen Interpretationen und unterschiedlichen Akzentsetzungen Anlass gegeben.

Ich mache allerdings zwei Ausnahmen und erwähne zunächst die Veröffentlichung der Akten des wichtigen theologischen Symposions über das Thema „Der Primat des Nachfolgers Petri“²⁷, das im Dezember 1996 im Vatikan stattgefunden hat.

Die zweite Ausnahme betrifft hingegen eine Untersuchung von R. Tillard über die Ortskirche mit dem Titel *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*²⁸. Ich nenne dieses Werk, weil es zeigt, wohin man, obgleich vom Zweiten Vatikanum ausgehend, mit dem theologischen Pendelschlag in Richtung „Lokalkirchlichkeit“ gelangen kann, vielleicht um eine vorhergehende Übertreibung der nahezu körperlosen

²³ L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliare e corretta interpretazione del Vaticano II*, Como 1998; meine Besprechung in: OR vom 22. Januar 1999.

²⁴ V. CARBONE, *Il Concilio Vaticano II, preparazione della Chiesa al Terzo Millennio*, Città del Vaticano 1998; vgl. meine Rezension in: OR vom 20. Januar 1999, 4.

²⁵ A. ZAMBERINI, *I Concili del Vaticano*, Cinisello Balsamo 1995 (= *Storia della Chiesa*. Saggi 10); meine Besprechung in: Apoll. 68 (1995) 433–438.

²⁶ Paolo VI e il Rapporto Chiesa-Mondo al Concilio, und: Paolo VI e i problemi ecclesiologici al Concilio, hg. v. Istituto Paolo VI, Brescia 1991 und 1989.

²⁷ Erschienen Città del Vaticano 1998; meine Besprechung in: OR vom 27. November 1998.

²⁸ Erschienen Paris 1995; von mir rezensiert in: Apoll. 70 (1997) 625–632.

„Universalität“ auszugleichen. Aber es handelt sich immer um Übertreibungen!

Zum Abschluss meiner langen Ausführungen möchte ich noch zwei positive Mitteilungen aus jüngster Zeit an sie weitergeben, die uns für die Zukunft auf einen allgemeinen Stilwandel in der Konzilshermeneutik hoffen lassen. Ich tue das nicht deshalb, weil ich um jeden Preis dem Ausspruch „dulcis in fundo“ gerecht werden will, sondern weil es wirklich Grund dazu gibt.

Vor kurzem ist an der Päpstlichen Lateranuniversität ein neues, wenn auch vorläufig noch in den Anfängen steckendes „Zentrum für Forschungen über das Zweite Vatikanische Konzil“ entstanden. Es hat bereits im Januar seinen ersten Halbjahresbericht veröffentlicht und im selben Monat eine interessante internationale Studententagung über „Die Lateranuniversität und die Vorbereitung des II. Vatikanischen Konzils“ veranstaltet²⁹.

Noch erfreulicher aber war für uns der internationale Kongress über die „Umsetzung des Zweiten Vatikanischen Konzils“, der Ende Februar anlässlich des Großen Jubiläums des Jahres 2000 in den Vatikan einberufen worden war. Dort habe ich endlich Aufmerksamkeit für unsere großen Sorgen bezüg-

²⁹ Siehe OR vom 29. Januar 2000 und L. I. CERÓN, L'Università del Laterano e la preparazione del Concilio Vaticano II, in: AHC 32 (2000) 162–164.

lich der Konzilshermeneutik gefunden. Bevor die Kongressakten vorliegen, soll es genügen, die Ansprache des Papstes zu lesen³⁰.

Ich zitiere daraus nur den folgenden Abschnitt: „Die Kirche kennt seit jeher die Regeln für eine richtige Hermeneutik der Dogmeninhalte. Es sind Regeln, die innerhalb des Glaubensbereiches zu finden sind und nicht außerhalb. Das Konzil unter dem Ansatz zu deuten, dass es einen Bruch mit der Vergangenheit mit sich bringe, während es in Wirklichkeit auf der Linie des immer gültigen Glaubens liegt, ist entschieden abwegig“.

*Anschrift des Autors: S.E.R. Msgr. Dr. Agostino Marchetto
Palazzo S. Calisto
I-00120 Città del Vaticano*

³⁰ In: OR vom 28.–29. Februar 2000, 6–7; deutsche Übersetzung in: OR(D) vom 17. März 2000, 8–10.

„Es ist Zeit für die Geschichtsschreibung, eine neue Rekonstruktion des Zweiten Vatikanums vorzulegen, welche die wahre Geschichte des Konzils erzählt.“

Kardinal Ruini

DAVID BERGER

„Das Geschick der Kirche steht dabei auf dem Spiel ...“ Zur Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils

*Der Streit um das II. Vaticanum dauert an.
Was hat es wirklich sagen wollen?*

Wie wird es richtig im Leben der Kirche angeeignet?

*Dies ist kein Streit, der im Raum gelehrter Theorien bleibt
– das Geschick der lebendigen Kirche steht dabei auf dem Spiel
Joseph Ratzinger/Benedikt XVI.*

„Zeit für die wahre Geschichte des Konzils“: Umdenken in Rom

Eine an und für sich angesichts der nur wenige Wochen zurückliegenden vatikanischen Ereignisse eher kleine und auf den ersten Blick unbedeutende Nachricht sorgte doch im Juni des nun zu Ende gehenden Jahres für einige Aufregung, besonders in der Theologenschaft Europas. Der römische Kurienbischof Agostino Marchetto hatte sein Buch unter dem Titel *Il Concilio Ecumenico Vaticano II. Contrappunto per la sua storia* („Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine Gegenansicht über seine Geschichte“) präsentiert: es versammelt zahlreiche kritische Beiträge des Bischofs, die bereits seit vielen Jahren in unterschiedlichen (u. a. im *Osservatore Romano*) Zeitungen und Zeitschriften erschienen sind, nun zu einem eigenen Buch, das der in der genannten Theologenzunft meinungsführenden Interpretationsform den Kampf ansagt. Kirchenpolitisches Gewicht bekam diese Buchvorstellung noch dadurch, dass bei dem Ereignis immerhin so bedeutende Männer wie der Vorsitzende der Italienischen Bischofskonferenz Camillo Ruini, der ehemalige italienische Staatspräsident Francesco Cossiga sowie der Kirchenhistoriker Andrea Riccardi zugegen waren. Was Ruini sagte, musste jenen, die

seit Jahren um die Verbreitung ihrer Konzilssicht und ihrer Konstruktion des „Konzilsgeists“ erfolgreich bemüht sind, wie ein Schlag ins Gesicht erscheinen: „Es ist Zeit für die Geschichtsschreibung, eine neue Rekonstruktion des Zweiten Vatikanums vorzulegen, welche die wahre Geschichte des Konzils erzählt.“¹

Die Anspielung auf die großen römischen Ereignisse zu Beginn war nicht zufällig: dass dieses Buch wenige Monate nach der Wahl Kardinal Ratzingers zum Papst erschien, scheint wie ein gutes Zeichen über jenem Pontifikat, lässt sich doch an der Einstellung Joseph Ratzingers zu Konzil und Konzilsgeist jene Entwicklung ablesen, die mit dem Buch Marchettos einen Abschluss findet, der doch zugleich auch einen Neubeginn markiert.

Joseph Ratzinger – Papst Benedikt XVI. und das Zweite Vatikanische Konzil

Wie allgemein bekannt ist, gehörte Kardinal Ratzinger im letzten Konklave mit zu den wenigen Papstkandidaten, die das letzte Konzil selbst noch aktiv mitgestaltet haben: Ratzinger war, neben Hubert Luthe als Peritus Kard. Frings am Konzil beteiligt. Am Ende der ersten Sitzungsperiode wurde er zum offiziellen Konzilstheologen ernannt. Deutlich wird in jenen frühen Jahren in den Äußerungen des jungen Theologen eine große Euphorie für das Konzil und die von diesem zu erwartenden Neuerungen: es sei „so viel Unmögliches möglich geworden, dass man sich von dem oft geradezu auf-

¹ Cf. zu den Vorgängen: Kath.net-Meldung vom 25. 6. 2005.

regenden Optimismus des Papstes getrost anstecken lassen und hoffnungsvoll sein darf².

Wie dies bei einem Konzil üblich ist, entstanden im Prozess des Konzils Texte, die auf eine möglichst breite Zustimmung der Väter rechnen konnten. In den die postkonziliare Zeit prägenden Polarisierungen zwischen „Konservativen“ und „Progressisten“ führte dieses Grundcharakteristikum der Texte allerdings dazu, dass man auch diese in „beharrende“, noch von den Entwürfen der vorbereitenden Kommission herrührende, sowie „innovative“, in die Zukunft weisende Parteien aufteilte, und so den Endtext dann nur noch als „faulen Kompromiss“ sehen konnte, in dem gegensätzliche Positionen unvermittelt nebeneinander, ja dialektisch gegeneinander stehen und der dazu dienen sollte, eine der beiden großen Gruppen über den Tisch zu ziehen. Verstärkt wurde diese Sichtweise noch von den vom „age of extremes“ (Eric J. Hobsbawm) geprägten Medien, die auf die Meinungsbildung auch bei den Konzilsteilnehmern einen bislang nicht gekannten Einfluss hatten.

Interessant ist dabei, dass Ratzinger noch 1965 zusammen mit Karl Rahner gerade auf diesen Kompromisscharakter setzte und darin die Möglichkeit sah, die Konzilstexte lediglich als einen „Anfang“ zu sehen, der ganz im Sinne der Konzilsmajorität weiterzuentwickeln sei.³ Was das konkret heißt, hat später der katastrophale Verlauf der sog. Würzburger Synode, die sich zwischen 1971 und 1975 vorgenommen hatte, in ihrem Bereich die Verwirklichung der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils zu fördern, anschaulich gezeigt. Unter vielen Weichenstellungen, die damals auf der Basis einer einseitigen bis verfehlten Konzilsinterpretation, gesetzt wurden, leidet die Kirche in Deutschland noch heute. Als besonders anschauliches Beispiel seien hier nur die ohne römische *Recognitio* gebliebenen Weisungen zu Katechese und Religionsunterricht genannt.

Doch schon einige Jahre vor Beginn dieser Synode wird bei Kardinal Ratzinger ein Umdenken sichtbar. In einem Vortrag auf dem Bamberger Katholikentag 1966, der etwa Kardinal Döpfner seltsam überraschte, fragte er, welches die Situation der Kirche „unter uns nach dem Konzil und infolge des Konzils heute“ sei. Und er antwortete: „Sprechen wir es offen aus – es herrscht ein gewisses Unbehagen, eine Stimmung der Ernüchterung und Enttäuschung ... Die Gläubigen aber sind weniger eins als zuvor: Für die einen hat das Konzil noch zu wenig getan, ... ein Konglomerat vorsichtiger Kompromisse, ein Sieg diplomatischer Behutsamkeit über den Sturm des heiligen Geistes, der nicht komplizierte Synthesen, sondern Einfachheit des Evangeliums will; für die anderen aber ist es ein Ärgernis, Preisgabe der Kirche an den Ungeist einer Zeit, der Gottesfinsternis Folge ihrer wilden Verbohrtheit ins Irdische ist.“⁴ Ab diesem Punkt verschloss Ratzinger nicht die Augen vor der „Zweigesichtigkeit“⁵ der Texte, seine Konzilsinterpretation verstand er aber mehr und mehr als Gegengewicht gegen einen gefährlichen „Triumphalismus des Neuen über das Alte“. Die immer klarer werdende Sicht auf die Folgen der anfangs favorisierten Konzilsinterpretation, die Anpassung der Kirche an den Zeitgeist, die die Kirche zu einem Zerrbild ihrer selbst werden lässt und die im

Namen des Konzilsgeistes auftritt⁶, war es schließlich, die ihn dazu brachte sich gegen ein imaginäres Konzilsverständnis zu wenden: gegen die Theorie von dem Konzil als „Anfang eines Anfangs“ (Karl Rahner), von einem Ausgangspunkt, den man verrät, wenn man bei ihm stehen und ihm treu bleibt.⁷ Nurmehr der „Geist des Konzils“ hat nun Geltung.⁸ Beispielhaft für ein solch falsches Vorgehen sieht er ab jenem Zeitpunkt jener Konzilsinterpretation, die sich bestimmte Parteien aus der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (besonders deren unglückliches Vorwort), aus *Nostra aetate* sowie aus *Dignitatis humanae* zusammenschneidet und dann als „eine Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus“⁹ präsentiert. Jener „Geist des Konzils“ war es, der die „Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete“¹⁰, der aber nicht dazu führen darf, das Konzil abzulehnen. Vielmehr geht es um die Entdeckung des wahren Konzils, um Korrekturen durch Veränderung der Perspektive, der Interpretation des Konzils. Ganz deutlich hat eine solche Korrektur etwa mit der durch einen immer mehr um sich greifenden ekklesiologischen Relativismus motivierten Ergänzung von *Lumen gentium* 8 durch den Kommentar des damaligen Kardinals zur Erklärung *Dominus Iesus* stattgefunden. Spricht diese Stelle von „Elementen der Heiligung und Wahrheit“ außerhalb der katholischen Kirche, die sozusagen auf deren Einheit hindrängen, so betont Ratzinger hier, dass man nicht vergessen dürfe, dass es in eben jenem Bereich auch zahlreiche „Irrtümer und Täuschungen“ gebe.¹¹

Eine solche Änderung der Perspektive wird zum Fundament für eine Verwirklichung des Konzils „in treuer Kontinuität mit der zweitausendjährigen Tradition der Kirche“ wie Papst Benedikt XVI. schön in seiner Predigt zur *Missa Pro Ecclesia*, die er mit den wahlberechtigten Kardinälen in der Sixtinischen Kapelle am 20. April 2005 zelebrierte, formuliert hat.

Wie kann solch eine Interpretation aussehen, die einer Verwirklichung des Konzils in Kontinuität mit der Tradition¹² korreliert? Was steht einer solchen vom Papst gewollten Interpretation entgegen? Die folgenden Zeilen versuchen darauf Ansätze einer Antwort zu konstruieren.¹³

Fakten oder Wunschgebilde? Zur bisherigen Geschichtsschreibung des Konzils

Wie der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf bemerkt hat, ist die anfängliche Wahrnehmung des Konzils viel zu sehr mit den „lebensgeschichtlichen Erfahrungen bzw. Selbsteutungen dieser Theologen“ verbunden, als dass man

² JOSEPH RATZINGER, *Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1963, 58.

³ RATZINGER, *Die letzte Sitzungsperiode des Konzils*, Köln 1966, 73. Dazu auch: MAXIMILIAN HEINRICH HEIM, *Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie*, Frankfurt/Main 2005, 183.

⁴ Id., *Das neue Volk Gottes*, Düsseldorf 1977, 130.

⁵ Ibid., 150.

⁶ J. RATZINGER, *Warum ich noch in der Kirche bin*, in: ders. / Urs von Balthasar (Hrsg.), *Zwei Plädoyers*, München 1971, 60.

⁷ Cf. Id., *Theologische Prinzipienlehre*, München 1982, 396; Lage, 15–18.

⁸ Id., *Dogma und Verkündigung*, München 1973, 441.

⁹ Id., *Prinzipienlehre*, 398. Bestimmte Veröffentlichungen haben hier – um Ratzinger nach seiner Wahl zum Papst zu diskreditieren –, diesen Passus zitiert und dabei so getan, als ob dies (also genau das, was R. hier ablehnt) die Position Ratzingers sei! Zur korrekten Interpretation Ratzingers cf.: Heim, *Joseph Ratzinger, 180–183!*

¹⁰ Ibid., 408.

¹¹ Stein am Rhein 2000, 42.

¹² Tradition ist hier nicht zu verwechseln mit bestimmten partikularen Traditionen, die der Traditionalismus zum einzig gültigen Maßstab erhebt!

¹³ Dabei stützen wir uns auf bereits zum Thema zuvor vorgelegte Arbeiten: DAVID BERGER, „Revisionistische Geschichtsschreibung – Das Alberigo-Projekt zur Geschichte des Vatikanum II“, in: *Theologisches* 29 (1999) 3–13; „Lichtgestalten und Dunkelmänner“, in: *Die Tagespost* 139 (1999) 12; „Wider die Veteranensentimentalität – Zur Rezeption des Konzils“, in: *Die Neue Ordnung* 58 (2004) 108–121; „Gegen die Tradition oder im Lichte der Tradition“, in: *Divinitas* 48 (2005) 294–316.

durch einzelne Aussagen ein annähernd objektives Bild des Geschehens gewinnen könnte.¹⁴

Nun könnte man freilich einwenden, dass wenn die Rezeption so kompliziert ist, man diese doch ganz hinter sich lassen und seine Aufmerksamkeit alleine den Texten des Konzils schenken solle. Dies ist zugleich richtig und auch falsch. Darauf, inwiefern dies richtig ist, werden wir noch eingehen, vorab aber müssen wir an ein Diktum Hubert Wolfs erinnern, das unseren Ausführungen Berechtigung zuspricht. Wolf stellt fest: „Es stellt eine Binsenweisheit der Kirchengeschichte dar, dass der Rezeption von Konzilstexten nicht selten eine größere Bedeutung zukommt als dem Konzil selbst.“¹⁵

Erleichtert wird unsere Beschäftigung durch die bereits erwähnte Tatsache, dass seit der Einberufung des Konzils fast ein halbes Jahrhundert vergangen ist, also genau so viel Zeit, wie die Kirchenhistoriker mit Hubert Jedin als zeitlichen Abstand veranschlagen, den das Einsetzen einer angemessenen Konzilsrezeption benötigt.¹⁶ Die meisten der Konzilsteilnehmer sind inzwischen tot, fast alle der aktiven Theologen kennen das Konzil nur durch Berichte. Bei all dem großen Wert, den die Aussagen von Zeitzeugen besitzen, so bietet dieser Abstand der Nachgeborenen doch die wertvolle Chance die Frage nach der Rezeption des Konzils nun wesentlich ruhiger und sachlicher anzugehen, als dies jemandem möglich ist, der unmittelbar an dem Geschehen teilgenommen oder dieses sehr intensiv miterlebt hat.

Die wichtigste abgeschlossene, ursprünglich deutschsprachige Aufarbeitung der Geschichte des Konzils dürfte von Otto Hermann Pesch stammen. Sie erschien bereits im Jahr 1993 in ihrer ersten Auflage unter dem Titel „Das Zweite Vatikanische Konzil: Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte“¹⁷. Das Buch ist aus der Motivation heraus entstanden, etwas gegen das Vergessen des Konzils zu tun, da derzeit alles von bestimmten innerkirchlichen Kreisen und Amtsträgern getan werde, den revolutionären Umbruch von der vorkonziliaren zur nachkonziliaren Kirche vergessen zu machen, um die Kirche „hinter das Konzil“ zurückzudrängen. Aus dieser Perspektive werden dann auch in elf großen Kapiteln die Jahre des Konzils gelesen.

Dabei stellt diese Konzilsrezeption nur das Präludium eines viel umfassenderen Projektes dar, das aus ähnlicher Motivation und in fast gleicher Weise die Ereignisse rezipiert und bereits in jener Zeit des Erscheinens von Peschs Buch im Entstehen war: das sog. Alberigo-Projekt.

Unter der Leitung des italienischen Kirchenhistorikers Giuseppe Alberigo stellte sich eine internationale Historikerkommission 1988 die Frage, ob eine im strengen Sinne historische Aufarbeitung des Zweiten Vatikanums bereits möglich sei. Die Antwort war bejahend und 1995 erschien dann auch der erste Band des Sammelwerkes *Storia del Concilio Vaticano II* in italienischer Fassung und einige Zeit später die englische, portugiesische, spanische sowie deutsche Parallelausgabe. Seit 2001 ist die italienische Ausgabe abgeschlossen, in deutscher Sprache sind bislang auch der zweite und dritte des auf fünf Bände angelegten Projektes erschienen. So

¹⁴ FRIEDRICH W. GRAF, „Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus?“, in: Peter Hünermann (Hrsg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998, 52.

¹⁵ HUBERT WOLF, „Vom Nutzen der Historie für die Interpretation des II. Vatikanums“, in: P. Hünermann (Hrsg.), *Das II. Vatikanum*, 164.

¹⁶ HUBERT JEDIN, *Kirche des Glaubens – Kirche der Geschichte*, Bd. 2, Freiburg/Breisgau 1966, 591.

¹⁷ Würzburg 1993.

übertreiben Verlag und Herausgeber sicher nicht, wenn sie das Werk als „das internationale Standardwerk zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ bezeichnen. Spiritus rector des Werkes ist unumstritten Alberigo, Leiter des *Istituto per le Scienze Religiose* in Bologna. Die Mitarbeiter des Werkes sind so ausgewählt, dass sie in ihrer grundsätzlichen Einschätzung des Konzils mit den Grundideen Alberigos übereinstimmen. Organisatorisch unabhängig vom Alberigoprojekt werden im deutschen Sprachraum ähnliche Thesen in durchaus das allgemeine Klima der Rezeption spiegelnder sowie prägender Weise nicht nur von dem bereits erwähnten Otto H. Pesch, sondern auch von Helmut Krätzl, Karl Gabriel, Paul M. Zulehner, Hans-Joachim Höhn und Peter Hünermann vertreten.¹⁸ Eine differenziertere Argumentation wird von Hermann J. Pottmeyer entworfen (s. u.).

Um das Alberigoprojekt richtig einordnen zu können, ist es wichtig, kurz auf den historischen sowie psychologischen Hintergrund der angestrebten historischen Arbeit einzugehen, über den die jeweiligen Autoren sehr ehrlich Auskunft geben:

Historisch ist es wichtig zu wissen, dass diese Art der Konzilsinterpretation bis ins Geschehen des Konzils und seines Umfeldes direkt zurückreicht: Kurz vor dem Konzil gab es in Italien energische Bestrebungen, den Katholizismus politisch nach der Linken bzw. hin zu den Ideen des Sozialisten Nenni zu öffnen. Einer der wichtigsten Vertreter dieses sich daraufhin bildenden „linken Katholizismus“ in Italien, der vom Heiligen Stuhl abgelehnt wurde, war der Bologneser Politiker und Priester Giuseppe Dossetti, Anhänger eines Sozialismus nach sowjetischem Modell. Erstaunlicherweise erwählte Kardinal Lercaro Dossetti zu seinem Konzilsperitus, was in Rom natürlich für Furore und schließlich dafür sorgte, dass Dossetti nicht mehr haltbar war und stattdessen seinen treuen Schüler Giuseppe Alberigo Kardinal Lercaro zur Seite stellte.¹⁹

Der psychologische Hintergrund ist die Angst vor einem Vergessen der befreienden Erfahrung, die das „faszinierende Erlebnis des Konzils“ bei den Autoren ausgelöst hat: „Die Begeisterung, die die Erwartungen an das 2. Vatikanum und seinen Verlauf auszeichnete, ist vergangen ...“²⁰. Die Befürchtung, dass auf dieser Basis derzeit bewusst von „Rom“ ein „Verschlucken“ des Konzils in den doktrinalen und institutionellen Traditionen der beiden letzten Jahrhunderte betrieben wird.²¹ Das dauernde, in paradoxer Weise an die Warnungen Johannes XXIII. vor den „Unglückspropheten“ erinnernde Klagen, dass die „Zeiten schlecht sind“, weil vom Lehramt derzeit alles, was das Konzil in seinen kompromissorientierten Texten offen gelassen habe, mit Lehrschreiben und Verordnungen, die den Antimodernismus der pianischen Ära noch extremisieren, geschlossen werde.²² Aus diesem

¹⁸ Dazu: A. AUTIERO, *Herausforderung Aggiornamento. Zur Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils* (MThA, 62), Altenberge 2000 sowie POTTMEYER (Hrsg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, passim.

¹⁹ Dazu ALEXANDRA VON TEUFFENBACH, *Aus Liebe und Treue zur Kirche*, Berlin 2004, 18–19

²⁰ GIUSEPPE ALBERIGO – KLAUS WITTSTADT (Hrsg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*. 1959–1965; Bd. I, Mainz – Löwen 1997, XXV.

²¹ G. ALBERIGO, „Treue und Kreativität bei der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils“, in: A. Autiero, *Herausforderung Aggiornamento*, 30–31; ähnlich: BERND J. HILBERATH, „Theologie des Laien. Zu den Spannungen zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und der Laieninstruktion“, in: *Stimmen der Zeit* 217 (1999) 219–231.

²² OTTO H. PESCH, „Das Zweite Vatikanische Konzil. 40 Jahre nach der Ankündigung – 34 Jahre Rezeption“, in: Autiero, *Herausforderung Aggiornamento*, 61–65 (dort eine ganze Liste mit „vorkonziliaren Sünden“ des gegenwärtigen Lehramts).

Grundmotiv wachsen sozusagen zwei weitere Aspekte: Zum einen der immer wiederkehrende Versuch, den gegenwärtigen Pontifex gegen das Konzil auszuspielen, sodann eine ganz bestimmte Art, das konziliare Geschehens historisch aufzuarbeiten.

Letztere wird bereits im ersten Band des von Alberigo herausgegebenen Standardwerkes, der die vorbereitende Phase des Konzils behandelt, unübersehbar deutlich²³: Auf der einen Seite stehen die Vertreter der „katholischen Intransigenz“ (I,86.123). Sie zeichnen sich durch ihr „zölibatäres Wesen“ (I,570), ihre „Verweigerungshaltung“ (I,127), „fehlenden Wagemut“ (I,147) und „doktrinäre Starrheit“ (I,141. 315. 462 u. ö.) aus. Die von dieser Gruppe entworfenen Texte sind „ohne intellektuelle Qualität“ (I,278), zeugen von römischem „Provinzialismus“ (I,129) und „wahrhaft marianischer Besessenheit“ (I,127). Dieser Gruppe von konservativ-intransigenten „Dunkelmännern“ wird jene der progressiv-offenen „Lichtgestalten“ gegenüber gestellt: Mit Johannes XXIII. wollen sie ein „neues Pfingsten“ (I,46) durch das Konzil bewirken, sie glänzen durch ihre „Offenheit“, auf vorbildliche Art bemühen sie sich um eine Neubelebung des Modernismus (I,99). Ihr Denken ist in geradezu vorbildlicher Weise „von der Pastoral bestimmt ... und damit von der Erfahrung und Wirklichkeit der Menschen in der heutigen Zeit.“ (I,482) Sie brillieren durch die außerordentliche „Qualität ihrer theologischen Reflexion“ (I,133) Sie sind der Garant für den konziliaren Prozess, der „von der Sicherheit des Sich-Verschanzens zur Faszination des Suchens“ (I,1) führt.

Das Konzil gegen Papst und Kirchenrecht: Der konziliaristische Denkfehler

Solche noch ganz und gar der angesprochenen Polarisierung verhaftete Beschreibung der Vorgänge, die nicht selten in eine grobe Schwarz-Weiß-Malerei abgeleitet, zeigt sich sehr deutlich auch in dem zuletzt ins Deutsche übertragenen dritten Band des Werkes²⁴. Hier rührt sie vor allem auch daher, dass das ganze Alberigoprojekt seine wissenschaftliche Legitimation darauf baut, über den längst bekannten Geschehnissen des Zweiten Vatikanums jetzt vor allem auch private Quellen, v. a. aus dem *Archivio del concilio Vaticano II* in Bologna, ausgewertet zu haben. Und gerade hier, wo es selbst für Fachtheologen äußerst schwierig ist, die Angemessenheit der Auswahl und der Zitate zu prüfen, gewinnt man zumindest den Eindruck, dass die Auswahl nicht selten einseitig und parteiisch erfolgt: So ist die ganze Abhandlung Mellonis über die Entstehung der Kirchenkonstitution, insbesondere dort, wo sie einschätzt und wertet, vollkommen von dem Konzilstagebuch des französischen Dominikaners Yves Congar²⁵ abhängig. Gerade von diesem Tagebuch aber wissen wir, dass sein Autor nicht nur sehr subjektiv urteilt, sondern auch entscheidende Situationen und verdiente Mitbrüder in einer geradezu gehässigen Art beschreibt. Interessant ist weiterhin, dass Melloni die allererste Adresse für sein Thema, die Tagebuchaufzeichnungen des Jesuiten Sebastian Tromp, der im Entstehungsprozess von *Lumen gentium* eine Schlüsselrolle spielte, überhaupt nicht auswertet! Dies hat erst Alexandra von Teuffenbach getan und ihre Forschungen (auf die wir noch zu sprechen kommen werden) zeigen, wie sehr der

gesamte Ansatz des Alberigoprojektes auch hier in der Gefahr steht, ein schiefes Bild vom eigentlichen Konzil zu zeichnen.

Der Münchner Liturgiewissenschaftler Reiner Kaczynski schildert unter dem bezeichnenden Titel „Der Liturgiereform entgegen“ die Abstimmungen und die Verabschiedung der Liturgiekonstitution. Dabei wird *Sacrosanctum concilium* vollständig aus der Perspektive der nachkonziliaren Liturgiereform interpretiert: Dies wird ganz deutlich dort, wo das im tatsächlichen Text nur am Rande (Art. 77) erwähnte Stichwort der tätigen Teilnahme (*participatio actuosa*) zum „Leitmotiv“ der gesamten Liturgiekonstitution erklärt wird (III,271). Auch hier zeigt sich eine einseitige Abhängigkeit von den Berichten der *Consiliums*-Mitglieder A. Bugnini und P. Marini. Daher wird verständlich, dass auch die Darstellung der Kompetenzstreitigkeiten zwischen der Ritenkongregation und dem *Consilium* insgesamt einseitig ausfällt. Wobei man zur Entschuldigung des Autors sagen muss, dass das Buch N. Giampietros über Kardinal Ferdinando Antonelli (Rom 1998)²⁶, das viele der Aussagen Kaczynskis noch fraglicher macht, zu dem Zeitpunkt der Abfassung der Studie noch nicht erschienen war. Der Beitrag endet mit einer harten Kritik am neuen Kirchenrecht, dessen Ausarbeitung Papst Johannes XXIII. als „Krönung des Zweiten Vatikanischen Konzils“ plante und die gerade einem Liturgiewissenschaftler nicht gut ansteht: „Als der CIC von 1983 in can. 838 § 3 den Bischofskonferenzen nur zugestand, die Übersetzung der liturgischen Volkssprachen zu besorgen und sie anzupassen und diese Übersetzung dann nach vorgängiger Überprüfung durch den Heiligen Stuhl ... herauszugeben, hörte man nichts über Protestschreiben von Kardinälen und Bischofskonferenzen. Doch hat der CIC damit eindeutig den Konzilswillen außer Kraft gesetzt ... Auch dass die volkssprachigen, in der Liturgie verwendeten Bücher gemäß can. 838 § 2 und § 3 keine ‚liturgischen Bücher‘ sind, hat man widerspruchslos hingenommen.“ (III, 296) Durch solche Sätze wird, wie bereits oben angedeutet, zumindest der Anschein geweckt, als ob sich hier ein konziliaristisches Denken mit der seltsamen Anschauung derer paaren würde, die dem Papst ständig vorhalten, er würde gegen das Zweite Vatikanische Konzil verstoßen. Prominente Unterstützung erhält Kaczynski wieder von Giuseppe Alberigo und Otto H. Pesch. Pesch sieht im gegenwärtigen Pontifikat eine große „Unschädlichmachung“ des Konzils, so als ob der Papst sich hinstellen und im Hinblick auf das Konzil sagen würde: „Das ist nicht so, wir haben den Mund zu voll genommen, wir sagen jetzt wieder dasselbe wie früher.“²⁷ Ähnlich Alberigo, der Rom bzw. der kirchlichen Hierarchie unterstellt, einen gegen den *sensus fidei* des Gottesvolkes gerichteten Rückfall in die „vorkonziliare Kirche“ zu betreiben, zu versuchen „das Konzil zu begraben“, zumindest aber seinen Geist zu zerstören. Eine Einordnung des Konzils in das Gesamt der Tradition (Ratzinger) käme „einem Begräbnis des Vatikanum II auf dem Friedhof nachtridentinischer Normalität“ gleich.²⁸

Es ist erstaunlich, dass dabei die Grundproblematik dieser Aussage überhaupt nicht gesehen wird: Wird hier nicht sehr deutlich negiert, dass ein Konzil aus sich (außer im Falle absoluter Einmütigkeit, die auf dem Zweiten Vatikanum mit Sicherheit nicht gegeben war) niemals letzte Glaubensregel

²³ *Op. cit.* Seitenangaben im folgenden im oberen Text (I).

²⁴ Dass.; Band III: *Das mündige Konzil*, Mainz – Löwen 2003 (Seitenangaben im Text: III).

²⁵ YVES CONGAR, *Journal d'un théologien 1946–1956*, Ed. Etienne Fouilloux, Paris 2001.

²⁶ NICOLA GIAMPIETRO, *Il Card. Ferdinando Antonelli e gli sviluppi della riforma liturgica dal 1948 al 1970*, Rom 1998.

²⁷ O. H. PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 74.

²⁸ G. ALBERIGO, „Die Situation des Christentums nach dem Vatikanum II“, in: Pottmeyer (Hrsg.), *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 40.

sein kann, seine Autorität vielmehr nur solange besteht, als es sich dem Papst unterordnet? Das Konzil steht ja nicht dem Papst als gleichberechtigter Träger der Unfehlbarkeit gegenüber, sondern es hat seine Autorität nur in Verbindung mit dem Papst, an dessen Unfehlbarkeit – wenn eine solche Aussage beabsichtigt ist – die mit dem Papst auf dem Konzil geeinten Bischöfe partizipieren.²⁹ Seine offizielle Interpretation findet es, woran Pottmeyer richtigerweise erinnert hat, in der nachkonziliaren Gesetzgebung, den päpstlichen Enzykliken, dem Katechismus der Katholischen Kirche usw. statt.³⁰ Ein Konzil und Papst oder Konzil und Kirchenrecht gegeneinander ausspielen zu wollen, ist ein fundamentaltheologisch aussichtsloses Unterfangen. Es zeigt zudem ein, im Grunde genommen im extremen Traditionalismus anzueselndes, die lebendige Tradition auf einen bestimmten Zeitpunkt der Kirchengeschichte einschließendes Verfahren.

Überboten wird die einperspektivische Sichtweise aber wieder durch die „abschließenden Überlegungen“ Alberigos. Auch er zitiert neben seinen eigenen Stellungnahmen ohne Ausnahme nur Bewertungen von einer bestimmten Art von Konzilsteilnehmern: Congar, Laurentin, Schillebeeckx ... Nochmals wird, wie bereits bis zum Überdross in den ersten Bänden, die Arbeit der vorbereitenden Kommissionen sowie der Kommission für Lehrfragen als kurzsichtig, einengend, wertlos und das ganze Konzil belastend beschrieben (III, 573). In beiden Kommissionen tritt man „selbstherrlich“ auf und zeigt sich „widerspenstig“ gegen vernünftige Lösungen. Wie überhaupt die Konservativen „versuchen, den Papst mit ihren eigenen Ängsten anzustecken, um sie die in der Konzilsversammlung verlorene Partie wieder wettzumachen“ (III, 582). Dass man die römischen Kongregationen mit dieser Arbeit betraut hat, wird mit Congar als „von Johannes XXIII. begangene Erbsünde“ (III, 577), unter der die gesamten Texte des Konzils leiden, charakterisiert. Schließlich wird die „Befreiung“ des Konzils mit Hilfe des „Konzilsgeistes“ aus den „Fesseln“ der Kurie, unter der Führung von Kardinal Ottaviani, des „ersten Carabinieri der Rechtgläubigkeit“, und Kardinal M. Browne O. P., mit einem „Exorzismus“ (III, 575) verglichen. Die „siegreiche Gruppe“ der „Nichttrömer ... von Chenu bis zu Karl Rahner, von Congar bis hin zu de Lubac“ (III, 574) wirkt dagegen durchgehend „anziehend“ (III, 578), dialogbereit, mutig und selbstbewusst; ihre Vorschläge sind solide (III, 574–575) und vermitteln die „erhebende neue Erfahrung“ des *aggiornamento* (III, 574).

Der Konzilsgeist gegen die Texte des Konzils

Nach Alberigos Ansicht hat es die „konservative“, angstbesessene Gruppe vermocht, zumindest die Texte überdeutlich mit zu beeinflussen: So sind diese noch allzu sehr geprägt von der Erbsünde der Verankerung in der „vorkonziliaren Tradition“, sie sind „abstrakt und normativ“ und daher „kurzlebig“ ausgefallen (I, XXVI), den „tiefsten Dimensionen des Konzils“ (III, 590) werden sie in keiner Weise gerecht. Die „Dürre seiner Beschlüsse ist verwirrend“³¹. So paradox es klingt, aber Otto Hermann Pesch meint: Wer sich strikt an die Texte des Konzils hält, lehnt das Konzil im Grunde genom-

men ab.³² Denn eine zu starke Konzentration auf die eigentlichen Texte verhindert die unbedingt nötige „Wahrnehmung des Konzils als eines Anstoßes“, als einer Initialzündung zu einem dauernden Prozess der Angleichung der Kirche an die moderne Welt, des „Katholizismus an das Konzil“ (I, XXVI). Daher wird Alberigo nicht müde immer wieder seine grundlegende These vorzutragen: Nicht die von ihm mit großer Verachtung gekennzeichneten Texte, sondern der „Konzilsgeist“ ist das entscheidende Fundament für die Konzilsrezeption. Echte Rezeption des Konzils findet keinesfalls durch das Studium der Texte, sondern durch das „Eintauchen in das faszinierende Ereignis“ des konziliaren Prozesses, in den „geschwisterlichen Geist“ des Konzils statt (I, XXVI). Alberigo geht sogar soweit, in diesem „Geist des Konzils“ die neue theologische Berufungsinstanz schlechthin zu sehen: „Das Konzilsereignis als solches – noch bevor die Versammlung Dokumente verabschiedet hat – gewinnt Bedeutung als ‚*locus theologicus*‘“ (597). Der Kirchenhistoriker lässt keine andere Konzilsrezeption gelten, als jene, die zunächst einen „Geist des Konzils“ kreiert, um dann mit diesem die Texte des Konzils zu interpretieren: „Dies wird ein Prozess sein, in dem die beschlossenen Texte eben wegen ihres wesentlich pastoralen Ansatzes der Beseelung bedürfen, die sich ableiten muss aus dem ‚Konzilsgeist‘, d. h. aus jener Gesamtheit von Anliegen, von Sensibilität und von Vorsätzen, die erzeugt worden war durch die Begegnung der Bischöfe aus der ganzen Welt ...“ (III, 591).

Die solcherart konstruierte Schlüsselthese muss sich fragen lassen: Wenn das Konzil letztlich nur noch als „Ereignis“, als Aufbruch aus den traditionellen Verhärtungen gesehen und so auf einen gummiartigen formalen Bewegungsfaktor reduziert wird, der die eigentlichen Texte nur als zwischenzeitliches Spielmaterial betrachtet, dass das längst fortgeschrittene Ereignis erfolgreich initiierte – was bleibt dann von ihm noch außer ein letztlich nichtsagendes Schlagwort, auf das sich jeder nach Lust und Laune berufen kann? Oder ist damit vielleicht unbewusst intendiert die gesamte Interpretationshoheit über eine solche Neuorientierung vom Lehramt der Hirten auf jenes der Theologen bzw. die Konzilsge-schichtler zu übertragen?³³ Und hat der spanische Kirchenhistoriker José Orlandis ganz Unrecht, wenn er – ähnlich wie Kardinal Ratzinger – meint feststellen zu können, dass es dieser vom Parallellehramt einer bestimmten, sehr einflussreichen Professorenlobby kreierte „Geist des Konzils“ war, der wesentlich für die postkonziliare Kirchenkrise mitverantwortlich ist?³⁴

Zerstückelung des Konzils

Als eng verwandt mit dieser Methode der Konzilsrezeption zeigt sich jene, die sich auf der praktisch-konkreten Ebene bereits weitgehend durchgesetzt hat: Die Autorität der Texte wird zunächst insofern minimiert, als ihnen lediglich der Charakter von „Weisungen mit programmatischem Charakter“³⁵ zuerkannt wird. Dann werden sie in einem weiteren

²⁹ Cf. v. a. die *Nota explicativa praevia* zu *Lumen gentium*: ²LThK Erg.bd I (1966) 351–359.

³⁰ POTTMEYER, „Zu einer neuen Phase“, 49. Cf. dazu auch: EUGENIO CORECCO, „Aspekte der Rezeption des Vaticanum II im neuen Codex Iuris Canonici“, in: Pottmeyer, *Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 313–368 und BONIFACIO HONINGS OCD, *Iter Fidei et Rationis*, Bd. II: *Moralia – Miscellanea 1956–2002*, Rom 2004, 673–693.

³¹ ALBERIGO, „Die Situation des Christentums“, 156.

³² PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 77: „Das Konzil wollte der Kirche einen Weg in die Zukunft weisen – es auf Wortlaut und Lehren einzuschränken heißt, es abzulehnen.“

³³ Cf. dazu: KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, *Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen vom 24. Mai 1990*, Bonn 1990, 18–20.

³⁴ JOSÉ ORLANDIS, *Stürmische Zeiten. Die katholische Kirche in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, Aachen 1999, 92.

³⁵ PETER HÜNERMANN, „Zu den Kategorien ‚Konzil‘ und ‚Konzilsentscheidung‘. Vorüberlegungen zur Interpretation des II. Vatikanums“, in: id. (Hrsg.), *Das II. Vatikanum*, 82.

Schritt sezirt nach dem, was dem „Geist des Konzils“ entspricht, den (vermeintlichen) Neuaussagen, die in die Zukunft der Kirche weisen, und jenen Anteilen, die der Tradition verhaftet noch von dem verheerenden Einfluss der „Carabinieri der Rechtgläubigkeit“ herrühren.³⁶ Oder nach dem, was in der jeweiligen Stunde der Kirche als „maßgeblich“ und das, was als obsolet zu betrachten ist.³⁷ Nur jene Anteile, die der ersteren Anforderung entsprechen, dürfen dann rezipiert werden. So scheint mit Verspätung doch noch der von Klaus Wittstadt wider alle historischen Fakten zu „einem der bedeutendsten Konzilstheologen“ (I, 511) promovierte Karl Rahner recht bekommen zu haben, der kurz vor Ende des Konzils an H. Vorgrimler schrieb, man könne bezüglich der Texte des Konzils nicht sehr viel ausrichten, nur dafür sorgen, dass „da und dort ein kleiner Aufhänger in den Schemata geboten wird für eine spätere Theologie“³⁸. Solche Konzilsrezeption scheint nicht nur wie ein glattes Spiegelbild der bereits von Romano Guardini konstatierten und kritisierten, bis zur Stunde fröhlich Urständ feiernden „partiellen Identifikation“ des modernen Menschen mit dem Christentum. Der „Geist des Konzils“ erweist sich hier nach Ratzinger als „wahrer Ungeist“: „Nach diesem wäre alles, was ‚neu‘ ist (oder angeblich neu ist ...), immer und in jedem Fall besser als das, was gewesen ist und was ist. Es ist der Ungeist, der die Kirchengeschichte erst mit dem II. Vatikanum als einer Art Nullpunkt beginnen lässt.“³⁹ Nebenbei sei nochmals erwähnt, dass die „traditionalistischen“ Gegner des Konzils hier den Propagatoren des „Geistes des Konzils“ erstaunlich nahe rücken: Während allerdings die einen das Konzil vor der Kirche retten wollen und eine Angleichung des Katholizismus an das Konzil fordern, möchten die anderen die Kirche vor dem Konzil retten.

Erwähnung müssen in diesem Zusammenhang auch die Konzilsinterpretationen Karl Gabriels und Hans-Joachim Höhns finden:

Für den in der deutschen Universitätstheologie sehr einflussreichen norddeutschen Religionssoziologen Karl Gabriel gewinnt das Konzil „Profil und Identität ... nicht nur durch seine Inhalte, sondern gerade durch seinen spannungsreichen Ereignischarakter“⁴⁰. Zentral sei hier der Wandel von der Fundamentalopposition zur offenen Kommunikation, welcher wiederum der „zentrale hermeneutische Schlüssel für das Verständnis des Konzils und seiner Texte“⁴¹ zu sein habe. Damit besteht für die Theologie, die sich der Interpretation des Konzils annimmt, ebenfalls die Pflicht sich zuallererst zur Gesellschaft zu öffnen und sich an den Erkenntnissen der modernen Soziologie zu orientieren.⁴² In gewissem Sinne wird sie damit, scholastisch gesprochen, zu einer *scientia subalternata* der Soziologie bzw. einer der Soziologien. Mit ihrer Hilfe hat sie alle Texte des Konzils zu prüfen „ob und inwieweit sie dem Anspruch des Konzils gerecht geworden sind, die gegenwärtige Situation der Welt und des Menschen

tatsächlich zu treffen.“⁴³ Nur was vor dieser Prüfung standhält, darf dann rezipiert werden. Höhn muss sich – ähnlich wie Alberigo – fragen lassen: Steht hier theologisch nicht im tieferen Hintergrund der falsche Offenbarungsbegriff, wie er etwa von Edward Schillebeeckx und anderen neomodernistischen Theologen konstruiert wurde, nachdem die jeweilige Gegenwart je neu die Offenbarung in ihrer Zeit mitkonstituiert, die damit ebenfalls radikal geschichtlich wird⁴⁴?

Einen ähnlichen Ansatz verfolgt der Kölner Theologe Hans-Joachim Höhn, wenn er als Hauptanliegen des Konzils postuliert „Glaube und Kirche in die industrielle Kultur zu inkulturieren“⁴⁵. Auf dieser Basis wird für ihn die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* zum grundlegenden Dokument des gesamten Konzils und zum hermeneutischen Schlüssel, von dem aus alle Texte des Konzils zu lesen sind.⁴⁶

Darauf, wie solche hermeneutischen Vorentscheidungen zur absoluten Willkür im Umgang mit den Konzilstexten geradezu einladen, hat in einer Replik auf Gabriel der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf aufmerksam gemacht.⁴⁷ Denn, wer maßt sich an, selbst wenn er interdisziplinär vorgeht, einen vollständigen, normativen Kriterienkatalog zu besitzen, mit dessen Hilfe er beantworten kann, wo welcher Text des Konzils „die moderne Gesellschaft“ richtig verstanden hat? Es mag viele legitime soziologische Perspektiven geben, aber „keine dieser Perspektiven lässt sich zu einer normativen sozialwissenschaftlichen Theorie der Moderne hypostasieren, die als Maßstab an die in den Konzilstexten implizierte Modernitätsdeutung angelegt werden kann.“⁴⁸ Ähnliches ließe sich auch zu dem Ansatz Höhns sagen: wie kann man eine Pastoralkonstitution (und in welcher Interpretationsform?) zum Schlüssel dafür machen, was in den dogmatischen Konstitutionen Geltung haben soll und wie? Steht hier im Hintergrund vielleicht die Methode, die über die Relevanz für die Praxis dogmatische Fragen zu lösen trachtet?

Wesentlich ausgeglichener und ebenfalls gegen eine selektive Interpretation argumentiert Hermann J. Pottmeyer. Den Buchstaben des Konzils zugunsten des Geistes des Konzils hinter sich zu lassen, kann er nicht als Treue zum Konzil erkennen.⁴⁹ Vielmehr möchte er das, „was an der vorkonziliaren Theologie verbindlich ist, auf der neu gewonnenen Basis einer *communio*-Ekklesiologie und einer christlichen Anthropologie, die ein Eintreten für die Menschenwürde fordert“⁵⁰, zur Synthese führen. Das Entstehen einer solchen Synthese führt durch mehrere Dialektiken: Der Dialektik von offizieller Interpretation (CIC, Katechismus der Katholischen Kirche, Enzykliken usw.) und inoffizieller Interpretation durch das ganze Volk Gottes, das v. a. das *aggiornamento* im Blick habe.⁵¹ Und jener von Kontinuität und Innovation im Konzilsgeschehen selbst. Um herauszufinden, welcher der beiden Pole in diesem dialektischen Prozess die Führungs-

³⁶ Cf. Etwa die Liste bei: KRÄTZL, *Im Sprung gehemmt*, 207–215, oder: PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 75–77.

³⁷ Cf. HÜNERMANN, „Zu den Kategorien“, 81–83.

³⁸ Zit. nach: HEINRICH VORGRIMLER, *Karl Rahner verstehen*, Freiburg 1985, 218.

³⁹ JOSEPH RATZINGER, *Gespräch zur Lage des Glaubens*, München u. a. 1985, 32–33.

⁴⁰ KARL GABRIEL, „Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe“, in: Hünermann (Hrsg.), *II. Vatikanum*, 35.

⁴¹ Ibid., 36. Cf. ähnlich PAUL M. ZULEHNER, „Zur Welt kommen ...“ Zur Auseinandersetzung um das II. Vatikanum“, in: *Theologie der Gegenwart* 33 (1990) 126–139.

⁴² Cf. *ibid.*, 38–47.

⁴³ Ibid., 36.

⁴⁴ Cf. LEO ELDERS, *Gespräche mit Thomas von Aquin*, Siegburg 2005, 193–195.

⁴⁵ HANS-JOACHIM HÖHN, „Inkulturation und Krise. Zur konziliaren Hermeneutik“, in: Hünermann (Hrsg.), *II. Vatikanum*, 129. Ähnlich: PETER HÜNERMANN, *Ekklesiologie im Präsens*, Münster 1995, 131–153.

⁴⁶ Ibid., 131.

⁴⁷ GRAF, „Die nachholende Selbstmodernisierung“, 49–66.

⁴⁸ Ibid., 51. Darüber hinaus sieht Graf in den Texten des Konzils keinerlei Anhaltspunkte für die Ausgangsthese Gabriels, nach der das Konzil zuallererst ein Konzil der Offenheit allen Menschen und der Welt gegenüber gewesen sein soll.

⁴⁹ POTTMEYER, „Zu einer neuen Phase“, 63.

⁵⁰ Ibid., 55.

⁵¹ Ibid., 49–50.

rolle innehat, ist ein genaues Studium der Konzilsakten im engeren und weiteren Sinne (Acta, Tagebuchaufzeichnungen von Konzilsteilnehmern, Erinnerungen usw.) nötig. Von hierher lässt sich dann bestimmen, was wirklich der Wille des Konzils war, von dem her dann die Texte zu deuten sind.⁵² Ganz abgesehen davon, dass der *sensus fidelium* bzw. der Wille des Volkes Gottes nur sehr schwer feststellbar ist (Wer sagt, dass es diesem wirklich um das *aggiornamento* ging oder geht?) – ebenso schwierig dürfte es sein, aufgrund der noch sehr jungen und wie vorgestellt sehr einseitig ausgelegten Konzilsgeschichtsschreibung ein zureichendes Bild zu gewinnen, das die ausreichende und angemessene Basis für die im Hinblick auf die von Pottmeyer angezielte Hermeneutik nötige Beantwortung der zentralen Frage (Wille des Konzils) bilden könnte. Dass dies nichtsdestotrotz – stellt man sich vorurteilsfrei den vorhandenen Quellen – nicht ganz unmöglich ist und zu überraschenden Einsichten führen kann, werden wir im folgenden Absatz zeigen.

Interpretation „in treuer Kontinuität mit der zweitausendjährigen Tradition der Kirche“

Obwohl es für den gesunden Menschenverstand eine Selbstverständlichkeit zu sein scheint, muss es doch angesichts der vorgestellten Rezeptionsformen erneut betont werden: eine beständige Rückbindung zu den eigentlichen Dokumenten (d. h. auch kritische Prüfung der Übersetzungen der Dokumente in die jeweiligen Landessprachen), zu dem, was das Konzil nachprüfbar wirklich gelehrt hat, ist unausweichlich. Jede Rezeption wird sich daran messen lassen müssen, inwiefern sie dem, was das Konzil wirklich und nachprüfbar gesagt hat, treu geblieben ist. Dabei geht es nicht darum, das Konzil – in Analogie zum Biblizismus eines *sola scriptura* – auf den „bloßen Wortlaut seiner Texte einzuschließen“⁵³, wie uns O. H. Pesch vorgehalten hat, sondern auch die Beurteilung der Rezeption nach den Gesetzen der Dogmentfaltung vorzunehmen. Gilbert K. Chesterton hat in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam gemacht, dass wenn wir von der Entwicklung eines Welpen zum Hund sprechen, meinen, dass er mehr Hund wird und nicht, dass er sich zu einer Katze entwickle⁵⁴. Authentische Rezeption ist nur möglich, wenn sie auf der Basis des zu rezipierenden Textes bzw. mit steter selbstkritischer Rückfrage zu diesem verläuft. In diesem Zusammenhang muss auch eine Berufung auf den „Geist des Konzils“ noch nicht prinzipiell falsch sein – Doch „was tatsächlich ‚Geist des Konzils‘ ist, ist eben [zuerst] in den verbindlichen Dokumenten der Kirchenversammlung fassbar.“⁵⁵ Dass auf dieser gesicherten Basis für das exakte Textverständnis darüber hinaus eine genaue, vorurteilsfreie Erforschung des historischen Kontexts dieser Texte unerlässlich ist, ist eine Selbstverständlichkeit.

Alexandra von Teuffenbach hat dies jüngst in ihrer an der Gregoriana erstellten Dissertation⁵⁶ in vorbildlicher Weise mit einer Arbeit zu dem Satz aus *Lumen gentium* (8), dass die Kirche Christi in der katholischen Kirche subsistiert (*subsistit*), getan:

Die auf den Spuren Alberigos wandelnde Konzilsrezeption geht wie selbstverständlich davon aus, dass die Tatsache, dass das Wort *adest* (das in dem ersten Entwurf stand) im Laufe der Konzilsarbeit durch das *subsistit* ersetzt wurde, darauf hindeutet, dass das Konzil etwas revolutionär anderes sagen wollte, als es das *adest* zum Ausdruck bringt. Die Änderung signalisiere den Abschied von der die gesamte „vorkonziliare“ Tradition prägenden Gleichsetzung von Kirche Christi und katholischer Kirche. Vielmehr erkenne das Konzil nun auch außerhalb der Kirche die anderen christlichen Religionsgemeinschaften als Kirchen an, sodass sich die Kirche Christi in vielen konfessionsverschiedenen Kirchen verwirklicht (so etwa: M. M. Garijo-Guembe, L. Boff, H. Mühlen, F. Sullivan, H.-L. Barth u. a.). Teuffenbach dagegen sucht zunächst in einer ausgedehnten philologischen Analyse nach der genauen Wortbedeutung des *subsistit*. Dabei wird sehr überzeugend deutlich, dass die offizielle deutsche Übersetzung des lateinischen Begriffes mit „ist verwirklicht in“ bereits sprachlich unzutreffend ist. Hinzukommen die Ergebnisse der Auswertung der Tagebuchaufzeichnungen wichtiger am Entstehen von *Lumen gentium* beteiligter Theologen, sowie der Protokolle der jeweiligen Konzilsitzungen: Sebastian Tromp, der nicht nur die wichtigsten Partien der Enzyklika *Mystici corporis* Pius XII. verfasst hat⁵⁷ und dessen Aufzeichnungen Teuffenbachs Analysen zugrunde liegen, war ein ausgezeichneter Latinist und ausgerechnet von ihm, dessen Hauptanliegen bereits vor dem Konzil die klare Darstellung der Identität von Kirche Christi und katholischer Kirche war, stammt der Vorschlag das *adest* durch das *subsistit* zu ersetzen. Für Tromp war völlig klar, dass dieser Begriff die genannte Identitätserklärung, die er im Konzilsgeschehen mit zahlreichen, von Teuffenbach nachgezeichneten und ergänzten Belegen aus der Lehrtradition der Kirche nachwies, vollkommen zum Ausdruck bringt. Das schließlich erfolgreiche Schema von Philipps hat den solcherart von Tromp überarbeiteten Satz ungekürzt übernommen, das Konzilsplenum ihn in der Abstimmung mit überwiegender Mehrheit ohne längere Diskussionen abgesegnet.

Aufgrund einer solchen philologisch wie historisch exakten Analyse des Konzilstextes wird auch deutlich, dass die Glaubenskongregation, als sie sich mit einer eigenen Notificatio (1985) gegen den ekklesiologischen Relativismus Boffs wandte ebenso wie die Erklärung *Dominus Iesus*, nicht wie diesen vorgeworfen, gegen das Konzil verstießen, sondern dessen authentische Aussagen und damit auch den echten „Geist des Konzils“ vor heterodoxer Entstellung in Schutz nahmen.

Die Autorität der Konzilsaussagen

In einem weiteren Schritt wird die Verbindlichkeit der Konzilsaussagen genauer ins Auge zu fassen sein, als dies bislang in einer Zeit des weitgehenden Desinteresses für die fundamentaltheologische Qualifikationenlehre geschehen ist. Bereits während des Konzils und bis heute anhaltend machte das Diktum die Runde, das Konzil sei ja von Johannes XXIII. als rein „pastorales Konzil“ geplant worden, eine dogmatische Bedeutung komme ihm daher nicht zu⁵⁸. Nicht nur dass solche Theorien eine seltsame Kluft zwischen Sein und Han-

⁵² Ibid., 61–62.

⁵³ PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 75.

⁵⁴ GILBERT K. CHESTERTON, *Thomas von Aquin*, Bonn 2003, 23.

⁵⁵ ERWIN KELLER, *Vom großen Geheimnis der Kirche. Betrachtungen zu „Lumen gentium“*. Mit einem Nachwort von Christoph Schönborn, Graz-Wien-Köln 1993, 3.

⁵⁶ ALEXANDRA VON TEUFFENBACH, *Die Bedeutung des subsistit in (LG 8). Zum Selbstverständnis der katholischen Kirche*, München 2002. Ähnlich bereits zuvor: S. ALBERTO, „*Corpus Suum mystice constituit*“ (LG 7). *La Chiesa Corpo Mistico di Cristo nel Primo Capitolo della „Lumen gentium“*, Regensburg 1996.

⁵⁷ Dazu: BERGER, „Doctor optimus, Ecclesiae sanctae lumen, divinae legis amator“ – Pius XII.: Theologisches Erbe eines prophetischen Papstes“, in: TERESIANUM 54 (2003) 15–36.

⁵⁸ So leider auch TEUFFENBACH: ebd., 395. Cf. dazu auch den Beitrag von P. MARTIN LUGMAYR in diesem Heft!

deln, Dogma und Pastoral aufreißen, die Konzilsväter haben sich dadurch, dass sie immerhin zwei Texten die Gattungsbezeichnung „dogmatische Konstitution“ gaben, sowie in ihrer erklärenden Note zu *Gaudium et spes* ausdrücklich gegen eine solche Deutung gewendet: Die Pastorkonstitution werde pastoral genannt, weil sie „gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt. So fehlt weder im ersten Teil die pastorale noch im zweiten Teil die doktrinelles Intention.“ Dabei scheint es auch zu pauschal zu sein, nur in den beiden dogmatischen Konstitutionen unfehlbare Aussagen zu vermuten. Wenn auch die Frage noch der Klärung harret, welchen Stellenwert und welche Bedeutung die gewählten Kategorien (Konstitutionen, Dekrete, Erklärungen) im Hinblick auf den theologischen Verbindlichkeitsgrad, die die Konzilsväter den dort gemachten Aussagen zuschreiben wollten, haben, so kann man dennoch mit Walter Kasper davon ausgehen, dass dies in jedem Dokument von Aussage zu Aussage neu zu prüfen sein wird.⁵⁹

Doch wie hat diese prüfende, kritische Interpretation zu geschehen? Auch auf diesen Punkt hat das Konzil bzw. die „Theologische Kommission“ des Konzils selbst wieder geantwortet: Die Texte des Konzils sind „nach den allgemeinen theologischen Interpretationsregeln zu deuten.“⁶⁰ Dabei hebt das Konzil als wichtigste Regel hervor: „Nur das definiert das Konzil als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt.“ Das heißt nicht, dass alles andere belanglos wäre: „Was das Konzil sonst vorlegt, müssen alle und jeder Christgläubige als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes annehmen und festhalten entsprechend der Absicht der Heiligen Synode selbst, wie sie nach den Grundsätzen der theologischen Interpretation aus dem behandelten Gegenstand oder aus der Aussageungsweise sich ergibt.“⁶¹

Dabei scheinen dann zwei Grundsätze der Konzilsinterpretation von großer Bedeutung zu sein:

Die pastoralen Aussagen ruhen zwar auf dogmatischen Prinzipien, sind aber durch deren Anwendung auf die wandelbaren historischen Situationen entstanden, sodass sie – wie nicht zuletzt eine Relecture bestimmter Partien von *Gaudium et spes* zeigt – durchaus sehr kontingent und wandelbar sein können. Von dieser Wandelbarkeit unberührt bleiben freilich die doktrinell-dogmatischen Elemente dieser Aussagen. Wie letztere auszumachen sind, versucht der zweite Grundsatz zum Ausdruck zu bringen:

Lumen genitum spricht davon, dass sich der Verbindlichkeitsgrad einer Lehre nicht nur an der Sprechweise des Lehramtes, sondern auch „ex frequenti propositione eiusdem doctrinae: aus der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre“ erkennen lasse (LG 25). Daraus ergibt sich dann als Interpretationsprinzip das Deuten der Konzilstexte „im Licht der Tradition“. Immer wieder hat Papst Johannes Paul II. auf die Unverzichtbarkeit dieser Rezeptionsregel hingewiesen. So zuletzt in seinem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* vom 6. Januar 2001 bezüglich der Texte dieses Konzils: „Sie müssen auf sachgerechte Weise gelesen werden, damit sie aufgenommen und verarbeitet werden können als qualifizierte und Norm gebende Texte des Lehramtes inner-

halb der Tradition der Kirche.“⁶² Ähnlich auch der neue Papst, der wie bereits erwähnt schon bald nach seiner Wahl eine Interpretation des Konzils „in treuer Kontinuität mit der zweitausendjährigen Tradition der Kirche“ forderte. Das Konzil ist eben nicht der Nullpunkt der katholischen Kirche, sondern steht als ein Element in der Kette vieler zur Lehrtradition der Kirche gehörender Aussagen. Bereits das Konzil von Chalzedon hat diese Selbsteinordnung durch ausdrücklichen Rekurs auf das Nizänum sowie das Konstantinopolitanum, deren Lehrentscheidungen es ausdrücklich bestätigte, und die Willensbekundung, diese organisch fortschreiben zu wollen, vorgenommen (DH 300–301). Dies ist beim Zweiten Vatikanum noch deutlicher als bei vielen anderen Konzilien der Fall, da es sich von Anfang an als Fortsetzung des wegen des deutsch-französischen Krieges vorzeitig abgebrochenen I. Vatikanums verstand.⁶³ Von daher ist die Autorität einer Aussage umso höher anzusetzen, je klarer ihre Deckungseinheit mit der Tradition vom Konzil selbst (etwa durch die Zitation dogmatischer Aussagen vorangegangener Konzilien und Lehraussagen der Päpste) nachgewiesen wird oder nachzuweisen ist.

Zwei Aspekte sind dabei allerdings zu beachten:

Zum einen kann eine solche Deutung im Lichte der Tradition nur gelingen, wenn man sowohl an die „vorkonziliare“ Tradition wie an das Konzil im gewissen Sinne vorurteilsfrei herangeht: d. h. weder dem Konzil a priori unterstellt eine alles umstürzende Revolution zu sein noch die vor dem Vatikanum II getätigten Aussagen des Lehramtes so undifferenziert und holzschnittartig überzeichnet, dass sie als Widersprüche zum Konzil bzw. das Konzil als „faktische Zurücknahme früherer Lehrentscheidungen“ erscheinen müssen.⁶⁴ Das bedeutet dann letztlich auch den Abschied von einem kirchengeschichtlichen Fortschrittsmodell, dass die gesamte Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts als sukzessive, mit dem Vatikanum II zum Durchbruch gekommene „Emanzipation der katholischen Theologie von den Blockaden und Denkverboten“ kirchlicher Lehrentscheidungen⁶⁵ betrachtet. Das heißt dann auch eine Absage an die einfachen und deshalb wohl so erfolgreichen reduktionistischen Denkmuster, die das gesamte Konzilsgeschehen mit den Polen Modernismus bzw. Progressismus auf der einen und Antimodernismus bzw. Restauration und Fundamentalismus auf der anderen Seite zu erklären suchen. Richtig stellt F. W. Graf dazu fest: „Solche Deutungsmuster sind auf Dauer wenig produktiv und tragen bestenfalls dazu bei, jene fortschrittsorientierten Selbstbilder zu kanonisieren, die reformorientierte katholische Theologen in den späten sechziger und siebziger Jahren formuliert haben.“⁶⁶ Vielmehr bedarf es einer hermeneutisch wesentlich erfolgsversprechenderen Historisierung dieser – wie gezeigt – in der Konzilsforschung allgegenwärtigen Deutungsmuster: In einer historischen, d. h. „immer auch Distanz erzeugenden Perspektive lässt sich dann fragen, inwieweit die etablierte Fortschrittssemantik der Komplexität des Zweiten Vatikanischen Konzils überhaupt gerecht wird.“⁶⁷

⁵⁹ „Die theologische Verbindlichkeit des Ökumenismuskonkrets des II. Vatikanischen Konzils „Unitatis redintegratio“, in: *Osservatore Romano* (dt.) 5. Dezember 2003, 11.

⁶⁰ GS, 1*; LG: Notificatio vom 16. 11. 1964 (²LThK Erg.bd. I, 349).

⁶¹ *Ibid.*, 351.

⁶² Vgl. auch: WALTER KASPER, „Verbindlichkeit des Ökumenismuskonkrets“, 12.

⁶³ JOSEPH KARD. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg 2002, 107.

⁶⁴ Sehr deutlich bei: PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil*, 73–74. Aber auch die sog. „Traditionalisten“ wählen diesen fraglichen Weg.

⁶⁵ *Ibid.*, 39.

⁶⁶ GRAF, „Nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus“, 53.

⁶⁷ *Ibid.*

Zum anderen erscheint es, um nicht in einen engen Traditionalismus zu verfallen, wichtig, zunächst zwischen Tradition im weiteren und jener im engeren Sinne zu unterscheiden. Jene im engeren Sinne meint die von Christus selbst geoffenbarte Wahrheit, die die Apostel an die Kirche weitergegeben haben und die diese unter dem Beistand des Heiligen Geistes kontinuierlich und unverfälscht selbst wiedertradiert. Tradition im weiteren Sinne ist dagegen das, was im Laufe der Kirchengeschichte eingeführt und über einen längeren Zeitraum bis heute vererbt wurde. Es versteht sich von selbst, dass sich die Deutung im Lichte der Tradition zu allererst und in verpflichtender Weise allein auf die Tradition im engeren Sinne stützt. Inwieweit dagegen die Tradition im weiteren Sinne zur Konzilsrezeption heranzuziehen ist, wird vor allem eine Entscheidung sein, die ins Ermessen der pastoralen Klugheit gestellt ist. Dies zeigt sich sehr deutlich in den bis zur Stunde unvermindert anhaltenden Diskussionen um die korrekte Interpretation der Konzilskonstitution über die heilige Liturgie. Aber auch in der Frage der genaueren, konkreten Verhältnisbestimmung von Staat und Kirche.

Weitergehend darf das, was man mit Tradition meint, nicht auf einen bestimmten Zeitpunkt, sei es jener des Konzils von Trient, des Syllabus oder des Zweiten Vatikanums, eingengt werden. Vielmehr ist hier die Tradition mit den großen Theologen⁶⁸ sowie mit *Dei Verbum* und dem Ersten Vatikanischen Konzil als lebendige Tradition zu verstehen: Ist die Offenbarung auch mit dem Tod des letzten Apostels abgeschlossen, so ist doch Gott „ohne Unterlass im Gespräch mit der Braut seines geliebten Sohnes“ (DV 8), der Kirche, so dass das Verständnis der Apostolischen Tradition mit dem betrachtenden Studium der Glaubenden intensiv wächst.

⁶⁸ Cf. etwa: THOMAS VON AQUIN, *Summa theologiae* IIa-IIae q.1 a.10 ad 2.

„Es ist ein klarer Fehler, das Konzil so zu interpretieren, als ob es einen Bruch mit der Vergangenheit darstellen würde, wo es in Wahrheit in Kontinuität mit dem Glauben aller Zeit steht.“

PAPST JOHANNES PAUL II.

P. MARTIN LUGMAYR

Dogmatisch oder pastoral?

Zur Frage nach der Autorität des Zweiten Vatikanischen Konzils

Ein neues ökumenisches Konzil sollte, wie Johannes XXIII. es in der Apostolischen Konstitution „*Humanae Salutis*“ formulierte, mit der er dieses Konzil am 25. 12. 1961 offiziell einberief, die „Serie der zwanzig größten Synoden weiterführen“.¹ Ein kurzer Blick in deren Geschichte zeigt, dass ihr Charakter durchaus unterschiedlich war, ein Urteil, welches die Weise der Einberufung, Anzahl und Auswahl der Teilnehmer, die Art der behandelten Fragen und den Geltungsbereich gleichermaßen betrifft. So wurden die ersten acht ökumenischen Konzilien (Nicaenum I [325] bis Constantinopolitanum IV [869–879]) vom (römischen, später oströmischen) Kaiser einberufen und waren „ökumenisch“, insofern die Bischöfe der „Ökumene“ des Reiches eingeladen waren und die Beschlüsse für dieses Reich galten (hieraus erklärt sich z. B. der Umstand, dass die Beschlüsse des Konzils von Nizäa von den syrischen Bischöfen östlich der Reichsgrenze erst auf einer Synode im Jahre 410, und dies mit Modifikationen, angenommen wurden).² Im Unterschied zu den altkirchlichen Konzilien, an denen nie ein Papst persönlich teilgenommen hatte, wurden die sieben mittelalterlichen Generalsynoden (Lateranense I [1123] bis Viennense [1311–1312]), die heute ebenfalls auch als „ökumenische“ bezeichnet werden, vom Papst einberufen und geleitet. Hatten auf den Konzilien des Altertums nur Bischöfe und deren Vertreter Stimmrecht, so übten nun auch diejenigen ein solches aus, die damals gewöhnlich keine Bischöfe waren, nämlich die Kardinäle.³ Noch einen wichtigen Unterschied gab es: behandelten die

ersten Konzilien immer auch Häresien, so war dies bei den „ökumenischen“ Synoden des Mittelalters nur ausnahmsweise der Fall, ein „auffallendes Merkmal der hochmittelalterlichen Konzilien“.⁴ Im Mittelpunkt des Interesses stand die kirchliche Reform.

Für die Einschätzung des Zweiten Vatikanums bedeutet das: gerade wenn dieses Konzil in den Zusammenhang der zwanzig anderen gestellt und nicht einseitig nur mit den letzten verglichen wird, ist sein grundlegender Charakter a priori nicht festgelegt. Eines indes ist sicher: ähnlich wie bei den mittelalterlichen Generalsynoden waren Einberufung, Ausrichtung und Abhaltung wesentlich mit den Konzilspäpsten verbunden, da die Regelungen des Codex Iuris Canonici von 1917 zur Anwendung kamen (vgl. Can. 222–229).

Nun hat Johannes XXIII. bei der Einberufung des Konzils folgendes vorgegeben: es sollte erstens mit Rücksicht auf die Nöte der Zeit erwogen werden, wie der christliche Glaube von der Kirche wirksamer verbreitet werden könne, also ein die kirchliche Reform betreffendes Anliegen. In Hinblick auf die vom Apostolischen Stuhl getrennten Christen sollten die Lehrsätze über die Kirche entfaltet und so dargelegt werden, dass diese Christen von Sehnsucht nach der Einheit mit Rom erfüllt und ihnen ein Weg zu ihr bereitet werde,⁵ offensichtlich eine die Glaubenslehre betreffendes Thema. Weiters sollten der ganzen menschlichen Familie Ratschläge gegeben werden, wie der wahre Friede erlangt und bewahrt werden könne, ein Punkt, der sowohl lehrhaften wie pastoralen Charakter aufweist. Johannes XXIII. schreibt deshalb in Bezug

¹ AAS 54 (1962) 8.

² Vgl. dazu: Wilhelm Baum, Dietmar W. Winkler, Die Apostolische Kirche des Ostens, Klagenfurt 2000, 19–22; Peter Bruns, Bemerkungen zur Rezeption des Nicaenums in der ostsyrischen Kirche, AHC 32 (2000) 1–22.

³ Auf den Konzilien von Konstanz (1414–1418) und Basel-Ferrara-Florenz-Rom (1431–1443) wurde auch anderen Klerikern das Stimmrecht verliehen, z. B. Doktoren der Theologie oder des Kirchenrechts.

⁴ Josef Gehr, Die rechtliche Qualifikation der Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils, St. Ottilien 1997, 23.

⁵ „... christiani ab Apostolica hac Sede seiuncti, ad eandem unitatem acrius accendantur, iisdemque ad eam assequendam quasi via munitur“, Johannes XXIII., Const. Apost. „*Humanae Salutis*“, AAS 54 (1962) 9.

auf das von ihm einberufene Konzil: „Es werden daher Fragen vorgelegt, die sowohl die Glaubenslehre als auch das Tun des Menschen betreffen“.⁶

Im Motu proprio „Appropinquante Concilio“ vom 6. 8. 1962, das die Normen für die Abhaltung des Konzils in Kraft setzte, führte Johannes XXIII. aus, dass das Konzil das Licht der Wahrheit und die christliche Liebe den Menschen bringen will, die auch darüber zu unterrichten sind, was zum rechten Glauben und zu den reinen Sitten (*castos mores*) gehört.⁷

In den sich dem Motu proprio anschließenden Normen wird als erste der zehn zu bildenden Konzilskommissionen diejenige genannt, welche die Glaubens- und Sittenlehre zum Gegenstand hat.⁸ Paul VI. hat an dieser Rangordnung festgehalten, als er am 14. September 1963 diese Konzilsordnung wieder bestätigte (was durch den Tod Johannes XXIII. notwendig wurde),⁹ auch wenn er gewisse, vor allem das Verhältnis von Kurie und Konzil (Schaffung des Gremiums der Moderatoren, Erweiterung der Kommissionen) und die Einbeziehung von Laien unter die Zuhörer (*auditores*) betreffende Änderungen, eingeführt hat.¹⁰

Bei der Eröffnungsansprache des Konzils betonte Johannes XXIII. am 11. 10. 1962, dass es nicht in erster Linie darum gehe, die bereits bekannte Lehre der Kirche zu wiederholen. Auch erwähnt er mit keinem Wort eine allfällige Weiterführung des Ersten Vatikanums. Vielmehr steht ein missionarisches Anliegen im Mittelpunkt: „Für das Ökumenische Konzil ist die wirksamere Bewahrung und Verbreitung des heiligen Schatzes der christlichen Lehre von größter Bedeutung“.¹¹ Daher ist es „vor allem notwendig, dass die Kirche ihre Augen niemals vom heiligen Erbe der Wahrheit, das sie von den Vätern empfangen hat, abwendet; aber gleichzeitig hat sie es nötig, die gegenwärtigen Zeiten anzusehen, die neue Verhältnisse herbeigeführt haben, neue Formen des Lebens und dem katholischen Apostolat neue Wege eröffnet haben“.¹² Es gehe darum, dass „diese sichere und unveränderliche Lehre, der treuer Gehorsam zu leisten ist, in der Weise erforscht und dargelegt werde, die unsere Zeiten erfordern. Das eine ist nämlich das Depositum des Glaubens selbst bzw. die Wahrheiten, die in unserer heiligen Lehre enthalten sind, das andere die Weise, wie diese verkündet werden, wobei derselbe Sinn und derselbe Aussagegehalt zu bewahren sind. Dieser zweiten Weise wird ein großes Augenmerk zu widmen und sie wird geduldig, falls es nötig sein sollte, zu erarbeiten sein; es werden nämlich bei der Darlegung jene Gründe anzuführen sein, die dem Lehramt, dessen Charakter insbesondere ein pastoraler ist, mehr entsprechen“.¹³

⁶ „Propununtur propterea quaestiones sive ad fidei doctrinam, sive ad actionem vitae spectantes“, ebd., 9. Später schreibt er von das Konzil vorbereitenden Entwürfen, „ad doctrinam et ad morum disciplinam attinentes“, ebd., 11.

⁷ Vgl. AAS 54 (1962) 609 f.

⁸ Ebd., 613.

⁹ Ac. Syn. Vat. II, vol. II, pars I, 23.

¹⁰ Vgl. dazu: Joseph Ratzinger, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 12–18. Weitere Modifikationen der Konzilsordnung, die die Aufgaben des Generalsekretärs und der Moderatoren, die nötige Anzahl von Stimmen für eine Redeerlaubnis nach Ablauf der vorgesehenen Zeit sowie das Verbot, ohne Genehmigung des Generalsekretärs in der Konzilsaula und der unmittelbaren Umgebung derselben Schriftstücke jeglicher Art zu verteilen, betrafen, wurden am 2. Juli 1964 rechtskräftig (Ac. Syn. Vat. II, vol. III, pars III, 14 f.).

¹¹ AAS 54 (1962) 790.

¹² Ebd., 790 f.

¹³ AAS 54 (1962) 792. Diese Stelle ist, unter Einbeziehung des größeren Kontexts, wiederum angeführt in der für die Zeit zwischen der ersten und zweiten Sitzungsperiode vorgesehenen Arbeitsordnung, welche von Johannes XXIII. approbiert und am 6. 12. 1962 vom Generalsekretär verlesen worden ist. Vgl. Ac. Syn. Vat. II, vol. I, pars I, 96 f.

Diese wichtigen Stellen, die die Unveränderlichkeit des Glaubensgutes und den Glaubensgehorsam hervorheben, die gleichsam das innere Maß jeder pastoralen Bemühung sind, werden z. B. von Otto Hermann Pesch, obwohl er ausführlich auf diese Eröffnungsansprache eingeht, nicht erwähnt. Bezeichnend ist weiters, wie er bei einer oft angeführten Aussage dieser Rede durch ein geschicktes „Zusammenschneiden“ deren Sinn verändert hat. Nach Pesch habe Johannes XXIII. gesagt: „Die Irrtümer erheben sich oft wie ein Morgennebel, den bald die Sonne verscheucht. In der Vergangenheit hat die Kirche zwar diese Irrtümer mit größter Strenge verdammt, heute möchte die Braut Christi dagegen lieber das Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden, als die Waffe der Strenge erheben“.¹⁴ Pesch hat hier wichtige Teile ausgelassen. Tatsächlich sagte der Papst nämlich folgendes: „Die Irrtümer erheben sich oft wie ein Morgennebel, den bald die Sonne verscheucht. Diesen Irrtümern hat die Kirche sich zu jeder Zeit widersetzt, ja sie häufig auch verurteilt, sogar mit größter Strenge. Was die gegenwärtige Zeit betrifft, so ist die Braut Christi der Ansicht, eher (*potius*) das Heilmittel der Barmherzigkeit anzuwenden als die Waffen der Strenge zu ergreifen; sie meint, bei den heutigen Nöten könne man mehr (*magis*) durch eine ausführlichere Darlegung der Kraft ihrer Lehre begegnen als durch Verurteilen“. Pesch unterschlägt also, dass es für Johannes XXIII. völlig klar war, dass sich die Kirche den Irrtümern zu jeder Zeit zu widersetzen hat. Der Papst differenziert allein in der Frage, ob man bei diesem Widerstand immer zu Verurteilungen schreiten müsse, wobei es zu beachten gilt, dass er diese nicht abschaffen will. Die abwägenden Formulierungen „eher durch Barmherzigkeit“ und „mehr durch ausführliche Darlegung“ gelten unter der Voraussetzung, dass das Ziel, nämlich das Überwinden der Irrtümer bzw. der Nöte, so erreicht wird.

Am 8. 12. 1963 hielt Johannes XXIII. zum Abschluss der ersten Sitzungsperiode während der hl. Messe eine Predigt, in der er auf den Beweggrund einging, ein Konzil einzuberufen, nämlich „dass die heilige Kirche, stark im Glauben, befestigt in der Hoffnung und brennender in der Liebe, mit einer gewissen neuen und jugendlichen Kraft erblühe, und, befestigt durch heilige Gesetze, wirksamer und geeigneter sei für die Ausbreitung des Reiches Christi“,¹⁵ dass, wie er bei derselben Gelegenheit an anderer Stelle formulierte, „Glaube, Heiligkeit und Apostolat ihre Strahlen aussenden mögen auf die Kirche und die zivile Gemeinschaft“.¹⁶ Es ist auch bezeichnend, dass Johannes XXIII. in einem Brief, den er nach der ersten Sitzungsperiode an die in ihre Heimat zurückgekehrten Konzilsväter am 6. 1. 1963 schrieb, als Frucht des Konzils, die es zu erbeten gälte, erwartete, „dass das Konzil in der Kirche eine so große Menge geistlicher Männer erwecken und so weite Felder des katholischen Apostolats eröffnen möge, dass die Menschen, geführt von der Braut Christi, jene hohen und sehnlich zu wünschenden Ziele erreichen, die sie noch nicht zu erlangen vermochten“,¹⁷ nämlich, was er vorher erwähnt, die Einheit im *einen* Glauben und in der *einen* Herde.¹⁸

Wenn wir uns jetzt Paul VI. zuwenden, so sollen insbesondere jene Aussagen gewürdigt werden, die sich von denen Johannes XXIII. unterscheiden. Paul VI. hat am Beginn der zweiten Session, dem 29. 9. 1963, seine Homilie stellvertre-

¹⁴ Otto Hermann Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil, Würzburg 2001, 76.

¹⁵ AAS 55 (1963) 39.

¹⁶ Ebd., 36.

¹⁷ AAS 55 (1963) 158.

¹⁸ Vgl. ebd., 157.

tend für seine erste Enzyklika deklariert¹⁹ und dementsprechend neue Akzente für das Konzil gesetzt. So wollte er betreffs der Ekklesiologie ausdrücklich das Konzil als Weiterführung des Ersten Vatikanischen Konzils verstanden wissen, wenn er auch einschränkend bemerkte, die Wahrheit über die Kirche müsse vertieft werden, „vielleicht nicht mit jenen feierlichen Formeln, die man dogmatische Definitionen nennt, sondern eher unter Verwendung von Deklarationen, mit denen die Kirche durch ein klareres und bedeutenderes Lehramt darlegt, was sie über sich selbst denkt“.²⁰ Inhalt derselben sollten die Lehre über das Bischofsamt, seiner Aufgaben und seiner Verbindung mit dem Petrusamt sein.²¹ Dies sei die theologische Aufgabe (theologicum munus) des Konzils.²² In einer an die Konzilsväter gerichteten Ansprache am Ende der zweiten Sitzungsperiode, am 4. 12. 1963, wird Paul VI. noch deutlicher: „Die große und vielfältige Frage des Episkopats ... hat den ersten Platz in diesem ökumenischen Zweiten Vatikanischen Konzil inne, weil wir es niemanden unbemerkt lassen wollen, dass dieses eine gewisse natürliche Fortsetzung und Ergänzung des ökumenischen Ersten Vatikanischen Konzils ist“.²³

Dass die Konzilsväter diesem Aufruf gefolgt sind, geht aus der Homilie hervor, die Paul VI. bei der Promulgation der dogmatischen Konstitution über die Kirche und der Dekrete über den Ökumenismus und die katholischen Ostkirchen am 21. 11. 1964 gehalten hat. Darin betonte er bezüglich der Ekklesiologie: „So ist das Werk des ökumenischen Ersten Vatikanischen Konzils vollendet worden, was die Lehre betrifft; erforscht worden ist das Geheimnis der Kirche und der göttliche Ratschluss über seine ersten Einrichtungen“.²⁴ Die Ergänzung des Ersten Vatikanums sah Paul VI. insbesondere in der Lehre über das Bischofsamt. Denn als er später näher darauf eingeht, sagt er: „Es war fürwahr notwendig, dass das ökumenische Erste Vatikanische Konzil vervollständigt werde“.²⁵ Gleichzeitig hob er hervor: „Der am meisten geeignete Kommentar zu dieser Promulgation scheint der zu sein, dass durch sie die überlieferte Lehre in keiner Weise (nullo modo) verändert worden ist. Was Christus gewollt hat, dasselbe wollen auch wir. Was war, bleibt. Was die Kirche im Lauf der Jahrhunderte gelehrt hat, dasselbe lehren auch wir. Nur das, was vorher allein durch das lebendige Handeln (actione vitae) enthalten war, wird jetzt durch eine offenkundige Lehre ausgedrückt; was bisher überlegt und disputiert wurde, ja zum Teil auch Kontroversen ausgesetzt war, ist jetzt in eine sichere Lehrformel gebracht worden“.²⁶

Was mit dem Ausdruck „sichere Lehrformel“ gemeint ist, kann im Licht folgender Worte des Papstes erschlossen werden, die er während der letzten öffentlichen Sitzung des Konzils am 7. 12. 1965 zur gesamten Tätigkeit des Konzils gesprochen hat: „Nun ist es hilfreich zu beachten, dass die Kirche durch ihr Lehramt, obwohl es kein Lehrkapitel mit außerordentlichen dogmatischen Sätzen definieren wollte, nichtsdestoweniger bezüglich sehr vieler Fragen mit Autorität ihre Lehre vorgelegt hat, an deren Norm heute ihr Gewissen und ihr Handlungsweise auszurichten die Menschen gehalten sind“.²⁷

Der Kommentar von Joseph Ratzinger zu dieser Aussage verdient es, zur Gänze wiedergegeben zu werden: „Die mittlere Linie, die in diesem Text beschrieben ist, entspricht ohne Zweifel dem Willen der Mehrheit der Konzilsväter; die Ausführungen des Papstes schaffen damit einigermaßen Klarheit über die tatsächliche Lage: Es gibt kein neues Dogma nach dem Konzil, in keinem Punkte. Aber das bedeutet doch nicht, dass das Ganze ins Unverbindlich-Erbauliche abgedrängt werden dürfte: Die Texte schließen, je nach ihrer literarischen Art, einen ernsten Anspruch an das Gewissen des katholischen Christen ein; ihre Pastoral fundiert in der Lehre, und ihr lehrmäßiges Reden ist von der Sorge für die Menschen und die Realisierbarkeit des Christlichen in der heutigen Welt geprägt. In der Vereinigung von Wahrheit und Liebe, von ‚Lehre‘ und Hirtensorge liegt das Eigentümliche der pastoralen Idee des Konzils, das damit gerade hinter die Zertrennung in Pragmatismus und Doktrinalismus zurückgreifen wollte auf die biblische Einheit beider, die letztlich in Christus gründet, der Logos und Hirte in einem ist: Als Logos ist er Hirte, als Hirte Logos“.²⁸

Somit hat auch die vom Generalsekretär am 26. 11. 1964 verlesene Erklärung, die den Konzilsakten beigelegt wurde, über die theologische Qualifikation der in der Kirchenkonstitution vorgelegten Lehre in einem wichtigen Punkt eine Antwort erfahren. Denn darin wurde die *Möglichkeit* neuer Definitionen offengelassen: „Unter Berücksichtigung des konziliaren Verfahrens und der pastoralen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert das Konzil nur das als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt. Was aber das Konzil sonst vorlegt, müssen alle und jeder der Christgläubigen als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes annehmen und festhalten entsprechend der Absicht der Heiligen Synode selbst, wie sie nach den Grundsätzen der theologischen Interpretation aus dem behandelten Gegenstand oder aus der Aussageweise sich ergibt“.²⁹

Noch ein Wort zur Deutung Joseph Ratzingers über die Verbindung von Lehre und Pastoral auf dem Zweiten Vatikanum. Dass er hierbei tatsächlich ein Grundanliegen des Konzils richtig wiedergegeben hat, geht insbesondere aus dem in den Konzilsakten niedergelegten und daher zur Interpretation verbindlichen Hinweis (nota) zum Titel eines Dokuments hervor, der anscheinend das Hauptaugenmerk allein auf die Pastoral legt, nämlich zum Begriff „Pastoralkonstitution“: „Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute besteht zwar aus zwei Teilen, bildet jedoch ein Ganzes. Sie wird ‚pastoral‘ genannt, weil sie, gestützt auf Prinzipien der Lehre, das Verhältnis der Kirche zur Welt und zu den Menschen von heute darzustellen beabsichtigt. So fehlt weder im ersten Teil die pastorale Zielsetzung noch im zweiten Teil die lehrhafte Zielsetzung. Im ersten Teil entwickelt die Kirche ihre Lehre vom Menschen, von der Welt, in die der Mensch eingefügt ist, und von ihrem Verhältnis zu beiden. Im zweiten Teil betrachtet sie näher die verschiedenen Aspekte des heutigen Lebens und der menschlichen Gesellschaft, vor allem Fragen und Probleme, die dabei für unsere Gegenwart besonders dringlich erscheinen. Daher kommt es, dass in diesem zweiten Teil die Thematik zwar den Prinzipien der Lehre unterstellt bleibt, aber nicht nur unwandelbare, sondern auch geschichtlich bedingte Elemente enthält. Die

¹⁹ Vgl. AAS 55 (1963) 843.

²⁰ AAS 55 (1963) 848 f.

²¹ Vgl. ebd., 849.

²² Vgl. ebd., 850.

²³ AAS 56 (1964) 36.

²⁴ AAS 56 (1964) 1008.

²⁵ Ebd., 1009.

²⁶ Ebd., 1009 f.

²⁷ AAS 58 (1966) 57.

²⁸ LThK2, Das Zweite Vatikanische Konzil, I, Freiburg i.Br. u.a. 1966, 350.

²⁹ Veröffentlicht in: AAS 57 (1965) 72; Ac. Syn. Vat. II, vol. III, pars VIII, 10; mit deutscher Übersetzung: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, I, a. a. O., 348–351.

Konstitution ist also nach den allgemeinen theologischen Interpretationsregeln zu deuten, und zwar, besonders im zweiten Teil, unter Berücksichtigung des Wechsels der Umstände, der mit den Gegenständen dieser Thematik verbunden ist“.³⁰

Im Hintergrund dieser Nota steht eine längere Auseinandersetzung unter den Konzilsvätern, der letztlich um den Punkt kreiste, ob man Lehre und Pastoral trennen solle und welche Autorität dann dem pastoralen Aussagen überhaupt zukomme. Der schließlich eingeschlagene Weg ebnet nicht den Unterschied zwischen Lehre und Pastoral ein, erteilt aber einer sozusagen „autonomen“ Pastoral eine Absage. Auch diese muss den Prinzipien der Lehre unterstellt bleiben. Umgekehrt muss man auch sagen: eine adäquate Darlegung der Lehre ist nicht unpastoral. Selbst wenn sie im Einzelfall nicht direkt eine konkrete Antwort für ein in der Geschichte auftretendes Problem gibt, ist die Lehre der sichere Grund, von dem aus eine solche Antwort ermöglicht und falschen Antworten eine Absage erteilt wird.

Kommen wir zum Schluss: die eingangs gestellte Frage, ob das Zweite Vatikanische Konzil dogmatisch oder pastoral gewesen sei, müsste, dies ist das Ergebnis der vorliegenden Untersuchung, anders formuliert werden. Denn dieses Konzil wollte in seinen dogmatischen Aussagen auch einen pastoralen Aspekt nicht ausgeschlossen wissen, und es wollte nicht einer Pastoral das Wort reden, welche sich der Lehre entzieht. Die außerordentliche Bischofssynode, die vom 24. 11. bis 8. 12. 1985 in Rom stattfand und sich eingehend mit den Zweiten Vatikanum und der Zeit danach auseinandersetzte, stellte zu Recht im Abschlussdokument fest: „Die falsche Gegenüberstellung von Lehr- und Seelsorgsauftrag muss vermieden werden bzw. ist zu überwinden. In der Tat besteht ja das wahre Anliegen der Pastoral in der Aktualisierung und Konkretisierung der Heilswahrheit, welche in sich für alle Zeiten Gültigkeit hat. Als wahre Hirten müssen die Bischöfe ihrer Herde den rechten Weg zeigen, ihr den Glauben stärken, Gefahren von ihr abwehren“.³¹

So wertvoll dieser Grundgedanke von der Zusammengehörigkeit von Lehre und Pastoral in sich ist, so hat er in der konkreten Applizierung doch zu mancherlei Verwirrung und Unsicherheit geführt. Denn die Anwendung der „allgemeinen theologischen Interpretationsregeln“ kann sich bei Texten schwierig erweisen, deren Sprachgestalt von beiden Interessen, dem lehrhaften und dem pastoralen, geprägt ist und deren Terminologie manchmal auch nicht eindeutig zu sein scheint. Dieser Problematik kann nur durch ein profundes Studium der Geschichte eines jeden Textes begegnet werden, wodurch die Aussageabsicht der Konzilsväter deutlich wird. Auch gilt es, eine „analoge“ Leseweise, der Interpretation der Heiligen Schrift vergleichbar, anzuwenden; d. h. der theologische Gehalt eines Textes wirft auch ein Licht auf andere

³⁰ Ac. Syn. Vat. II, vol. IV, pars VII, 734; mit deutscher Übersetzung: LThK², Das Zweite Vatikanische Konzil, III, Freiburg i. Br. 1968, 280 f.

³¹ Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die außerordentliche Bischofssynode '85, Freiburg i. Br. u. a. 1986, 29.

„Man wird dem Zweiten Vatikanischen Konzil aber nur gerecht, wenn man seine Dokumente kennt und ernst nimmt. Das ist innerhalb der Kirche und schon gar außerhalb oft versäumt worden. Dann projiziert man leicht eigene Wünsche illegitimerweise auf das Konzil.“

Bischof Egon Kapellari

Texte. Da das Konzil sich als *ein* Konzil verstand, sind seine Äußerungen auf eine Einheit hin zu interpretieren.

Der alternative Ansatz Giuseppe Alberigos, anstelle von den Texten und deren Entstehung vielmehr vom Ereignischarakter des Konzils und seiner Tragweite auszugehen,³² öffnet m.E. der subjektiven Instrumentalisierung Tür und Tor, da die Auswahl und Interpretation der einzelnen Gesichtspunkte vom Vorverständnis und Interesse des jeweiligen Beobachters abhängig ist.

Ein wichtiger hermeneutischer Schlüssel ist aber eine gediegene Kenntnis der Tradition und der lehramtlichen Dokumente vor dem Zweiten Vatikanum. Denn eines ist sicher: sowohl die Konzilspäpste als auch die Konzilsversammlung wollten in Kontinuität mit der Tradition und dem Depositum Fidei stehen.

Der Verpflichtungscharakter der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird aber auch dadurch deutlich, inwiefern bestimmte Lehren vom ordentlichen Lehramt allgemein, d. h. betreffs der Bischöfe, in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, mit Autorität verkündet werden. Das bedeutet: das Zweite Vatikanum muss nicht nur im Licht der Tradition und des Lehramtes *vor* 1965 gedeutet werden, sondern auch im Lichte des Lehramtes *nach* 1965. Wer sich dem Lehramt nach dem Zweiten Vatikanum widersetzt, wird diesem Konzil genausowenig gerecht werden können, wie derjenige, der die Tradition und das Lehramt davor ablehnt.

Die angeführten Regeln, über die noch viel mehr gesagt werden könnte, sind gleichsam der Schlüssel für ein rechtes Verständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in seiner lehrhaften und pastoralen Dimension wie auch des Verpflichtungscharakters seiner Verlautbarungen.

Anschrift des Autors: P. Martin Lugmayr

Priesterseminar St. Petrus

Kirchstraße 16, DE-88145 Opfenbach

³² Giuseppe Alberigo (Hrsg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959–1965), Bd. I, Mainz 1997, XXVII.

Verleger:

Fördergemeinschaft Theologisches e.V., Köln

Herausgeber und Redakteur:

Dr. David Berger, Manteuffelstraße 9, D-51103 Köln

E-mail: DavidBergerK@aol.com

Nicht alle Deutungen und Meinungsäußerungen in unserer Zeitschrift entsprechen immer und in jedem Fall den Auffassungen des Herausgebers. Briefe an den Herausgeber können leider nur in Ausnahmefällen beantwortet werden.

Erscheinungsweise: in der Regel mindestens zweimonatlich, sonst monatlich.

Internetseite: www.theologisches.net

Druck: Verlag Franz Schmitt, Postfach 1831, 53708 Siegburg
An den Verlag sind auch Bestellungen und Beanstandungen zu richten.

Konten der „Fördergemeinschaft Theologisches“ e.V. (gem. V.)
Konto 258 980 10 · BLZ 370 601 93 (Pax Bank eG Köln)
Konto 297 611-509 · BLZ 370 100 50 (Postbank Köln)

Für Auslandsüberweisungen:

Postbank: IBAN DE18 3701 0050 0297 6115 09, BIC PBNKDEFF

Pax-Bank: IBAN DE51 3706 0193 0025 8980 10, BIC GENODEDIPAX

Wir sind angewiesen auf Ihren Jahresbeitrag von mindestens 20,- € und danken im voraus herzlich dafür.

ISSN 1612-6165

Ist Konzilskritik Katholiken erlaubt? – Ein Vorschlag

Jubiläen wollen in der Regel das Positive hervorheben. Ob frühere Zeiten Konzilsjubiläen eigens begangen haben, sei dahingestellt. Gegenüber feierlichen Artikulationen des Lehramtes hat der Katholik zunächst Loyalität und religiösen Gehorsam zu leisten. Auch gilt ihm die Kirche als „Mutter“, deren Fehler und „Runzeln“ er nicht unnötig in die Öffentlichkeit trägt. Und doch kann es vernünftige Einwände, Vorbehalte und sogar Kritiken geben, wenn ein höheres Glaubensgut in Gefahr gerät. Man denke nur an die prophetischen Einsprüche der hl. *Hildegard von Bingen* oder der hl. *Katharina von Siena* gegenüber Päpsten und Bischöfen. Kirchengeschichtliche Ereignisse sind eingebettet in den allgemeinen Verlauf der Geschichte. Das gilt auch noch in der Neuzeit. Oft geht die Kirchengeschichte in fast prophetischer Weise den säkularen Entwicklungen voraus. Auf die Kirchenspaltung, etwa der Reformation, folgte der dreißigjährige Krieg und die französische Revolution. Auf die Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit (1870) folgten die autoritären Staatsformen des frühen 20. Jahrhunderts, auf die Betonung von Partizipation und religiöser Freiheit im Zweiten Vatikanum (1962–1965) folgte der antiautoritäre Schub von 1968. Die Wahl eines polnischen Papstes (1978) hatte den Zusammenbruch des kommunistisch-sowjetischen Systems zur Folge (1989–1991). So kann und darf jedes kirchengeschichtliche Ereignis (ohne den persönlichen Glauben oder den „kirchlichen Sinn“ zu tangieren) aus unterschiedlicher Perspektive bewertet werden – ob von Kirchen- oder Profanhistorikern, von Soziologen, Kulturwissenschaftlern oder theologischen Fachleuten¹. Die nachkonziliaren Krisenerscheinungen wurden 1985 vom damaligen Präfekten der Glaubenskongregation und heutigen Papst so beurteilt: „Ich bin überzeugt, dass die Schäden, auf die wir in diesen zwanzig Jahren zugegangen sind, weniger dem ‚wahren‘ Konzil zuzuschreiben sind als vielmehr – auf *interner* Ebene – der Tatsache, dass sich latent vorhandene polemische und zentrifugale Kräfte in den Vordergrund gedrängt haben; und auf *externer* Ebene durch das Konfrontiertsein mit einer kulturellen Revolution im Westen: dem Erfolg der oberen Mittelschicht, des neuen ‚Tertiärbürgertums‘ mit seiner liberalradikalen Ideologie individualistischer, rationalistischer und hedonistischer Prägung.“²

Nach vierzig Jahren hält die „Zunft“ der Theologen und Kirchenbeobachter erneut Rückschau auf jenes Konzil, für das ein Bischof des in religiöser Unfreiheit lebenden ehemaligen Ostblocks, in dem die 68er-Bewegung kaum eine Rolle spielte, eine andere Perspektive haben wird als der durch die

Säkularisierung von Exegese³, Liturgie⁴, Katechese⁵, Pastoral⁶ und Kirchenrecht⁷ angefochtene Christ westlicher Nationen. So wird, wer 1986 ein von der damaligen kommunistischen Friedenspropaganda unterstütztes Pseudokonzil für „Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung“ als Gefahr der Entleerung des eigentlichen Christus-Zeugnisses sah, das dann auf Anregung Papst *Johannes Pauls II.* erfolgte Friedensgebet der Religionen in Assisi trotz all seiner Problematik gerade gegenüber dem staatssozialistischen Atheismus als vernünftige Gegenintuition erkennen können. Auch hier gilt es also, den „Sitz im Leben“ eines kirchengeschichtlichen Geschehens zu berücksichtigen. Weniger zünftige Theologie, als vielmehr zeitgeschichtliche, kultursoziologische und geistesgeschichtliche Einordnungen haben weitgehend die „Rezeption“ und Wahrnehmung des Zweiten Vatikanums bestimmt. Für den einfachen Gläubigen bleibt es mit der Einführung der Volkssprache, der „Drehung“ der Altäre⁸ und (hierzulande wenigstens) der Handkommunion verbunden, obwohl dies so direkt in den Konzilstexten nicht gewollt war. Es folgte Mitte der 1960er-Jahre die Verunsicherung aller geistlichen Berufungen und moraltheologischen Maßstäbe, vor allem im Zuge von „*Humanae vitae*“ (1968) – einer Enzyklika, die im deutschsprachigen Bereich von den Bischöfen („Königsteiner Erklärung“) mehr oder weniger dem Gewissensurteil der Gläubigen anheimgestellt wurde. Diejenigen, die sich mehr theoretisch und akademisch mit der

³ Vgl. *J. Ratzinger* (Hg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg i. Br. 1989; *K. Berger*, *Sind die Berichte des Neuen Testaments wahr? Ein Weg zum Verstehen der Bibel*, Gütersloh 2002.

⁴ Vgl. *K. Gamber*, *Zurück zum gemeinsamen Erbe. Kritische Überlegungen zur Situation von Liturgie und Kirche*, St. Ottilien 1999; *A. Nichols*, *Looking at the Liturgy. A Critical View of Its Contemporary Form*, San Francisco 1996; *M. Mosebach*, *Die Häresie der Formlosigkeit. Die römische Liturgie und ihr Feind*, Wien 2002. Eine Korrektur und Besinnung bot bereits das Grundlagenwerk von *J. Kard. Ratzinger*, *Der Geist der Liturgie. Eine Einführung*, Freiburg i. Br. 2000, das teilweise heftige Ablehnung von „Liturgieexperten“ erfuhr. Vgl. auch den weiterführenden Essay von *R. Spaemann*, *Ritual und Ethos*, in: *Sinn und Form* 54 (2002), 310–324.

⁵ Vgl. *R. Dörner* (Hg.), „Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nicht gehört haben?“ (Röm 10, 14b). *Der Kampf um den Religionsunterricht*, Gescher 2005; *S. Köhler*, *Religion ohne Unterricht*, Dettelbach 2005. Zum Hintergrund: *D. Berger*, *Natur und Gnade in systematischer Theologie und Religionspädagogik von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Regensburg 1998. Eine Wende zum Positiven begann mit dem „Weltkatechismus“ von 1992. Vgl. *J. Kard. Ratzinger*, *Evangelium – Katechese – Katechismus. Streiflichter auf den Katechismus der katholischen Kirche*, München 1995.

⁶ Vgl. *G. Muschalek*, *Stoß endlich die Türen auf! Ein offener Brief an Paul Zulehner über zugehaltene Türen in der katholischen Kirche*, Eitensheim 1996; *Ders.*, *Von der Seelsorge zur Kooperativen Pastoral. Über eine Ausweitung der Seelsorge, die zu ihrer Zerstörung werden kann*, Eitensheim 2005. Vgl. auch *W. Weber*, *Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Handeln*, Würzburg 1984; Weihbischof em. *M. Ziegelbauer*, *Die „alte“ Kirche ist mir lieber. Ein Plädoyer für die Wiederentdeckung des Katholischen*, Buttenwiesen 2003.

⁷ Vgl. *K. Mörsdorf*, *Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Archiv für kath. Kirchenrecht* 138 (1969), 461–509. Darauf bezieht sich die unbestechliche Analyse von *G. May*, *Die andere Hierarchie*, Siegburg 1997.

⁸ Dazu nun: *U. M. Lang*, *Conversi ad Dominum. Zu Geschichte und Theologie der christlichen Gebetsrichtung. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger*, Freiburg i. Br. 2003. Vgl. auch die „*correctio fraterna*“ von *J. Kard. Ratzinger*, *Nochmals: Zur Liturgiediskussion*, in: *Bayerisches Klerusblatt* 83 (6/2003), 138 f.

¹ *A. Graf v. Brandenstein-Zeppelin*, *A. v. Stockhausen* (Hg.), *Die Kirche als Corpus Christi mysticum. Zur Geschichte der Kirche im Hinblick auf Wissenschaft, Staat und Gesellschaft* (FS Joseph Kardinal Ratzinger zum 75. Geburtstag), Weilheim-Bierbrunn 2002. Aufsehenerregend (aber nicht unumstritten) waren die päpstlichen Vergebungsbitten vom 12. März 2000 im Rahmen des Hl. Jahres. Vgl. *G. L. Müller* (Hg.), *Internationale Theologische Kommission: Erinnern und Versöhnen. Die Kirche und die Verfehlungen in ihrer Vergangenheit*, Freiburg 2000; *G. May*, *Schuldbekennnisse und Vergebungsbitten*, Stuttgart 2000.

² *J. Kard. Ratzinger*, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985, 28.

Rezeption befassen, sehen es als „Anfang des Anfangs“ (so der Konzilstheologe *Karl Rahner*, der auch die Christologie von Chalcedon mit diesem Bild hinterfragte) oder als „Konzil im Prozess“⁹, dessen prozessualer Verlauf wichtiger sei als die textlichen Endergebnisse¹⁰. Dabei ist dieser Konzilsprozess entweder „im Sprung gehemmt“ (so der Wiener Weihbischof *Helmut Krätzl*) oder das Konzil blieb gar „unerledigt“ (so die Freiburger *Herderkorrespondenz* in ihrer jüngsten Jubiläumsausgabe) und durch „römischen Zentralismus“¹¹ in seiner Realisierung blockiert. Daher bräuchte es – wie nicht nur *Hans Küng* und die in Lehrfragen nahezu schismatischen „Wir sind Kirche“-Gruppen fordern – nun mehr Liberalisierungen (Zölibat, Frauenpriestertum, Sexualmoral sind die Standardthemen), die den angeblichen „Reformstau“ aufheben und „Freiräume“ schaffen für weitergehende Entwicklungen in die als richtig angenommene dekonstruktivistische Richtung. Um diese Tendenz zu unterstützen, wurde vom italienischen Historiker *Giuseppe Alberigo* und seinem Team eine mehrbändige und wohl verfrühte „Storia del Concilio Vaticano II“¹² verfasst, in der manche ein Standardwerk der progressiven und den angeblichen „Geist des Konzils“ achtenden Rezeption sehen. Das Konzil wird hier rückblickend in Nostalgie und Verklärung wie ein heideggerisches „Ereignis“ gesehen, in dem sich ein offener Weltepiskopat gegen die „Dunkelmänner“ der Kurie durchgesetzt habe¹³. Inzwischen werden die Konzilseuphoriker aber auch immer älter und drohen bei ihren Jubiläumsveranstaltungen – wie die *Neue Zürcher Zeitung* angesichts des Alberigo-Projekts schrieb – einer „Veteranen-Sentimentalität anheimzufallen“¹⁴. Wenn es trotz dieses breiten Entwicklungsstroms dennoch einen Theologen gibt, in dessen Werk sich inhaltlich und biographisch eine differenzierte Konzilsrezeption aufzeigen lässt, dann ist es zweifelsohne der damalige Peritus des Kölner Kardinals *Frings* und heutige Papst *Benedikt XVI.*¹⁵,

der in Tübingen auch seine eigenen Erfahrungen mit dem Aufbegehren von 1968 machte. Neben der (vom Wiener Kardinalerzbischof und Konzilssekretär *Franz König* stets kritisierten) Tendenz, aus dem Zweiten Vatikanum eine Art ideologisches „Super-Dogma“ zu machen, kam es nun allerdings Ende der 1960er Jahre zu einer anwachsenden Bewegung der Konzilskritik bis hin zur offenen Ablehnung seiner Beschlüsse. Seit dem Buch „J'accuse le Concile!“ (Martigny 1976) des französischen Erzbischofs und Gründers der „Priesterbruderschaft St. Pius X.“ (FSSPX) *Marcel Lefebvre*¹⁶ hat in Kreisen von „Traditionalisten“ sich dieser Widerstand zunehmend organisiert und vor allem gegen die Liturgiereform mit dem „Novus Ordo Missae“ von 1969, gegen die Lehre von der Kollegialität der Bischöfe, gegen das Dekret über den Ökumenismus („Unitatis redintegratio“) und die Erklärung über die Religionsfreiheit („Dignitatis humanae“), sowie seit dem Besuch Papst *Johannes Paul II.* in der römischen Synagoge (14. April 1986) und dem Friedensgebet der Religionen in Assisi (27. Oktober 1986) gegen den interreligiösen Dialog gerichtet. 1976 wurde Erzbischof *Lefebvre* von Papst *Paul VI.* „a divinis“ suspendiert, womit seine künftigen Priesterweihen unerlaubt waren. 1988 wurden er und die vier von ihm ohne päpstliche Erlaubnis am 30. Juni 1988 in Ecône geweihten Bischöfe per Dekret von Papst *Johannes Paul II.* exkommuniziert und die Weihehandlung als ein „schismatischer Akt“ bezeichnet. Es bildete sich mit vatikanischer Unterstützung die „Priesterbruderschaft St. Petrus“, die wie Erzbischof *Lefebvre* das im Konzil etwas vernachlässigte Bild des katholischen Priesters hochhält und die traditionelle („tridentinische“) Liturgie feiert, aber dabei die volle Gemeinschaft mit dem aktuellen Lehramt des Papstes bewahren will.

Wenn es wieder eine Einigung mit der immer noch über beachtlichen Zulauf verfügenden *Priesterbruderschaft St. Pius X.*¹⁷ und den ihr nahestehenden Konzilskritikern geben sollte, stellt sich die Frage, wieweit es dieser gestattet sein kann, eine fundamentale Kritik an den Beschlüssen des Zweiten Vatikanums beizubehalten, oder ob es nicht eine Art der „Unterwerfung“ geben muss, bis die ausgesprochenen Exkommunikationen aufgehoben werden können. Ist mittlerweile die Gründung *Lefebvres* nicht auch ein durchaus prophetischer Stachel im Fleisch einer durch Bürokratie und Selbstsäkularisierung oft gelähmten „Amtskirche“? Hat sie nicht der weiteren Existenz der tridentinischen Messliturgie und damit der lateinischen Tradition überhaupt nach dem Konzil ein Überleben gesichert? Unser Vorschlag wäre angesichts der großen Komplexität der Frage, den Kritikern wohl stilistisch und rhetorisch Grenzen ihrer Kritik aufzulegen,

⁹ Vgl. *K. Kard. Lehmann*, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil, in: *G. Wassilowsky* (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen (QD 207), Freiburg i. Br. 2004, 71–89.

¹⁰ Immer noch beherrscht das mit teilweise polemischen Einleitungen versehene „Kleine Konzilskompendium“ (hg. von *K. Rahner/H. Vorgrimler*) die Texteditionen auf dem Buchmarkt. Eine erfreuliche Neuaufarbeitung brachte die Edition von *W. Schmid* (Hg.), Das verschwiegene Konzil. Was das Zweite Vatikanische Konzil wirklich gelehrt hat, Kleinhain 1999. Vgl. nun aber die fünfbandige Ausgabe von deutsch-lateinischem Text und theologischen Kommentar von *P. Hünermann, B. Hilberath* (Hg.), Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (HThK Vat. II), Freiburg i. Br. 2004 ff.

¹¹ Dies wird vor allem aus deutschen Landen von ehemaligen (*H. Maier*) und gegenwärtigen (*H. J. Meyer*) Zdk-Präsidenten permanent moniert. Ohne ein römisch-zentrales Eingreifen würden deutsche Bischöfe immer noch die Tötung ungeborenen Lebens mit ermöglichen.

¹² Deutsche Übersetzung: *G. Alberigo – K. Wittstadt* (Hg.), Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils. 5 Bde., Mainz – Löwen 1997–2005. Eine Gegenposition vertritt *R. Amerio*, Iota Unum. Eine Studie über die Veränderungen in der katholischen Kirche im 20. Jahrhundert, Ruppichteroth 2000.

¹³ Einem ähnlichen zeithistorischen Manichäismus erlag *M. Heidegger* (1889–1976) mit vielen „Deutschen Christen“ bekanntlich 1933. Abstruse Verschwörungstheorien von „Sedisvakantisten“ (wie z. B. *J. Rothkranz*) sind natürlich genauso abzulehnen wie der Konzilstriumphalismus. Vgl. dagegen die kluge Abhandlung von *M. Adler*, Das allgemeine Recht auf Religionsfreiheit. Anmerkungen zu einem Buch von Johannes Rothkranz, St. Ottilien 1999.

¹⁴ Vgl. den wichtigen, das Alberigo-Projekt hinterfragenden Artikel des Herausgebers dieser Zeitschrift *D. Berger*, Wider die Veteranen-Sentimentalität. Zur Frage der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Die Neue Ordnung 58 (2004), 108–120.

¹⁵ Vgl. *T. Weiler*, Volk Gottes – Leib Christi. Die Ekklesiologie Joseph Ratzingers und ihr Einfluss auf das Zweite Vatikanische Konzil, Mainz 1997; *M. H. Heim*, Joseph Ratzinger – Kirchliche Existenz und existentielle Theologie. Ekklesiologische Grundlinien unter dem Anspruch von *Lumen gentium*. Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger (Bamberger Theologische Studien Bd. 22), 2. korrigierte und ergänzte Auflage Frankfurt a. M. 2005.

¹⁶ Vgl. zu ihm und seinem Umfeld *A. Schifferle*, Marcel Lefebvre – Ärgernis und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche. Geleitwort Mario von Galli, Kevelaer 1983. Sehr polemisch (vor allem gegen die Erklärung über die Religionsfreiheit) ist die spätere Konzilskritik des ehemaligen Missionsbischofs von Dakar: *M. Lefebvre*, Sie haben ihn entthront. Vom Liberalismus zur Apostasie. Die Tragödie des Konzils, Stuttgart 1988. Auf dieser Sprach- und Argumentationsebene ist eine Versöhnung oder Wiedereingliederung kaum leistbar. Man wird aber auch die Zeitbedingtheit und historische Herkunft („Action Française“) der Äußerungen des Erzbischofs gewichten müssen.

¹⁷ Deren Kritik am II. Vatikanum wurde jüngst in zwei harten und einseitigen, aber um eine gewisse Sachlichkeit bemühten Stellungnahmen zusammengefasst: Das Problem der Liturgiereform. Die Messe des II. Vaticanums und Pauls VI. Eine theologische und liturgische Studie, Stuttgart 2001; Vom Ökumenismus zur lautlosen Apostasie. 25 Jahre Pontifikat, Stuttgart 2004. Am 29. August 2005 gewährte Papst *Benedikt XVI.* der Leitung der FSSPX in Castel Gandolfo eine halbstündige Audienz.

gleichsam ein „*silentium obsequiosum*“¹⁸, nicht aber die volle inhaltliche Akzeptanz von Konzilstexten und ihren nachkonziliaren Umsetzungen zu erwarten. Das Zweite Vatikanum ist heute ein „point of reference“¹⁹ in der zweitausendjährigen Geschichte der Kirche und des Glaubens, aufgrund seiner besonderen zeitgeschichtlichen Situation als „Pastoralkonzil“ aber bei aller lehramtlichen Autorität keineswegs immun gegenüber berechtigter Kritik und zeitgeschichtlicher Relativierung. „*Counciliar correctness*“ ist kein Dienst am Uranliegen dieser Kirchenversammlung. Vor allem die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ ist in ihren humanwissenschaftlichen Akzentuierungen teilweise überholt²⁰. Religionsfreiheit (die vom der Lefebvre-Bewegung nahestehenden Mainzer Kirchenrechtler *Georg May* durchaus als mit der Tradition der Kirche vereinbar gesehen wird), Ökumenismus und interreligiöser Dialog bedürfen der rechten Ausgestaltung und Gewichtung innerhalb der Glaubenslehre. Sie sind nicht deren Kern oder Kriterium – das bleibt immer das Evangelium von der Offenbarung des dreieinigen Gottes in Christus und seinem Fortleben im Leib der einen Kirche (wie im Hl. Jahr 2000 von „*Dominus Jesus*“ präzisiert). Hier sollte auch die Fruchtbringende „relecture“ der zentralen dogmatischen Konstitutionen des Konzils über die Offenbarung („*Dei verbum*“) und die Kirche („*Lumen gentium*“) ansetzen und zu bleibenden Übereinstimmungen führen. Das neue *Kompendium* des „Katechismus der Katholischen Kirche“ von 2005 kommt in seiner Darlegung der kirchlichen Glaubenslehre sogar ohne besondere Konzilsbezüge aus und könnte jenseits der Differenzen die Grundlage für eine Versöhnung und Wiederannäherung bilden. Wenn es in der Liturgie vorerst noch nicht zu einer überzeugenden „Reform der Reform“ kommen kann, sollte in der Tat der Wunsch erfüllt werden, allen Pries-

tern die Wahl zwischen beiden lateinischen Riten (1962 oder 1969) freizustellen. Das übrig gebliebene Volk Gottes hätte dann („*participatio actuosa*“!) Gelegenheit, selbst „mit den Füßen abzustimmen“ und zu entscheiden, welche Form der Liturgie größere Anziehung und geistlichere Früchte zu vermitteln in der Lage ist. Beide Formen könnten sich so gegenseitig zu höherer Würde und Sammlung anspornen und die subjektivistischen Banalisierungen der Nachkonzilszeit überwinden. Das neue Pontifikat Papst *Benedikts XVI.* birgt in sich die Chance, von der ekklesiozentrischen Fixierung und sich gegenseitig exkommunizierenden innerkirchlichen Polarisierung der letzten Jahrzehnte loszukommen und sein Schwergewicht wirklich in der unverkürzten Christusverkündigung²¹ und seiner liturgischen Vergegenwärtigung zu finden. Die Kirche würde ihre lebendige Tradition in Theologie (besonders in der Vernunft und Glaube verbindenden Lehre des hl. *Thomas von Aquin*) und Liturgie wiederentdecken und damit den oft tragischen Versuchungen eines steril-hermetischen Sakristei-Traditionalismus ohne Außenwirkung oder einer geistlos-anpasserischen Selbstsäkularisierung entgehen. Sie könnte im guten Sinne ökumenisch „attraktiv“ werden und wieder Konversionen wecken: durch Übertritte und Identifikationen bedeutender Einzelner aus anderen Konfessionen und Religionen, aber auch als Bekehrung, Reform und Heiligung in ihrem eigenen Inneren. Die dann wachsende Gewissheit des Katholischen macht den souveränen und von liebevoller Achtung geprägten Umgang mit Andersdenkenden und Andersgläubigen (wie ihn die letzten Päpste vorgelebt haben) gerade möglich, lässt die Kirche mit und unter ihrem Herrn wirklich missionarisches „*Lumen gentium*“ sein, das „alle Menschen durch Seine helle Klarheit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint,“ (LG 1,1) erleuchtet.

*Anschrift des Autors: Pfr. Lic. theol. Stefan Hartmann
Bamberger Str. 10, 96173 Oberhaid*

¹⁸ Vgl. A. Kolping, Art. *Silentium obsequiosum*, in: LThK² IX, 754; H. Schwendenwein, Art. *Silentium obsequiosum*, in: LThK³ IX, 584.

¹⁹ Immer noch Orientierung bieten kann L. Scheffczyk, Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil, Siegburg 1993; Ders., Entschiedener Glaube – befreiende Wahrheit. Ein Gespräch über das Katholische und die Kirche mit Peter Christoph Düren, Buttenwiesen 2003.

²⁰ Vgl. H. U. v. Balthasar, Theodramatik III. Die Handlung, Einsiedeln 1980, 446–449.

²¹ Papst Benedikt XVI. – Joseph Ratzinger, Unterwegs zu Christus, Augsburg 2005. Vgl. auch P. G. Sottopietra, Wissen aus der Taufe. Die Aporien der neuzeitlichen Vernunft und der christliche Weg im Werk von Joseph Ratzinger (Eichstätter Studien NF 51), Regensburg 2003.

WOLFGANG B. LINDEMANN

Dienen die Konzilsdekrete über Ausbildung und Dienst der Priester dem Gemeindegewachstum?

Die Pastorsynode einer Diözese wie die, die der damalige Bischof Sarto und spätere Papst Pius X. 1888 für sein Bistum Mantua abhalten ließ, muss natürlich nach ihren pastoralen Ergebnissen beurteilt werden. Und ebenso wird normalerweise ein Pastoralkonzil – auch wenn es deren erst eines in der Kirchengeschichte gab – nach seinen pastoralen Früchten beurteilt werden müssen. Nun sind die in zeitlicher Folge auf das II. Vatikanum eingetretenen Zerstörungen derart extrem gravierend¹, dass bei Anwendung dieses Kriteriums das Urteil feststünde. Wer das Konzil trotzdem verteidigen will, muss dementsprechend entweder diese Destruktion leugnen.

Das ist grundsätzlich möglich, indem man die vorkonziliare Kirche schlechtredet (z. B. den Gläubigen Oberflächlichkeit oder Formalismus unterstellt) oder die nachkonziliare schönredet (z. B. die Gläubigen seien heute viel überzeugter als früher oder, konträr dazu, mit unbiblischen Theorien vom „anonymen Christen“ den Massenabfall verharmlost oder gar theologisch mit Relativismus und Allerlösungslehre für irrelevant erklärt).

hindert, die traditionellen Gemeinschaften, bei denen es Zulauf von Gläubigen und Berufungen gibt, in ihrer Arbeit massiv zu behindern. Das ist ein typisches Beispiel für eine französische nachkonziliare Diözese. In einer beliebigen Firma wäre die Direktion für 1/10 solcher Verluste bereits zehnmal geflogen – aber in der Kirche ist die Macht der häretischen Kirchenfunktionäre übergroß und sind die Gläubigen zu sehr auf einen übrigens theologisch falschen Gehorsam gedrillt, als dass diese Entwicklung gestoppt werden könnte.

¹ So die Diözese Nantes: bis 1960 jährlich hundert Neupriester, 1965 noch 17, jetzt seit Jahren nur 2-3, die Zahl der praktizierenden Gläubigen ist im selben Verhältnis gefallen. Von den 529 Priestern der Diözese sind 80% über 60 Jahre, man muss nicht sonderlich helle sein um sich ausrechnen zu können, wann es keine Diözese Nantes mehr geben wird, was Bischof Soubrier nicht

Oder es bietet sich als weitere theoretische Möglichkeit der „Konzilsrettung“ an, zwar nicht die Destruktion zu leugnen, aber sie nur als vorübergehend zu erklären, als Durchgangsstadium, an dem das oft „mystisch“ überhöhte Konzil (der Kairos göttlicher Offenbarung, der Wendepunkt der Kirchengeschichte, Beginn der dritten kirchengeschichtlichen Epoche, das neue Pfingsten ...) nicht Schuld sei, die wahren Früchte würden wir erst noch sehen, ja könnten wir noch gar nicht erfassen, denn ein Konzil könne erst nach Jahrhunderten beurteilt werden.

Alle 3 Strategien werden angewandt; meistens – trotz ihrer teilweisen Widersprüchlichkeit – in Kombination, sowohl von eloquenten professionellen Theologen wie von hohen und höchsten kirchlichen Leitern.

Dieser Artikel soll dagegen die Konzilsdekrete selber untersuchen: können sie aus *pastoraltheologischer* Sicht für die nachkonziliare Entwicklung (mit-)verantwortlich gemacht werden? Fördern oder hemmen sie das Gemeindegewachstum?

Es wird also im Folgenden nicht untersucht, ob die Konzilsdokumente zweideutig sind oder nicht, ob sie teilweise mit der überlieferten Lehre in Widerspruch stehen oder nicht, ob die Konzilsväter von einer kleinen heterodoxen Minderheit manipuliert wurden oder nicht – sondern es wird die Frage behandelt, ob die Konzilsdokumente selber (und nicht ihre Interpretation) aus *pastoraltheologischer* Sicht dem Gemeindeaufbau und -wachstum dienen.

Material und Methoden

Aus Ökonomisierungsgründen wird in dieser Arbeit nicht die ganze Papierflut der Konzilsdokumente analysiert, sondern primär das Dekret über die Ausbildung der Priester (*Optatum totius = OT*) vom 28. 10. 1965 und das Dekret über Dienst und Leben der Priester (*Presbyterorum ordinis = PO*) vom 7. 12. 1965, da die Priester als von Christus selber vorgesehene Gemeindeleiter offenbare Schlüsselpersonen für das Gemeindegewachstum sind. Herangezogen wird auch das Dekret über die Hirtenaufgaben der Bischöfe in der Kirche (*Christus Dominus = CD*), besonders Nr. 28–35 (Diözesankleriker und Ordensleute) sowie einige andere Konzilsaussagen z. B. in der Liturgiekonstitution *Sacrosanctum Concilium = SC*, ohne dass bei der Behandlung dieser übrigen Konzilstexte Vollständigkeit angestrebt wurde. Die Konzilstexte wurden im lateinischen Original sowie in der offiziellen deutschen Übersetzung eingesehen.²

² Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils. Authentische Textausgaben lateinisch – deutsch. Band VI. Herausgegeben vom Paulinus-Verlag Trier, 1966.

„Die große Synode, welche das Zweite Vatikanische Konzil war, ist also nicht wie eine Sternschnuppe, sondern als Teil einer Konstellation zu verstehen, zu der alle ökumenischen Konzile gehören. Das heißt: Das Zweite Vatikanische Konzil bedeutet nicht die Geburt einer gleichsam neuen Kirche, sondern weist den Weg zur Erneuerung in Treue, zur Anpassung der einen Kirche, die vor 2000 Jahren von Christus errichtet wurde.“

*Erzbischof Agostino Marchetto,
der Sekretär des Päpstlichen Rates für die Migranten*

In der US-amerikanischen bibeltreuen evangelischen Pastoraltheologie gibt es eine fast unüberschaubare Fülle an Gemeindegewachstums-Literatur. Es ist für uns Katholiken bitter, dass in allen diesen oft sehr interessanten Materialien regelmäßig Beispiele erfolgreicher Mission und Gemeindeaufbaus in Lateinamerika wiederkehren, wo die US-amerikanischen bibeltreuen Freikirchen seit dem Konzil ungeheure Erfolge erzielt haben³.

Die Church – growth⁴ Bewegung entwickelt sich in den USA etwa seit 1970; seitdem sind viele ihrer Bücher und Materialien über den Ozean gelangt; naturgemäß wurden vor allem die bedeutendsten Vertreter mit ihren wichtigsten Werken in die Sprachen der alten Welt übersetzt.

Konkret untersucht diese Arbeit, inwieweit die genannten Konzilsdekrete den Prinzipien entsprechen, die

1. Robert E. Logan in „Mehr als Gemeindegewachstum. Prinzipien und Aktionspläne zur Gemeindeentwicklung“⁵ sowie

2. Christian A. Schwarz in „Die natürliche Gemeindeentwicklung“⁶ als relevant für das Gemeindegewachstum empirisch begründet und biblisch abgesichert darlegen.

Es wird auch das Buch von C. Peter Wagner „Die Gaben des Geistes für den Gemeindeaufbau“⁷ herangezogen.

Des weiteren wird in toto auf ein größeres Corpus deutschsprachiger evangelikaler Gemeindeaufbau-Schriften zurückgegriffen, ohne dass diese *systematisch* mit den untersuchten Konzilsdekreten in Beziehung gesetzt würden. In erster Linie sind dabei die folgenden Produktionen des von Schwarz gegründeten „Institutes für Natürliche Gemeindeentwicklung“⁸ (früher „Ökumenisches Gemeinde-Institut) zu nennen:

Schwarz, Grundkurs Evangelisation. Leise werben für die Gute Nachricht, C & P Verlag 1993, 120pp

Schwarz & Berief-Schwarz, Grundkurs Evangelisation, Leiterhandbuch C & P Verlag 1994, 70pp

Logan & George, Das Geheimnis der Gemeindeleitung. Leiterschaftstraining für Pastoren und ihre wichtigsten Mitarbeiter, C & P-Verlag² 1995, 164 pp

Schwarz, Der Liebe-Lern-Prozess. Die Revolution der Herzen, C & P-Verlag⁶ 2003, 128 pp.

³ Sicher auch deswegen, weil sie den dortigen, oft in Armut und Perspektivlosigkeit lebenden Menschen zwar ein schlechteres Brot als die katholische Religion, aber doch immerhin nicht Steine statt Brot geben, wie es die modernen Priester tun in Form von historisch-kritischer Exegese mit Leugnung der Macht Jesu, Bewunderung des kubanischen Kommunismus und Sozialrevolution statt den Sakramenten in einer unverkürzten Liturgie, dem Rosenkranz und anderen bewährten Frömmigkeitsformen, um nur ein paar Beispiele zu geben, was sich mir theoretisch, aus Gesprächen und nach einem einmonatigen Brasilienbesuch darstellt. Bibeltreue Protestanten in Brasilien hängen riesige Schilder an ihre Kirchen „Jesus ist die Lösung für deine Alkoholabhängigkeit“ und bringen ihre neuen Adaptionen zu dezenter, die Keuschheit respektierender Kleidung, während etwa der Bischof der 3 Millionenstadt Curitiba Auftritte unbekleideter Tänzerinnen in der Kathedrale ausdrücklich autorisiert und seine Leute den Gläubigen erzählen, dass sowie alles nicht stimmt, was in der Bibel steht, Jesus vielleicht nur symbolisch oder im Glauben der Jünger auferstanden ist und jedenfalls nicht im Altarsakrament bei uns.

⁴ „Church“ ist zutreffend mit „Gemeinde“, nicht mit „Kirche“ zu übersetzen.

⁵ Vorwort von Pastor Marc Shaw, Aquila Verlag 1992, 283pp, ISBN 3-88066-030-1. US-Originalausgabe: Beyond Church Growth, Fleming H. Revell Company, Tarrytown, New York 10591 (1989) („Logan“).

⁶ C&P Verlag Emmelsbüll 1996 128 pp, ISBN 3-928093-48-7 („Schwarz“).

⁷ Mit einer Einführung von Christian A. Schwarz, Schriftenmissions-Verlag Neukirchen-Vluyn, 4. Auflage 1990, 160pp, ISBN 3-7958-2872-4. US-Originalausgabe: Your spiritual gifts can help your church grow, Regal Books Division, G/ L Publications, Glendale, California (1979) („Wagner“).

⁸ www.nge-deutschland.de.

Schalk, Leichter leben lernen. Die 6 Geheimnisse eines erfolgreichen Lebens nach Gottes Plan, C & P-Verlag 2003, 152 pp

Schwarz, Der Gabentest. So entdecken Sie Ihre Gaben, C & P-Verlag 1994, 160 pp.

Schwarz, Die 3 Farben deiner Gaben. Wie jeder Christ seine geistlichen Gaben entdecken und entfalten kann, C & P-Verlag 2001, 156 pp.

Schwarz & Berief-Schwarz, Das Gruppenleiter-Handbuch zu ‚Die 3 Farben deiner Gaben‘, C & P-Verlag 2004, 62 pp.

Schalk, Das Gabenberater-Handbuch zu ‚Die 3 Farben deiner Gaben‘, C & P-Verlag 2002, 44 pp.

Schalk & Haley, Das Prozess-Handbuch zu ‚Die 3 Farben deiner Gaben‘, C & P-Verlag

Diese Titelliste⁹ wird auch wiedergegeben, um einen Eindruck dieser Pastoraltheologie zu geben. Die Autoren hängen miteinander zusammen; Schwarz hat 3 Monate bei Wagner studiert, Logan dessen Erkenntnisse verwendet und zeitweise an der von Wagner mitbegründeten „Faculty of Church Growth“ des Fuller Theological Seminary in Pasadena/Kalifornien gelehrt sowie ein Büchlein in Schwarz’ C & P-Verlag¹⁰ herausgebracht.

Wagner war erst Pastor und dann kurz Leiter einer Missionsorganisation in Bolivien (unter Katholiken...), Logan sehr erfolgreicher Gemeindeaufbau-Pastor in Kalifornien: er gründete die „Community Baptist Church“, die es in 11 Jahren von Null auf 1200 Gottesdienstbesucher – von denen viele vorher keine Kirche betreten hatten – brachte zuzüglich 6 Tochtergemeinden. Beide gingen dann mit großem Erfolg in die akademische Pastoraltheologie, beide untersuchen systematisch schrumpfende, stagnierende und wachsende Gemeinden und sprechen jedes Jahr auf Fortbildungen zu hunderten Pastoren – Wagner hat sich zum führenden Kopf der US-Gemeindeaufbau-Bewegung entwickelt, Logan ist die Nummer 2. Schwarz hat keine persönliche Erfahrung als Pastor, geht aber ansonsten genauso vor. Ihre Erkenntnisse stammen aus der Praxis und sind für die Praxis bestimmt – es handelt sich um alles andere als graue Theorie oder Deskription des Status quo in einer säkular-sozialpsychologischen Terminologie, wie oft an offiziösen katholischen pastoraltheologischen Lehrstühlen hierzulande.

Eine ihrer Erkenntnisse ist, dass wachsende Gemeinden oft keine „theoretische“ Erklärung für ihr Wachstum haben. Sie haben eine bestimmte Theologie, einen bestimmten „Stil“, die Gemeindeleitung trifft bestimmte Entscheidungen – und sie wachsen. Intuitiv oder zufällig machen ihre Pastoren es richtig – und durch Vergleich mit anderen Gemeinden findet solche Pastoraltheologie heraus, was hier richtig bzw. da falsch gemacht wurde. Die Praxis ist die Großmutter der Theorie, mit dem Zwischenglied Erfahrung. Natürlich haben die Konzilsväter niemals die Erkenntnisse von Wagner, Logan oder Schwarz kennen können – Wagner begann ja erst in den 70er Jahren zu publizieren. Aber wachsende Gemeinden gab es immer schon und es könnte sein, dass die Konzilsväter „intuitiv“ oder aus ihrer pastoralen Erfahrung oder unter dem Einfluss professioneller Theologen – „Periti“ das richtige „getroffen“ haben – oder auch nicht. Eben dies soll untersucht werden: inwieweit solche universell gültigen

Gemeindegewachstumsprinzipien durch das Konzil erkannt, benannt und für die Pastoral empfohlen wurden.

Ich kenne keine vergleichbare Gemeindeaufbau-Literatur aus katholischer Autorenschaft, deswegen wird hier auf die evangelikalen Autoren zurückgegriffen. Zentrale Frage ist natürlich, inwieweit sich deren Ergebnisse auf die katholische Kirche übertragen lassen. Dazu mehr bei der Detailuntersuchung – aber es sei schon gesagt, dass eine solche Übertragbarkeit in weitem Umfang angenommen werden kann, auf die damit verbundenen theologischen Probleme wird unten kurz eingegangen.

In Frankreich tragen Therapieempfehlungen der zuständigen Institution ANAES¹¹ stets einen von A (höchster) bis D (niedrigster) reichenden „Gewissheitsgrad“. Analog dazu soll schon hier die „Gewissheit“ der Ergebnisse dieser Arbeit bewertet werden. Vor allem zwei Umstände schränken diese ein: zum einen wird an die katholische Kirche die Messlatte evangelikaler Pastoraltheologie angelegt. Es gibt zwar viele gute theoretische und empirische Argumente dafür, dass die Ergebnisse evangelikaler Gemeindegewachstums-Forschung auch unter Katholiken gültig sind – einige werden unten genannt – aber es ist doch festzuhalten, dass bisher keine Validierung an katholischen Gemeinden vorliegt¹².

Dies ist eine theoretische Arbeit verfasst von einem Autor, der niemals eine Gemeinde geleitet hat. Gemeindegewachstum ist weniger eine theoretische Wissenschaft als eine Kunst – ausgehend von Basisrichtlinien muss ein Gemeindeleiter täglich dutzende von Entscheidungen treffen und Handlungen ausüben, die alle gemeinsam über längere Zeiträume mit dazubeitragen werden, dass die Gemeinde wächst. Andererseits soll hier aber auch nicht ein einzelner Geistlicher kommentiert oder mit guten Ratschlägen versehen werden, sondern lediglich in einer Grobanalyse die Verwendung von Grundprinzipien des Gemeindegewachstum überprüft werden. Auch ein Nichtarzt kann grundsätzlich die Qualität von uns Ärzten beurteilen.

Schließlich wurden nicht alle Konzilsdokumente analysiert, sondern nur die für die Thematik am wichtigsten erscheinenden OT OP und Teile von CD und SC – wenn also nachstehend gelegentlich steht „das Konzil hat ...“ ist dies formal nicht völlig korrekt, selbst wenn die Durchsicht der anderen Dekrete, namentlich über Laienapostolat, Missionstätigkeit und die Kirche in der Welt von heute keine wesentlichen Änderungen erwarten ließen. Anbetracht des, wie sich zeigen wird, insgesamt negativen Urteils ist es aber doch vielleicht gut zu wissen, dass die Ergebnisse dieser Arbeit nur einen Gewissheitsgrad von maximal „B“, vielleicht sogar nur „C“ – um in der „Skala“ der ANAES zu bleiben – beanspruchen können.

Ergebnisse

In diesem Abschnitt werden wichtige Grundgedanken der genannten evangelikalen Pastoraltheologen kurz – zu kurz! – dargestellt und anschließend deren Vorkommen in den untersuchten Konzilsdokumenten überprüft.

Wagner, Logan und Schwarz: Glaube und Leitung

Nach Wagner muss der Pastor einer Gemeinde unbedingt nur zwei geistliche Begabungen haben: „Wenn 25 der in diesem

⁹ zur weiteren Information sind Titel- und Rückseiten einsehbar in der erweiterten Online-Version des Artikels unter www.wolfganglindemann.net „Aktuell“.

¹⁰ www.cundp.de Verlagsleiterin ist die Ehefrau von Schwarz.

¹¹ Agence nationale d'accréditation et d'évaluation en Santé.

¹² Autor hofft, eine solche baldmöglichst nachliefern zu können. Siehe auch die die erweiterte online-Version dieses Artikels unter www.wolfganglindemann.net „Aktuell“.

Buch behandelten 27 Gaben für einen erfolgreichen Gemeindeaufbau-Pfarrer nicht wichtig sind, dann müssen die verbleibenden zwei Geistesgaben, die er braucht, von großer Bedeutung sein. Es handelt sich dabei um die Gabe des Glaubens und die Gabe der Leitung. *Die Gabe des Glaubens ist eine besondere Fähigkeit, die Gott einigen Gliedern am Leib Christi gibt, die sie befähigt, mit einem außergewöhnlichen Maß an Zuversicht den Willen Gottes für die zukünftige Entwicklung der Arbeit zu erkennen.* Christen mit der Gabe des Glaubens sind gewöhnlich mehr an der Zukunft als an der Vergangenheit interessiert. Sie sind zielorientierte Menschen, die nicht vor Schwierigkeiten zurückschrecken, sondern immer das Potential sehen, das in einem Menschen oder einer Sache steckt, wie es in 1 Korinther 13, 2 heißt. Sie können wie Noah auf trockenem Grund eine Arche bauen, und lassen sich weder durch Kritik noch durch Spott von ihrer festen Erwartung abbringen, dass Gott die Flut kommen lassen wird. (...) Alle mir bekannten Pfarrer von großen, wachsenden Gemeinden haben diese Gabe. Manchmal werden sie „Visionäre“ oder „Innovatoren“ genannt. Sie sehen, wo Gott sie hinführen will, auch wenn sie noch keine Ahnung haben, auf welchem Weg sie dorthin gelangen werden“ (Wagner p. 97f.).

„Die Gabe des Glaubens lässt den Gemeindeaufbau-Pfarrer wissen, wohin er gehen soll. Die Gabe der Leitung lässt ihn wissen, wie er dorthin gelangt. *Die Gabe der Leitung ist eine besondere Fähigkeit, die Gott einigen Gliedern am Leib Christi gibt, die sie befähigt, in Übereinstimmung mit Gottes Absichten für die Zukunft seiner Gemeinde Ziele zu setzen und diese Ziele anderen so zu vermitteln, dass sie freiwillig und in Harmonie zusammenarbeiten, um zur Ehre Gottes diese Ziele zu erreichen.* Leiter brauchen Nachfolger. Wenn die Leiterschaft auf einer geistlichen Gabe beruht (im Gegensatz zu mancher gesetzlichen Macht), dann geschieht diese Nachfolge freiwillig. Obwohl umsichtige Leiter ihren Nachfolgern nie zu weit vorausgehen, gehen sie doch immer voran. Echte Leiter manipulieren andere Menschen nicht. Man hat Vertrauen zu ihnen, dass sie wissen, wohin sie gehen werden, und was der nächste Schritt ist. Die meisten Menschen sind auf solche Leiter angewiesen. Die besten Leiter sind solche, die entspannt an eine Sache herangehen. Sie wissen, was getan werden muss, und sie wissen auch, dass sie es nicht selber tun können. So entwickeln sie Begabungen auf dem Gebiet der Delegation. (...) Pfarrer von wachsenden Gemeinden sind eher „Rancher“ als „Hirten“: Auch Rancher achten darauf, dass ihre verschiedenen Herden die Betreuung bekommen, die sie benötigen. Aber sie veranlassen andere, dies zu tun. Sie selbst zeigen oft wenig persönliches Interesse für die Probleme des einzelnen Schafes. Pfarrer, die das Hirtenmodell bevorzugen, werden sich mit kleinen Gemeinden zufriedengeben müssen (...) Auf der anderen Seite haben Gemeinden mit Pfarrern, die dem Rancher-Modell entsprechen, sehr viel mehr Wachstumspotential. Aber Gott liebt beide, Hirten wie Rancher“ (Wagner p. 98f.).

„Ein solches System (Delegation von direkter Betreuung der Gemeindeglieder WL) funktioniert hervorragend in der „Gardon Grove Community Church“. Ihr Pfarrer, Robert Schuller, hat, wie die meisten Pfarrer von großen, wachsenden Gemeinden, nicht die Gabe des Hirtendienstes. Wenn er dazu neigen würde, schlaflose Nächte zu verbringen, weil er sich ständig um das persönliche und geistliche Wohlergehen von jedem einzelnen seiner 9000 aktiven Gemeindeglieder sorgen würde, wäre er wahrscheinlich längst in einer Gummizelle gelandet. Er hätte gar nicht mehr die Energie,

große Träume zu träumen, wie zum Beispiel vom Neubau einer größeren Kirche oder von neuen Fernsehproduktionen oder vom Aufbau eines professionellen Seelsorgedienstes oder von der Gründung neuer Gemeinden“ (Wagner p. 93).

Bei Logan und Schwarz ziehen sich diese beiden Grundprinzipien – *Leiterschaft* eines Pastors, der ein Gemeindeaufbau-Ziel, eine *Vision vorgibt und verfolgt* – durch ihre gesamten Bücher – fast auf jeder Seite fassbar. Schwerpunktmäßig widmet ihnen Schwarz 2 der 5 Buchkapitel, Logan 4 von 10.

Am Anfang des Opus Dei 1928 stand eine solche Vision des Gründers¹³ – deren auch „menschlicher Anteil“, zeigt sich schon daran, dass er noch 1930 schrieb „Nie wird es Frauen im Werk geben, nicht einmal im Scherz“¹⁴.

Bevor aber untersucht wird, ob diese Prinzipien in OT und PO vorkommen, einige Erläuterungen:

Mit „Glaube“ ist hier nicht die klassische Katechismusdefinition „alles für wahr halten, was die Kirche zu glauben vorlegt“ gemeint – obwohl mit Sicherheit Wagner, Logan und Schwarz eine Formel der Form „alles für wahr halten, was in der Bibel steht“ unterschreiben würden. Diese klassische Definition ist insoweit unglücklich, als sie implizit suggeriert, der katholische Glaube sei ein System abstrakter Lehrsätze ... und mehr nicht. Natürlich lässt sich der Glaube in solchen Lehrsätzen – griechisch Dogmata – ausdrücken, keine Frage. Aber der Glaube als solcher ist doch nicht nur ein theoretisch-intellektuelles Zustimmen, sondern notwendig eine Lebenshaltung oder -einstellung, *basierend* auf diesen Lehrsätzen. Zum Beispiel mag ein ansonsten nicht – praktizierender älterer Katholik auf Befragen antworten, er glaube, dass Jesus im Altarsakrament gegenwärtig ist – er hat das im vorkonziliaren Katechismusunterricht noch so gelernt und diese Meinung bewahrt. Aber die nächste Frage „machen Sie denn manchmal einen Besuch des Allerheiligsten in einer Kirche“ wird „echten“ von „falschem“ Glauben scheiden: antwortet er „Nein“, so handelt es sich hier offensichtlich zumindest nicht um die „Vollform“ des Glaubens. Die mir persönlich beste Definition von „Glaube“ ist daher die folgende: „Seine ganze Existenz auf Jesus Christus aufbauen, wie Ihn uns die katholische Kirche predigt“. Das beinhaltet das Für-wahr-Halten der Dogmen, aber legt den Akzent dort, wo ihn Wagner et al. auch legen: Im täglichen Leben immer wieder in Übereinstimmung mit Jesu Willen handeln und planen – auch gegen menschliche Evidenz. Für einen Laien ist es nicht trivial, möglichst täglich in der Messe eine Kniebeuge zu machen vor einem anscheinend normalen Stück Brot. Oder keine nichtehelichen Intimbeziehungen zu haben und deshalb sich als sozialer Außenseiter fühlen zu müssen. Das tun wir, weil wir Jesu Wort vertrauen, der uns dies lehrte (Und nicht weil es viele gute menschlich fassbare Gründe dafür gibt). Und analog soll ein Gemeindeaufbau-Pastor Jesus bitten, ihm eine „Vision“, eine „Zielvorstellung“ für die Gemeinde zu geben – und dann unbeirrbar an ihrer Verwirklichung arbeiten.

Weiterhin gebrauchen Wagner, Logan und Schwarz in extenso den Begriff „Geistesgabe“ oder „Gabe“, womit sie das Wort „Charisma“ übersetzen. Ich halte dieses Wort für einen der schwierigsten Termini des Neuen Testaments – er kann hier nicht hinreichend diskutiert werden. Hier stellt sich nur die Frage: Leitet der Heilige Geist häretische Gemeinden, die Katholiken „abwerben“, indem er deren

¹³ Peter Berglar, Opus Dei. Leben und Werk des Gründers Josemaría Escrivá, Otto Müller Verlag Salzburg 2. verbesserte Auflage 984 p. 60f.

¹⁴ Berglar ibidem p. 75.

Leitern „Charismen“ gibt? Das ist undenkbar – der Heilige Geist ist katholisch, auch wenn man sicher konzidieren kann, dass in Einzelfällen Akatholiken seiner besonderen Hilfe teilhaft werden können; wenn man sich erinnert, dass gerade heute auch die allermeisten Katholiken, Laien aber auch Kleriker, oft – aber nicht immer – schon aus Unwissenheit materielle Häretiker und in jedem Falle Sünder sind, verliert dieses Skandalon auch an Schärfe. Glücklicherweise unterscheiden die evangelikalen Autoren nicht sauber zwischen den „natürlichen“ und „übernatürlichen“ Anteilen der von ihnen beschriebenen „Geistesgaben“. Das ermöglicht es, zur Vereinfachung – und nur dazu – im folgenden anzunehmen, dass es sich nicht um eine übernatürliche, sondern um eine rein natürliche Begabung handelt, die lediglich für das Evangelium eingesetzt wird. Ich tituliere daher hier stets „geistliche Begabung“ wenn „Charisma“ gemeint ist, was übrigens eine „übernatürliche Komponente“ wenigstens nicht ausschließt¹⁵.

Wo OT und PO vom Glauben sprechen (namentlich OT 14 + 16), steht entweder die theoretische Theologie im Vordergrund, die Anwendung der Lehre der Kirche auf die Menschheitsprobleme (OT 16) sowie die Rettung, die durch den Glauben erfolgt (PO 4). Priester sollen nach PO 6 den Gläubigen helfen zu erkennen, was Gott von ihnen will – Formulierung und Kontext intendieren wohl mehr die moraltheologische Beratung oder das Finden der persönlichen Lebensberufung.

Einzelne Stellen wie OT 6 lassen dagegen einmal diese „Art“ von Glauben aufblitzen, die Wagner et al meinen: „Gott lässt es ja seiner Kirche nicht an Dienern fehlen, wenn man die Fähigen auswählt ...“: das Gründen der eigenen Existenz auf Jesus Christus gerade in den Entscheidungen des Alltags.

Auch PO 14 verlangt eigentlich dieses Leben mit Jesus Christus: aus den zahllosen möglichen Tätigkeiten sollen die Priester die auswählen, die Jesu Willen entsprechen, dabei geht es nicht um das Meiden der Sünde, sondern um die Wahl zwischen zwei an sich guten Handlungen, von denen aber nur eine ausgeführt werden kann. Kriterium dafür soll die Heilssendung der Kirche sein.

OT, PO und CD 28–35 unterscheiden nicht zwischen der Leitung versus Seelsorge im eigentlichen Sinne – Priester sollen z. B. nach OT 4 und 19 für beides kompetent sein; damit geraten Pfarrer rasch genau in die „Falle“, die nach Wagner in vielen Fällen weiteres Gemeindegewachstum verhindert.

Stellen, in denen ausdrücklich von Entwicklung eines Zieles, einer Vision für eine konkrete Gemeinde die Rede ist, fehlen in OT PO und CD 28–35.

Die Lektüre von OT 19 ist aufschlussreich, welche Tätigkeiten von einem Priester primär erwartet werden: Katechese und Predigt, Sakramentenspendung, leibliche und geistliche Barmherzigkeit sowie Seelenführung, dazu sollen sie nach OT 20 die pädagogischen, psychologischen und soziologischen Hilfsmittel gebrauchen.

Die Entwicklung einer Zielvorstellung für die gesamte ihnen anvertraute Gemeinde fehlt. Gemeinde wird nicht als ein Gesamtorganismus erfasst, der ungeheure Chancen für koordinierte Arbeit und Synergieeffekte bietet. Nicht das Leiten einer Gruppe, sondern der einzelne Gläubige ist im Blick der Konzilsdokumente. Mehr nicht.

Gemeindegewachstums-Prinzipien nach Robert E. Logan

1. Glaube und Gebet, die durch Vision beflügelt sind: „Wir mögen *Vision* definieren als ‚die Fähigkeit, Dinge zu sehen, die nicht sind‘. Zumindest Dinge, die – noch – nicht sind. (...) Wahre Vision entlässt uns eine Zeitlang aus der falschen Realität, die unser Alltagsleben zur Plage macht und ermöglicht uns einen Einblick in die Realität, die, aus Gottes rein realistischer Perspektive, bereits in Erfüllung gegangen ist. (...) Um eine Vision zu bekommen, sind unerlässlich: Gebet, das freisetzt, und Offensein für eine Not oder Gelegenheit. (...) Bete in der Autorität Jesu Christi, dass deine Augen geöffnet werden, um die Realität des Himmels durch die Vision, die Gott dir geben möchte, zu sehen! (...) Zum Dienst Jesu Christi gehört sein Erbarmen mit den verlorenen Schafen um ihn herum. (Zitat Mt 9, 36f. WL). Wie oft reißen wir den letzten Teil dieses Abschnitts aus seinem Zusammenhang und reden lediglich von der Notwendigkeit, für Arbeiter zu beten. Wir müssen für Arbeiter beten, aber es ist doch faszinierend, zu beachten, dass der eigentliche Auslöser für dieses Prinzip das Erbarmen war, das Jesus beim Anblick verlorener Menschen verspürte“ (Logan p. 29–33). „Eine Vision besteht aus zwei voneinander unabhängigen Bestandteilen: Glaube und Ausdauer. Das Alte Testament ist durchzogen von Beispielen, wie jede dieser Komponenten zur Erfüllung der Mission beitragen (z. B. Abraham oder die Eroberung Jericho’s nach 7-tägigem Umziehen der Stadt WL)“ (p. 37).

Nach OT 14 soll das ganze persönliche Leben der Priesterkandidaten auf den Glauben gegründet werden (ohne weitere Präzisierung). „Die Lösung der menschlichen Probleme im Lichte der Offenbarung suchen“ OT 16 meint aufgrund des Kontextes (Beschreibung der theologischen Studien) wohl die Probleme der Menschheit – nicht die des einzelnen Menschen, denen die Lösungen „in angepasster Weise mitzuteilen“ sind. Niemand kann ohne Glauben gerettet werden (PO 4), man „muss die ewige Wahrheit des Evangeliums auf die konkreten Lebensverhältnisse anwenden“ – insgesamt wird hier aber die allgemeine katechetische Ausbildung intendiert, nicht Glaube im Sinne des genannten Prinzips. Schon eher in PO 6 – die Priester sollen den Gläubigen helfen, zu erkennen, was in den wichtigen und den alltäglichen Ereignissen von der Sache her gefordert ist und was Gott von ihnen will. Die klarste Stelle in OT und PO bezüglich der zentralen Bedeutung von Glaube und Vision ist wohl noch PO 14: Angesichts der vielen Geschäfte und vielfältigen Probleme der Menschen können die Priester von zahlreichen Verpflichtungen überfordert werden, aber die Lebenseinheit bewahren „wenn sie in der Ausübung des Amtes dem Beispiel Christi des Herrn folgen, dessen Speise es war, den Willen dessen zu tun, der ihn gesandt hatte, um sein Werk zu vollenden. (...) Um die Einheit ihres Lebens auch konkret wahrzumachen, müssen sich die Priester all ihr Tun und Lassen vor Augen halten und prüfen, was Gottes Wille ist, ob und wie weit es nämlich mit den Richtlinien der Kirche für ihre Heilssendung übereinstimmt.“

Es ist nicht zu übersehen, dass OT und PO hier weit hinter dem zurückbleiben, was Logan vorsieht, sie erkennen damit dieses Prinzip bestenfalls ansatzweise.

2. Effektive pastorale Leiterschaft: „Als Sportsfreund erkenne ich, wie viele Ähnlichkeiten zwischen der Arbeit als Pastor und der als Trainer existieren. So wie der Trainer sein Team zum Sieg hin trainiert, genauso tut es der Pastor, um seine Gemeinde zum Blühen zu bringen“ (Logan p. 51). Nach Logan setzen erfolgreiche Trainer (und Pastoren!) herausfordernde, aber erreichbare Ziele, rekrutieren Athleten

¹⁵ Und betone noch einmal, dass mit dieser Vereinfachung das Wort „Charisma“ nicht erschöpfend ausgelegt ist.

für das Team, spornen das Team zur Bestleistung an und kultivieren den Teamgeist. Von den Gemeindegliedern erwartet Gott (z. B. Hebr 13, 17; 1 Thess 5, 12f.), dass sie ihren Leitern folgen (oder sich andere suchen) – und dass auch die Leiter sich höheren Leitern unterstellen, Logan denkt an eine Mentor- oder Supervisorbeziehung.

OT 4 wünscht die Ausbildung der Priester zu „wahren Seelenhirten“ (animarum pastores) nach dem Vorbild Christi des Lehrers, Priesters und Hirten. Sie sind nach OT 8 + 9 wiederum den Bischöfen und dem Papst unterstellt, PO 1 äußert sich ähnlich und sieht die zentrale Rolle des Priesters bei der Erneuerung der Kirche, während PO 2 die Mitarbeit aller Gläubigen ausführt, in der hierarchischen Ordnung. PO 7 und CD 28 wünschen, dass die vorgesetzten Bischöfe den Priestern Helfer und Ratgeber sind „im Dienst der Belehrung, der Heiligung und der Leitung des Gottesvolkes“, ebenso ältere Priester für jüngere. PO 9 spricht von der Verantwortung der Laien für die Priester, die über die bloße Gefolgschaft hinausgeht.

An der – auch funktional begründeten – Betonung der kirchlichen Hierarchie mangelt es nicht in OT, PO und CD. Allerdings haben diese Konzilsdekrete wieder schwerpunktmäßig den einzelnen Gläubigen oder Priester im Auge, der seinem jeweiligen Hirten untergeordnet sein soll. Dass eine Gemeinde eine Mehrzahl von Gläubigen ist und die Kunst der Leiterschaft eben ist, diese gemeinsam auf ein Ziel hinarbeiten zu lassen, fehlt. Damit bleibt bereits im Ansatz ein ungeheures Potential ungenutzt, das eine Gruppe von Christen aufgrund von Synergieeffekten entfalten könnte. Damit wird dieses Prinzip bestenfalls ansatzweise vom Konzil erkannt und empfohlen.

3. Eine Dienstphilosophie, die in das kulturelle Umfeld passt: „Den Heiden ein Heide‘ zu sein (nach 1 Kor 9, 19-23 WL) unterstreicht, wie wichtig es ist, den Menschen, die du zu erreichen suchst, *zuzuhören*. Welche Nöte quälen sie? Welche Barrieren halten sie davon ab, auf das Evangelium zu reagieren? (...) Das vorherrschende Ziel des unvoreingenommenen Zuhörens ist es, deine Zielgruppe kennenzulernen. Dabei hilft es, sich innerlich präzise die Person vorzustellen, die du erreichen willst. Bill Hybels nennt diese Versinnbildlichung den ‚Unerreichten Harry‘ (...). Weshalb geht er nicht in die Gemeinde? Unter welchen Umständen würde er kommen? Welche Art Predigtstil, welche Themen, welche Art Musik, welche Art Atmosphäre würde ihn anziehen? (...) Einer der größten Fehler, die du bei der Gemeindegründung machen kannst, ist die Einstellung, eine Gemeinde für jedermann zu sein. Keine Gemeinde kann es jedem recht machen. Jede erfolgreiche Gemeinde hat einer bestimmten Bevölkerungsschicht etwas Besonderes zu geben. (...) Alle möglichen Gemeinden werden benötigt, um alle möglichen Leute zu erreichen. (...) Behalte im Kopf, dass deine Erfolgchancen am größten sind, wenn kulturell dir ähnliche Leute den größten Teil deiner Zielgruppe ausmachen. Vielleicht hast du (...) die besondere Gabe, die Brücke zu einer kulturell anders gelagerten Gruppe zu schlagen. Aber die meisten von uns haben diese Gabe einfach nicht“ (Logan p. 86–88).

OT 1 lässt dieses Prinzip anklingen: Die große Verschiedenheit der Völker und Gebiete erlaubt nur die Aufstellung allgemeiner Normen für die Priesterausbildung, die örtlich und zeitlich anzupassen sind.

OT 9 unterstreicht die Gesinnung des Dienstes, OT 15 wünscht die Kenntnis zumal derjenigen philosophischen Forschungen, die beim eigenen Volk bedeutenderen Einfluss ausüben; die Alumnus sollen über die charakteristischen

Erscheinungen der heutigen Zeit gut Bescheid wissen und auf das Gespräch mit den Menschen ihrer Zeit entsprechend vorbereitet werden, die Irrtümer in ihren Wurzeln erkennen und wiederlegen. OT 16 wünscht auch eine Kenntnis der anderen Religionen, die in ihrem jeweiligen Gebiet verbreitet sind.

PO 3 und 10 formulieren auch Teile dieses Prinzips: die Priester sollen allen alles werden wie Paulus, die Lebensverhältnisse der Menschen sollen ihnen vertraut sein, sie sollen mit dem psychologischen und sozialen Charakter der Bevölkerung vertraut sein um wie Paulus allen alles zu werden. CD 30 wünscht die Kenntnis der Lebensverhältnisse der Menschen ihrer Pfarreien und erinnert, dass die Pfarrer alle Einwohner ihrer Gemeinde missionarisch erreichen sollen, gegebenenfalls mit Hilfe von Laien. PO 8 spricht von Priestern, die „sogar Handarbeit verrichten und damit selbst am Los der Arbeiter teilhaben“

Dieses Prinzip ist insgesamt nur im Ansatz vorhanden: die Kenntnis der Zielgruppe ist nach Logan nur der erste Schritt zur Formulierung von „Angeboten“, die eben diese Zielgruppe ansprechen. Inhaltliche, liturgische wie auch mehr karitative Angebote wie z. B. Seniorenmittagessen oder Säuglingspflegekurse für junge Mütter, je nachdem. Völlig fehlt, dass sich ein Priester oder eine Gemeinde eine bestimmte Zielgruppe setzt – obwohl es dafür in der Kirche immer schon Beispiele gab, z. B. Sprachgruppen – oder berufsständische Seelsorge.

„Arbeiterpriester“ erwerben natürlich eine genaue Kenntnis ihrer „Zielgruppe“, erfüllen aber nicht dieses Gemeindeaufbau-Prinzip, da diese Kenntnis nicht umgesetzt wird in entsprechende „Angebote“ für diese Zielgruppe. Der Arbeiterpriester steht am Fließband neben anderen Arbeitern, übernimmt vielleicht aufgrund seiner besseren Ausbildung rasch eine gewerkschaftliche Führungsposition – und fällt für den Gemeindeaufbau aus, was Gegenstand dieses Artikel ist, auch wenn damit die Frage des Arbeiterpriesters nicht erschöpfend behandelt ist (auch ein kontemplativer Priester-mönch trägt nicht direkt zum Gemeindegewachstum bei).

4. Verherrlichender und besinnlicher Lobpreis: Logan gibt Empfehlungen für die Gestaltung von Wortgottesdiensten, die er unter dem Obergriff „Lobpreis“ fasst. Solcher Lobpreis muss im Stil auf die Zielgruppe zugeschnitten sein, von einem Lobpreisteam mit den Merkmalen „suchende Haltung, demütiges Herz, offensichtliche Gabe, treuer Geist, musikalische Fähigkeit-Rhythmusgefühl, klare Stimme“ während des Gottesdienstes getragen sein. Das Lobpreisteam ist in die Gottesdienst-Planung einzubeziehen, jeder Gottesdienst sollte geprobt werden und es muss immer wieder neu überprüft werden, ob er „ankommt“. Gibt es ein klar definiertes Thema jedes Gottesdienstes, beziehen sich alle Elemente auf das Thema, sind die Übergänge weich? Stellt der Lobpreis Gott in die Mitte, und ist er auf die Bibel begründet sowie auf aktive Teilnehmer ausgerichtet? Sind Feier und Besinnlichkeit gut ausgewogen? Diese – und weitere – Fragen soll der Pastor bei der Planung berücksichtigen.

Es ist klar, dass sich zumal für traditionsverbundene Katholiken diese Thematik anders darstellt – das Heilige Messopfer ist ja auch viel mehr als nur menschlich gemachter Gottesdienst.

Dieses Prinzip wird in den Konzilsdokumenten vielfach erwähnt: OT4, OT 8 „in der aktiven Teilnahme an den heiligen Geheimnissen der Kirche, vor allem in der Eucharistie und im Stundengebet“, in OP 2, PO 5, dort auch „in Lobgesängen und geisterfüllten Liedern dem Herrn in ihren Herzen zu singen“.

Das Konzil hat damit insgesamt dieses Gemeindeaufbau-Prinzip erkannt und empfohlen.

Auch wenn SC 34 dagegen in diesem Kontext abstrus erscheint: „Die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein“. Abgesehen davon, dass solche „Rationalisierung“ unbiblisch ist – siehe die Vorschriften zum Schmuck des Heiligtums und zur Priesterweihe in 2 Mos 25–31 und die Opfervorschriften 3 Mos 1–17 + 24: für Gott das Schönste und Beste und keine „Einfachheit“, die auch dann unangemessen bleibt, wenn sie plötzlich als „edel“ bezeichnet wird –, ist sie wirklich nicht mit den auf Logan p. 95–117 dargelegten Lobpreis-Erfahrungen Logan's zur Deckung zu bringen.

5. Umfassende Jüngerschaftsausbildung: Nach Logan verlangt Gemeindeaufbau mehr als nur physische Anwesenheit im Sonntagsgottesdienst. Die Christen sollen sich zu Mitarbeit in der Gemeinde verpflichten, ihre geistlichen Begabungen entdecken und einsetzen, in allen Bereichen ihres Lebens wachsen, wovon die katechetische Ausbildung nur ein Teilbereich ist.

OT 2 wünscht „eine immer höhere Bildung der Christgläubigen in Predigt und Katechese“, mit eifrigem Gebet und christlicher Buße. OT 8 wünscht umfassende Ausbildung: Frömmigkeit, stark werden in den Tugenden, Eifer alle Menschen für Christus zu gewinnen, auch OT 10 und 11 sprechen von zu erlangender menschlicher Reife, PO 3 geht in dieselbe Richtung, PO 6 sieht den Priester als Erzieher im Glauben zu christlicher Reife.

Auch dieses Prinzip wurde offenbar vom Konzil erkannt und empfohlen.

6. Ausbau eines Netzwerkes von Zellen: möglichst jedes Gemeindeglied soll einem Hauskreis von 5 bis maximal 15 Personen angehören, die von einem Laienleiter geleitet werden und in denen alle Aspekte gemeindlichen Lebens intensiv und persönlich gelebt werden: Gebet und Lobpreis, gegenseitige Hilfe, Austausch, geselliges Beisammensein und auch katechetische Fortbildung sowie sogar Neuevangelisierung (z. B. durch Einladung von Nichtchristen zu Zelltreffen). Der Pastor – oder bei großen Gemeinden ein zwischengeschalteter Leiter – koordiniert diese Hauskreisarbeit, gibt allgemeine Richtlinien, wählt Leiter aus und hilft bei Schwierigkeiten. Die Zellen sollen zwar alle ähnliche Ziele erfüllen, dürfen jedoch so verschieden sein wie ihre Mitglieder. Sie vermehren sich durch Teilung, wobei der bisherige Co-Leiter neuer Leiter wird.

OT 6 formuliert eine Form dieses Prinzips: „... soll man die Alumnen in passender Weise in kleinere Gruppen aufteilen, um so die Ausbildung der einzelnen persönlicher gestalten zu können.“ PO 6 wünscht, dass die Priester die Jugend, die Eheleute und Eltern in Freundeskreisen versammeln, „damit sie einander helfen, ihr oft schweres Leben leichter und vollkommener christlich zu meistern“. PO 8 sieht dasselbe für die Priester untereinander vor: gemeinsame Stärkung und Erholung, Förderung gemeinsamen Lebens in Zusammenwohnen oder zumindest häufigem und regelmäßigem Zusammenkommen, besonders für Priester, die in die Mission gehen (PO 10).

Dieses Prinzip wurde vom Konzil erkannt, wenn auch, was die Laien und die Gemeindeglieder angeht, nicht vollständig. Es wird nicht gesagt, dass alle oder der Großteil der Gemeindeglieder in solche „Zellen“ integriert werden sollen, es wird suggeriert, der Priester sei deren direkter Leiter, was solche Zellen de facto wegen Arbeitsüberlastung praktisch unmög-

lich machen würde (400 Gottesdienstbesucher zu 60% in Hauskreise zu 10 Personen aufgeteilt, die sich zweiwöchentlich treffen, ergäbe dass der Gemeindepriester jeden Tag abends zugleich 2 Kreise leiten müsste)¹⁶. Dies macht deutlich, wie wichtig das folgende Prinzip ist:

7. Aufspüren und Entwickeln von Leitern: Der Pastor soll Verantwortliche für alle gemeindlichen Dienste finden und ihnen beim Erlernen der jeweiligen Aufgabe helfen: Evangelisation, Lobpreisteam, Hauskreise, Krankenbesuchsteam ... und vieles mehr verlangt nicht nur Sachkompetenz, sondern immer zuerst Begeisterung für Jesus Christus, was auf verschiedenste Weise vermittelt werden kann.

OT 2 wünscht, dass sich alle Glieder der Gemeinde und besonders Verantwortungsträger – auch Laien – um die Förderung von Berufungen bemühen. Implizit beinhaltet OT 11 – die Alumnen sollen allmählich lernen, mit den Laien zusammenzuarbeiten – dies (Zusammenarbeit heißt übertragen von Verantwortung und damit mittelbar Übergabe von Leitung an Laien), freilich nicht ausdrücklich. Deutlicher dagegen in PO 9: Zusammenarbeit mit Laien, deren Erfahrung und Zuständigkeit anerkennen. „Ebenso sollen sie vertrauensvoll den Laien Ämter zum Dienst in der Kirche anvertrauen, ihnen Freiheit und Raum zum Handeln lassen, ja sie sogar in kluger Weise dazu ermuntern, auch von sich aus Aufgaben in Angriff zu nehmen“, analog CD 30. PO 11 legt Bischöfen, Priestern, Eltern und Lehrern das Wecken und Fördern von Berufungen ans Herz.

Dieses Prinzip ist ansatzweise vorhanden. Alle Laien sollen geistliche Berufungen fördern – aber Leitungsaufgaben sind nicht darauf beschränkt, wie das Konzil ja selber weiß. Man kann das „ermuntern, Aufgaben in Angriff zu nehmen“ als „Aufspüren und Entwickeln von Leitern verstehen – aber es fehlt die nötige Klarheit.

8. Mobilisieren von Gläubigen gemäß ihrer geistlichen Gaben: Gemeindeglieder sollen zuerst entdecken, auf welchen Gebieten sie Gott begabt hat (orientiert an den 4 biblischen „Gabenlisten“ in Röm 12, 1 Kor 12, Eph 4, 1 Petr 4) und anschließend ihre Tätigkeit im gemeindlichen Dienst entsprechend finden. Es sei besser, eine Tätigkeit unausgefüllt zu lassen, als dass sie jemand z. B. aus „Pflichtbewusstsein“ übernimmt, der für sie nicht begabt ist.

OT 2 spricht von „Gaben“ (dotes), die den Priesterkandidaten von Gott verliehen würden, allerdings infolge des „tatkraftigen Zusammenwirken des ganzen Gottesvolkes zur Förderung der Berufungen“, was insofern mit Logan's Sicht harmonisiert werden könnte, als er davon ausgeht, dass nur Christen geistliche Begabungen haben und sie diese normalerweise unter Mithilfe der Gemeinde entdecken werden, diese also oberflächlich betrachtet mitkausal ist. Nach OT 6 sollen nur „geeignete“ Kandidaten zur Weihe zugelassen werden – man kann das als entsprechend „geistlich begabte“ verstehen.

Nach OP 6 sollen die Priester die Gläubigen anleiten, mit der Gnadengabe, die jeder empfangen hat, einander zu dienen. Ebenso OP 8 „die vielfältigen Charismen der Laien, schlichte wie bedeutendere, mit Glaubenssinn aufspüren, freudig anerkennen und mit Sorgfalt hegen.“

Auch wenn OT und OP nicht die – sehr schwierige, aber glücklicherweise auch zunächst praktisch wenig relevante – Frage nach dem Verhältnis „übernatürlich“ versus „natürlich“ bei „Gaben“ oder „Charismen“ klären, so erkennen und emp-

¹⁶ 400*0.60 = 240; 240:10 = 24, ergibt bei zweiwöchentlichem Rhythmus pro Woche 12 Kreise, die sich treffen.

fehlen doch OT und OP dieses Prinzip vollständig. Gläubige sollen einen Dienst entsprechend ihrer geistlichen Begabung übernehmen – und Priester sollen Ihnen helfen, diese zu finden. Was leider wieder fehlt, ist der Bezug auf die Gemeinde als „Organismus“, in der diese für das geistliche Gemeinwohl einzusetzen sind und deren immenses Potential wieder nicht erfasst wird.

9. Angemessene und produktive Planung: „Setze Ziele, die Ausdruck des Glaubens sind (...) wie Gott deine Kirche (i. S. von Gemeinde WL) haben möchte und wohin sie sich nach Gottes Willen innerhalb der nächsten drei bis fünf Jahre entwickeln soll. Beschreibe die Art von Menschen, die deine Gemeinde erreichen kann, die Bedürfnisse, die gedeckt werden können, und das Wachstum, das stattfinden wird. (...) Woran erkennst du, ob deine Gemeinde effektiv ist? (...) Wie werden die vorgegebenen Ziele erreicht? (...) Ist das Modell, das dir vorschwebt, realistisch und erreichbar?“ (Logan p. 237f.). Die große Vision muss über konkrete Ziele in detaillierte Planung umgesetzt werden.

Nach OT 2 soll die Förderung von Berufen methodisch und systematisch geplant werden, unter Verwendung aller „geeigneten“ psychologischen und soziologischen Instrumente. Finanzielle Aspekte der Planung visieren PO 17 und PO 20.

Dieses Prinzip wird von OT und PO de facto nicht erkannt – Berufungsförderung und Finanzen sind wirklich ein insgesamt zu unbedeutender Teilbereich gegenüber dem, was eigentlich für Logan Gemeindeleitung ausmacht: Ziele wären „nächstes Jahr machen 30% unserer Gläubigen Ignatianische Exerzitien“ „werden 40% in einen Hauskreis integriert“ „kennen 60% ihre geistliche Begabung und übernehmen die Hälfte davon einen entsprechenden gemeindlichen Dienst“ das ist hundertfach mehr als nur das ins Auge fallende Minimum „Geld“ und „Neupriester“.

10. Gemeinden gründen, die sich vervielfachen: Eine Gemeinde soll immer jetzt über die Gründung einer Tochtergemeinde nachdenken – nicht erst nächstes Jahr; vielleicht ausgenommen ganz junge (jünger als 12 Monate) oder wirklich dreiviertel tote Gemeinden. Neue Gemeinden haben mehr Dynamik als bestehende und sind meistens kleiner – zwei Gründe, weswegen sie leichter Menschen anziehen. Neue Gemeinden unterscheiden sich immer wenigstens ein bißchen von der Muttergemeinde und ziehen auch damit andere Menschen an. Heranreifende Christen können in neuen Gemeinden Verantwortung übernehmen auf Stellen, die in der Muttergemeinde schon besetzt sind.

In OT 2 ist zwar nicht von Gemeindegründung die Rede, aber es heißt immerhin „das Werk der Berufsförderung soll großzügig die Grenzen der Diözesen, der Völker, der Ordensfamilien und der Riten überschreiten und (...) jenen Gegenden Hilfe bringen, in denen Arbeiter (...) besonders dringend benötigt werden. Ebenso PO 10: die Priester sind für den Dienst an der ganzen Menschheit bestimmt und sollen auch dorthin gehen, wo man ihrer bedarf. In- und Exkardinierung sollen dementsprechend erleichtert, auch andere Formen als die klassische Territorialpfarrei genutzt werden. CD 32 erwähnt als Kriterium für die Gründung oder Schließung von Gemeinden das Heil der Seelen.

Dieses Prinzip wurde vom Konzil nur sehr teilweise erfasst und empfohlen. Man mag einwenden, dies sei bei überkonziliarem 80% Messbesuch aufgrund fehlenden Bedürfnisses in katholischen Gegenden auch nicht zu erwarten – jein: Abgesehen davon, dass auch damals die meisten Katholiken nicht in „praktizierenden“ Regionen lebten, geht es hier vor

allem darum, dass das Konzil die missionarische Anziehungskraft neuer und – nach Prinzip 3 – an verschiedene Zielgruppen gerichteter Gemeinden nicht erkannt hat. Selbst in einem 1000-Einwohner-Dorf ist Platz für drei solche „spezialisierte“ Gemeinden mit jeweils einem Leitungspriester statt einer großen mit drei Priestern. Das muss nicht immer die formale kanonische Errichtung neuer Pfarreien sein, sondern kann dynamisch-pragmatisch durch Untergemeindebildung mit Pfarrvikaren oder abgeordneten Kaplänen geschehen, in größeren Städten auch durch Kategorialseelorge und das wird von PO immerhin konzidiert¹⁷.

Gemeindegewachstums-Prinzipien nach Christian A. Schwarz

Vereinfacht gesagt, identifiziert Schwarz 8 „Qualitätsmerkmale“ von Gemeinden: je höher die „Qualität“ einer Gemeinde in jedem dieser 8 Bereiche ist, desto wahrscheinlicher ist es, dass sie Wachstum erfahren wird, sofern kein Merkmal ganz gering ist – wenn alle diese Merkmale einen bestimmten, recht hohen aber realistisch erreichbaren „Wert“ übersteigen, kann man mit an Sicherheit grenzender Wahrscheinlichkeit davon ausgehen, dass diese Gemeinde wachsen wird. Schwarz legt großen Wert darauf, dass Gemeindegewachstum – Menschen finden zu Jesus – nicht menschlich gemacht wird: menschliche Tätigkeit stellt nur die *Voraussetzungen* bereit, analog wie ein Bauer durch seine Arbeit nur die *Voraussetzungen* für das Wachstum der Pflanzen schafft, das – in der Biologie mittelbar – von Gott dem Schöpfer kommt. In den zahllosen Gleichnissen Jesu, die mit Bildern aus der Landwirtschaft geistliche Wirklichkeiten beschreiben¹⁸, sieht Schwarz die theologische Begründung seines Modells. Er hat diese Erkenntnisse – welche „Qualitätsmerkmale“ relevant sind – zunächst empirisch in einer großen Studie an 1000 Gemeinden in 32 Ländern entdeckt und mittlerweile an nach seinen Angaben weiteren 24000 Gemeinden bestätigt gefunden. Die Qualität wird Fragebogen – basiert computerunterstützt evaluiert. Die 8 Qualitätsmerkmale sind:

1. Bevollmächtigende Leitung meint „Leiter wachsender Gemeinden konzentrieren ihre Arbeit darauf, andere Christen zum Dienst zu befähigen. (...) Sie befähigen, unterstützen, motivieren, begleiten die einzelnen, damit sie zu dem werden, was Gott mit ihnen vorhat“ (Schwarz p. 22).

Über die Leiterschaft des Priesters vergleiche vorigen Abschnitt unter 2. „Bevollmächtigend“ erscheint in PO 9 und CD 30: Priester sollen Laien Verantwortungen anvertrauen und ihnen Handlungsfreiheit geben. Ansatzweise wurde dieses Prinzip also vom Konzil erkannt und empfohlen.

2. Gabenorientierte Mitarbeiterschaft: „... beruht auf der Einsicht: Gott hat selbst bestimmt, welche Christen nach seinem Plan welche Dienste am besten wahrnehmen sollten. Die Aufgabe der Gemeindeleitung ist es lediglich, den Gemeindegliedern dabei zu helfen, ihre gottgegebenen Gaben ausfindig zu machen und einen Dienst zu finden, der zu diesen Gaben passt“ (Schwarz p. 24)¹⁹.

¹⁷ der Pfarrer von Ars begann etwa seine Laufbahn als ein solcher eigenverantwortlicher Kaplan eines kleinen abgelegenen Dorfes das erst, als man seine Versetzung befürchtete, auf Bitten des Bürgermeisters Pfarrei wurde.

¹⁸ Das Gleichnis vom vierfachen Acker Mt 13, 1–9 + 18–23. Die nachts wachsende Saat Mk 4, 26–29. Das Senfkorn Mt 13, 31f. Der Baum und seine Früchte Mt 12, 33, Mt 7, 15–20. Die Lilien auf dem Felde Mt 6, 28f. Das Unkraut auf dem Felde Mt 13, 24–30 + 36–43. Ernte und Arbeiter Mt 9, 36–38. Der Sauerteig 13, 33.

¹⁹ näheres zu dem „wie“ des Erkennens der eigenen geistlichen Gaben unter www.wolfganglindemann.net/html/gabentest.html.

Dieses Prinzip wurde in OT und PO erkannt; näheres siehe vorigen Abschnitt unter 8.

3. Leidenschaftliche Spiritualität: „Leben die Christen ihren Glauben mit Hingabe, mit Elan, mit Feuer, mit Begeisterung? Weil sich an dieser Stelle, quer durch alle Frömmigkeitsrichtungen, zwischen wachsenden und schrumpfenden Gemeinden signifikante Unterschiede zeigten, nannten wir das entsprechende Qualitätsmerkmal „leidenschaftliche Spiritualität“ (Schwarz p. 26).

PO 12 + 13 + 18 beschreibt diese „leidenschaftliche Spiritualität“, die der Priester – und mittelbar auch die Gläubigen – besitzen sollen, nach PO 16 + 17 soll sich dies beispielsweise an der freudigen Bejahung des Zölibats und einer materiell bescheidenen Lebensführung äußern.

Dieses Prinzip wurde mithin vom Konzil erkannt und empfohlen.

4. Zweckmäßige Strukturen: „Wer sich auf diesen Ansatz eingelassen hat, überprüft gemeindliche Strukturen fortwährend daraufhin, inwieweit sie einer immer besseren Selbstorganisation des Organismus Gemeinde dienen. Was diesem Anspruch nicht gerecht wird (etwa entmündigende Leitungsstrukturen, unangemessene Gottesdienstzeiten, demotivierende Finanzkonzepte), wird geändert bzw. abgeschafft. (...) Eines von 15 dieser Unterprinzipien, aus denen sich das Qualitätsmerkmal ‚Zweckmäßige Strukturen‘ zusammensetzt, ist das „Bereichsleiter-Prinzip (...) Ich habe diesen Punkt zur Illustration ausgewählt, weil er mir als besonders typisch für das erscheint, worum es bei diesem Qualitätsmerkmal insgesamt geht: die Schaffung von Strukturen, die eine fortwährende Multiplikation der Arbeit ermöglichen. Leiter sind nicht nur dazu da zu leiten, sondern weitere Leiter hervorbringen“ (Schwarz p. 28f.).

PO 17 wünscht eine sachgerechte Verwaltung der Kirchengüter, gegebenenfalls auch durch kompetente Laien. PO 20 will Benefiziumseinkünfte an das ausgeübte Amt und dessen geistlichen Zweck binden. Weitere Anweisungen zur Finanzverwaltung gibt PO 21. CD 31 + 32 will die Errichtung und Besetzung der Pfarreien unabhängig von seelsorgsfremden Einflüssen machen, CD 34 +35 will die Integration der Ordensleute in die Diözesen und namentlich deren seelorgliche Zielsetzungen verbessern.

Ansatzweise erkennt und empfiehlt das Konzil dieses Prinzip – es fehlt die systematische Anwendung auf alle Bereiche des gemeindlichen Lebens, nicht nur bei den Finanzen (bei denen dies natürlich besonders leicht ist).

5. Inspirierender Gottesdienst: „Das Wort ‚inspirierend‘ bedarf der Erläuterung. Es versteht sich im wörtlichen Sinne von *inspiratio* und meint eine Inspiriertheit, die von Gottes Geist kommt. Allerdings hat der Heilige Geist, wo er wirklich wirkt (und nicht nur als wirksam postuliert wird), konkrete Auswirkungen auf die Form der Gottesdienstgestaltung und natürlich auf die wahrnehmbare Atmosphäre. Es ist das übereinstimmende Urteil der Besucher solcher Veranstaltungen, dass der Gottesdienstbesuch „Spaß macht“! (...) Wo Gottesdienste inspirierend gefeiert werden, lässt sich beobachten, dass sie scheinbar ‚von selbst‘ die Menschen anziehen“ (Schwarz p. 31).

Zu diesem Prinzip in OT und PO siehe auch vorigen Abschnitt unter 4. Dieses Prinzip wurde vom Konzil erkannt – auch wenn andere Aussagen ausgerechnet in der Liturgiekonstitution dem widersprechen:

„Sie (die Riten WL) seien der Fassungskraft der Gläubigen angepasst und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen“ (SC 34). Sehr interessant sind diesbezügliche

Erkenntnisse Schwarz: „Viele Christen sind überzeugt, ein primär auf kirchenferne Besucher ausgerichteter Gottesdienst („seeker service“), wie er zum Beispiel von der Willow Creek Community Church (deren Pastor der oben genannte Bill Hybels ist WL) und etlichen von ihr inspirierten Gemeinden in allen Teilen der Welt so vorbildlich vorexerziert wird, sei ein Gemeindegewachstumsprinzip. Ich habe mit unzähligen Pastoren gesprochen, die gerade dabei sind, ihre eigenen Gottesdienste in einen „seeker service“ umzuformen, ohne sich ernstlich zu fragen, ob diese Form der Evangelisation – erwiesenermaßen eine von Tausenden unterschiedlichen guten Möglichkeiten – in ihrer Situation überhaupt angemessen ist. Sie gehen einfach davon aus, dass es sich beim „seeker service“ um ein allgemeingültiges Prinzip handle. Das ist es aber erwiesenermaßen nicht. Bei unserer Forschung wählten wir u. a. alle Gemeinden aus, die angaben, die Aussage, dass sich ihre Gottesdienste in erster Linie an Nichtchristen wenden, treffe „sehr stark“ zu. Ergebnis war, dass diese Aussage auf so gut wie keine Gemeindekategorie zutrifft, weder auf wachsende noch auf schrumpfende, weder auf qualitativ überdurchschnittliche noch unterdurchschnittlich entwickelte Gemeinden (...). Das heißt nicht, dass die genannten „seeker services“ nicht eine wunderbare Form von Evangelisation seien, über deren Nachahmung man sich ernsthaft Gedanken machen kann. Es heißt lediglich, dass sich hinter dieser Form kein Gemeindegewachstumsprinzip verbirgt. Wir können unsere Gottesdienste ganz auf Christen oder ganz auf Nichtchristen ausrichten, wir können sie in einer „kanaanäischen“ oder „säkularen“ Sprache feiern, wir können sie in liturgisch geordneter oder freier Form zelebrieren – all das ist für den Gemeindeaufbau nicht entscheidend. Entscheidend ist ein anderes Kriterium: Ist der Besuch des Gottesdienstes für die Besucher eine „inspirierende Erfahrung“ (...) Die Antworten auf die elf Fragen zum Thema Gottesdienst, die wir den Gemeinden vorlegten, wiesen alle in die gleiche Richtung“ (Schwarz p. 30f.).

Die evangelikalen Autoren sprechen hier lediglich über Wortgottesdienste, nicht über das wesentlich andere Heilige Messopfer. Das hindert nicht – es ist sogar zu empfehlen – für Nichtchristen spezielle solche Wortgottesdienste anzubieten – und genau das geschah ja im Grunde auch in der Alten Kirche, wenn Nichtchristen aufgrund der Arkandisziplin nach der Vormesse den Kirchenraum verließen. Völlig verfehlt ist SC 34 dagegen, weil es sehr effizient der Minderheit – und es wird immer eine Minderheit sein – der nach Heiligkeit strebenden Gläubigen die Möglichkeit zum geistlichen Wachstum nimmt. Ein liturgisch reicher Ritus, in dem eben nicht alles „verstehbar“ ist, gibt dazu Anlass, ganz abgesehen davon, dass er effizient erinnert, dass das Messopfer keinesfalls „verstehbar“ ist. Diese „Demokratisierung“ der Liturgie-Anpassung an die meist innerlich stark säkularisierte Mehrheit der Gläubigen – führt zu einer Nivellierung nach unten, wie so viele andere Erzeugnisse der Massenkultur auch, sei es McDonald beim Essen oder Soap-Operas im Fernsehen. Und gibt nicht die gewünschten Erfolge. Hier ist ein schönes Beispiel für die Widersprüchlichkeit der Konzilstexte.

6. Ganzheitliche Kleingruppen: „Die Erforschung des Gruppenlebens wachsender und schrumpfender Gemeinden in allen Teilen der Welt brachte nicht nur zum Vorschein, dass die fortwährende Multiplikation von Kleingruppen ein allgemeingültiges Gemeindegewachstumsprinzip ist, sondern gab uns gleichzeitig Aufschlüsse darüber, wie ein Kleingruppenleben aussehen sollte, das sich positiv auf Qualität und Wachstum einer Gemeinde auswirkt. Als entscheidender Fak-

tor stellte sich die ‚Ganzheitlichkeit‘ der Gruppen heraus. Das bedeutet: Hier wird nicht nur über Bibeltexte geredet, sondern hier werden geistliche Impulse und das alltägliche Leben der Christen fortwährend in Beziehung zueinander gesetzt. Die Teilnehmer solcher Gruppen haben die Möglichkeit, sich mit den Fragen, die sie wirklich bewegen, in die Gemeinschaft einzubringen (...) Wir konnten feststellen, dass es ein enormer Unterschied ist, ob z. B. die Gemeindeleitung über ‚Evangelisation‘ oder ‚liebvolle Beziehungen‘ oder ‚gabenorientierte Mitarbeiterschaft in ihren Gremien berät – oder ob jeder Christ, der in einer Kleingruppe integriert ist, durch einen Prozess geht, in dem er existentiell erleben kann, wie das, was sich mit diesen Begriffen verbindet, im Leben der Gruppe praktisch wird“ (Schwarz p. 32 f.).

Viele katholische überpfarrliche Bewegungen arbeiten mit diesem Prinzip – z. B. die Gemeinschaft Emmanuel oder, mit Einschränkungen, das Opus Dei. Idealerweise werden jedoch die Katholiken einer Ortsgemeinde neben der immer recht anonymen Sonntagsmesse in solche Hauskreise von etwa 10 Personen integriert.

Dieses Prinzip wird OT und PO grundsätzlich erkannt, siehe vorigen Abschnitt unter 6.

7. Bedürfnisorientierte Evangelisation: „Es kommt darauf an, zwischen Christen, denen Gott die Gabe der Evangelisation gegeben hat, und solchen, denen er andere Gaben gegeben hat, zu unterscheiden. (...) Bei einer unserer früheren Studien bestätigte sich exakt die von C. Peter Wagner vertretene These, dass dies für lediglich 10% der Christen gilt. (...) Schlüssel für den Gemeindeaufbau ist, dass die Gemeinde ihre evangelistischen Angebote ganz auf die Fragen und Bedürfnisse der Nichtchristen einstellt“ (Schwarz p. 34 f.).

Die entsprechenden Bedürfnisse sind – sehr wichtig – legitime, aber zunächst einmal „ungeistliche“ Bedürfnisse von Nichtchristen etwa nach Ausbildung oder Freizeitgestaltung (nichtlegitimes Bedürfnis wäre z. B. Ansehen gewaltverherrlichender Filme). Das Opus Dei arbeitet in seinen zahlreichen Ausbildungsstätten sehr nach diesem Prinzip: es eröffnet eine Hauswirtschaftsschule, ein Studentenheim oder eine Berufsschule in der nebenbei ein geistliches Angebot besteht. Historisch ist ein klassisches Beispiel die Evangelisierung Europas durch die Klöster: Stätten höherer Kultur, mit einer Schule versehen, zogen sie von alleine die noch heidnische Umgebung an, Kinder wurden ihnen von oft noch heidnischen Eltern zur Erziehung – und Christianisierung – anvertraut ... Persönlich verwende ich dieses Prinzip auf meiner evangelistisch ausgerichteten Homepage: dort werden gratis Informationen aller Art für eine berufliche Zukunft als Arzt in Frankreich für frustrierte deutsche Kollegen (mein „unerreichter Harry“ s. o.) geboten ... und *nebenbei* von Jesus Christus gesprochen.

CD 30 wünscht, dass jede Gemeinde auch in ihrer Umgebung missionarisch tätig sei: „Zudem sei die Seelsorge immer von missionarischem Geist beseelt, so dass sie sich in gehöriger Weise auf alle, die in der Pfarrei wohnen, erstreckt. Wenn aber die Pfarrer gewisse Personengruppen nicht erreichen können, sollen sie andere, auch Laien, zu Hilfe rufen“. Es wird keine direkte Verbindung zur Evangelisation gezogen, aber die Priester sollen nach PO 3 + 10 sowie CD 30 die Lebensverhältnisse der in ihren Pfarreien lebenden Menschen kennen und wie Paulus „allen alles werden“.

Dieses Prinzip wird vom Konzil de facto nicht erkannt – der Wille zur Mission durch jede Ortsgemeinde ist da, auch der Wunsch, die Lebensverhältnisse der Menschen zu kennen: es fehlt der entscheidende Schritt, beides zu kombinieren.

8. Liebevolle Beziehungen: „Wachsende Gemeinden haben im Durchschnitt einen messbar höheren ‚Liebesquotienten‘ als stagnierende und schrumpfende. Um diesen ‚Liebesquotienten‘ zu erheben, fragten wir u. a. danach, wieviel Zeit die Gemeindeglieder außerhalb gemeindlicher Veranstaltungen mit anderen Christen verbringen ... wie oft sie sich untereinander zum Essen oder Kaffeetrinken einladen ... wie großzügig in der Gemeinde mit Komplimenten umgegangen wird ... inwieweit dem Pastor die persönlichen Probleme seiner Mitarbeiter bekannt sind ... wie viel in der Gemeinde gelacht wird, etc. (...) Glaubwürdig gelebte Liebe verleiht einer Gemeinde eine sehr viel größere – da gottgewirkte – Ausstrahlungskraft als evangelistische Programme, die ausschließlich auf verbale Mittel setzen. Menschen wollen nicht Vorträge über Liebe hören, sie wollen erleben, wie sich christliche Liebe konkret im Alltag auswirkt“ (Schwarz p. 36).

Dieses Gemeindeaufbau-Prinzip wird in OT und PO ständig bemüht – man könnte beinahe jeden zweiten Abschnitt als Beleg anführen (z. B. OT 5, 9, 19, PO 3, 8 + 9) ob es nun der Umgang der Priester untereinander, mit den Gläubigen oder der Gläubigen unter sich ist und man wird sicherlich voraussetzen können, dass OT und PO um die Anziehungskraft von Gemeinden mit solchen Beziehungen wissen.

Dieses Prinzip wird damit vom Konzil erkannt und empfohlen.

Diskussion

4 der 10 von Logan vorgelegten Gemeindeaufbau-Prinzipien erkannte und empfahl das Konzil: „Verherrlichender und besinnlicher Lobpreis“, „Umfassende Jüngerschaftsausbildung“, „Ausbau eines Netzwerkes von Zellen“, „Mobilisieren von Gläubigen gemäß ihrer geistlichen Gaben“.

4 weitere hat es ansatzweise (aber ungenügend!) erfasst: „Glaube und Gebet, die durch Vision beflügelt sind“, „Effektive pastorale Leiterschaft“, „Eine Dienstphilosophie, die in das kulturelle Umfeld passt“, „Aufspüren und Entwickeln von Leitern“

De facto nicht erkannt wurden: „Angemessene und produktive Planung“ und „Gemeinden gründen, die sich vervielfachen“.

Logan sagt nicht mit derselben Deutlichkeit wie Schwarz, dass alle 10 Gemeindeaufbau-Prinzipien vorhanden sein müssen, aber aus dem ganzen Aufbau seiner Argumentation, aus dem Gesamthalt seiner beiden verwendeten Schriften – sowie bei Verwendung des gesunden Menschenverstandes, der eventuell in der Wirtschaft oder im Sport die Augen offen gehalten hat – wird doch deutlich, dass alle seine 10 Prinzipien zu verwenden sind, wenn eine Gemeinde wachsen soll. Jedenfalls verwundert es nicht, dass bei Fehlen der Mehrheit dieser Prinzipien (nur 4 von 10 wurden im Konzil identifiziert) das erwünschte kirchliche Wachstum bei Anwendung der Konzilsdekrete ausblieb.

5 der 8 von Schwarz identifizierten Gemeindeaufbau-Prinzipien wurden vom Konzil erkannt und empfohlen: „Gabenorientierte Mitarbeiterschaft“, „Leidenschaftliche Spiritualität“, „Inspirierender Gottesdienst“, „Ganzheitliche Kleingruppen“, „Liebevolle Beziehungen“.

Ansatzweise (aber ungenügend!) erkannt wurde das Prinzip „Bevollmächtigende Leitung“, de facto nicht „Zweckmäßige Strukturen“ und „Bedürfnisorientierte Evangelisation“.

Nach den Erkenntnissen von Schwarz geschieht Gemeindegewachstum dann, wenn jedes der 8 Prinzipien mit einem „Minimalerfolg“ angewendet wird: keines darf fehlen, aber „Stärken“ in einem Bereich können durch „Schwächen“ in

einem anderen kompensiert werden. Da drei Prinzipien ungenügend erkannt wurden, ist es nicht verwunderlich, wenn unter Anwendung der Konzilsdekrete Gemeindegewachstum ausbleibt. Wie so viele Dinge (Automotoren, U-Boot-Jagd, lebende Zellen...) funktioniert Gemeindegewachstum eben nur, wenn alle Teilelemente vorhanden sind und wenigstens einigermaßen funktionieren.

Noch deutlicher wird dieser negative Befund, wenn die zentrale Insuffizienz betrachtet wird, die selbst den vom Konzil erkannten und empfohlenen Prinzipien anhaftet: es fehlt durchweg das Verständnis der Gemeinde als eines Organismus, der als ganzer zu behandeln und zu leiten ist. Erstes Ziel sind die Individuen – und dabei bleibt es im wesentlichen, auch wenn ausnahmsweise wie in PO 6 auch einmal von „kirchlicher Gemeinschaft“ und „Aufbau der christlichen Gemeinschaft“ die Rede ist. Es ist geradezu tragisch, dass selbst für so wichtige – und für das Gemeindegewachstum so immens fruchtbare – Prinzipien wie „Gabenorientierte Mitarbeiterschaft“ (Schwarz) bzw. „Mobilisieren von Gläubigen gemäß ihren geistlichen Gaben“, die vom Konzil voll erkannt wurden, der eigentlich winzige, aber entscheidende Schritt zur Verwendung in der Gemeinde nicht getan wurde. Und noch dass diese Verwendung von Priestern geplant und koordiniert werden muss, nicht irgendwie, sondern im Einklang mit einem Ziel: Priesterliche Aufgaben sind laut Konzil Katechese und Homiletik, Liturgie und Sakramentspendung, caritative Arbeit (leiblich wie geistig) und die Kunst der Seelenführung. Dazu noch Dialogfähigkeit. Und das war's. Dass es sich hier primär um (zugegeben: vom Priester zu beherrschende!) *Methoden* im Dienste einer *Vision*, einer *Zielvorstellung* handelt, ist außerhalb des Horizontes der betrachteten Dokumente. Und gerade dieses Prinzip „Glaube und Leitung im Sinne von Zielorientierung“ ist so elementar und zentral, dass es nicht nur bei Wagner ganz oben steht, sondern bei Logan und Schwarz im Grunde in jedem der Prinzipien fassbar ist: stets geht es darum, die Gemeinde als ganze wie deren Glieder so zu verändern, dass sie den einzelnen 10 bzw. 8 Prinzipien mehr entsprechen.

Diese Erörterung berücksichtigt nicht die historische Entwicklung; ob das Konzil gegenüber vorkonziliaren pastoraltheologischen Konzepten einen Fortschritt darstellt, wird nicht untersucht. Papst Pius X. beispielsweise „leistete“ sich Anweisungen, die aus der Sicht von Wagner, Logan und Schwarz als „K.O.-Kriterien“ gelten würden, z. B. untersagte er Priesteramtskandidaten Tageszeitungen zu lesen oder verbot Frauen das Singen im Kirchenchor. Damit trägt man nicht zum Gemeindeaufbau bei. Andererseits ist es bei einem Großunternehmen, das vor der Pleite steht, unwesentlich, ob die dafür verantwortlichen Strategiepapiere besser als die noch früheren sind – oder ob deren Autoren subjektiv richtig gehandelt haben. Dieser Artikel will zur Überwindung der Krise beitragen und nicht nur Geschichtswissenschaft sein. Und schon gar nicht wird behauptet, traditionell-katholische Gemeinschaften würden dies besser als das Konzil machen – dasselbe „Raster“ lässt sich auch an sie anlegen und sie werden nicht automatisch besser darstehen als das Konzil. Soll hier gegen alles und jeden zu Felde gezogen werden? Nein – wer würde so etwas auch tun wollen? Vielmehr ist es so, dass die Kritik aus den Verhältnissen selber kommt: aus der rapide voranschreitenden Entchristlichung unserer Umwelt. Eine Gemeinde erfüllt dann ihren Zweck, wenn sie qualitativ und quantitativ wächst. Wenn nicht, gilt es die Gründe zu finden, und das versucht diese Arbeit mit einer neuen Methodik. Die „Kritik“ kommt aus den Verhältnissen – diese Arbeit soll

dagegen konstruktiv sein und suchen, wie man es besser machen kann.

Festzuhalten ist auch, dass wesentliches Kennzeichen von OT und PO ihre „Offenheit“ ist. Die Dekrete wollen gerade nicht eine detaillierte Normierung von Priesterausbildung und -dienst geben und sie betonen wiederholt, dass neue Erkenntnisse aufzunehmen sind. Ausdrücklich als zu integrieren genannt werden zwar primär säkulare Fächer wie Psychologie und Soziologie – aber 1965 existierte nirgendwo auf der Welt eine Church Growth Bewegung wie sie seit den 70er Jahren namentlich von Wagner begründet wurde. PO 13 + 22 ermutigt neue Wege der Seelsorge, PO 19 fordert zu pastoraltheologischen Studien und Fortbildungen auf. Zwar hat die katholische Christenheit hier eine Entwicklung verschlafen, auch weil sie seitdem mit durch ebendasselbe Konzil ausgelösten massivsten inneren Problemen voll beschäftigt ist, aber andererseits kann man sicherlich sagen, dass die oben skizzierten evangelikalen Pastoraltheologien dem Konzil nicht entgegenstehen, sondern durchaus – abgesehen von der notwendigen „Katholisierung“ – als in seiner Intention begriffen werden können.

Ist die ganze Methodik dieser Arbeit – Ergebnisse evangelikaler Pastoraltheologie auf katholische Dokumente anzuwenden – nicht in sich verfehlt? Ich denke nicht, da in kleinerem Umfang in der praktischen Theologie eine solche Vorgehensweise immer schon üblich war, gutes Beispiel ist die Homiletik: Die sicherlich nicht des Modernismus verdächtige Pastoraltheologie von Schubert²⁰ verweist (p. XI, p. 82) auf das anglikanische Prediger – „Naturtalent“ Spurgeon. Die rhetorischen Schriften Cicero's hatten einen zentralen Platz in den Artes liberales der Universitäten des christlichen Mittelalters – und dass er Gladiatorenspiele veranstaltete, notorischer Ehebrecher war und offen als sein Lebensziel „Bekanntwerden“ = „Publicity“ angab, änderte daran nichts. Ein theologisches Problem stellt sich nur, wenn man nicht sauber genug zwischen menschlichem und göttlichem Anteil bei Evangelisation und Seelsorge unterscheidet. Die Bekehrung der Herzen durch den Heiligen Geist ist das eine, nicht von Menschen gemachte und das wussten begnadete katholische Missionare wie der Hl. Pfarrer von Ars oder der Hl. Ludwig Maria von Montfort nur zu gut. Andererseits aber wünscht Gott unsere Mitarbeit an Seinem Werk – und Er hat Gesetzmäßigkeiten in Seine Schöpfung gelegt, die wir erkennen und nutzen können, für mehr oder weniger edle Zwecke. Katholiken können von heidnischen oder evangelischen Autoren diese Gesetzmäßigkeiten lernen und damit den menschlichen Teil der Arbeit im Weinberg Gottes besser tun – mehr nicht (aber das ist doch schon eine ganze Menge!). Diese Arbeit wendet lediglich auf die gesamte Seelsorge an, was in dem Teilbereich „Homiletik“ der Pastoral immer schon Usus war: die Verwendung nichtkatholischer Autoren²¹. Das stellt natürlich diverse Probleme und schon gar nicht soll behauptet werden, die Schriften von Wagner, Logan und Schwarz – die alle in Nebensätzen handfeste Häresien enthalten – seien der Stein der Weisen, ist aber grundsätzlich möglich.

²⁰ Pastoraltheologie. Erster Teil Homiletik. von Dr. Franz Schubert, Professor der katholischen Theologie an der Universität in Breslau. Ulrich Mosers Verlag Graz und Leipzig 1934 (mit Imprimatur des Bischofs von Graz).

²¹ Der Altphilologe Studienrat Leutnant d.R. Enno Coltzau, Hankensbüttel bei Celle, erarbeitet z. B. in einer Dissertation welche der von der modernen Rhetorik identifizierten Stilmittel Augustinus in seinen Briefen verwendet – diese Thematik ist der vorliegenden genau analog.

Neben der Konzilsbeurteilung war aber auch Ziel, die bibeltreue evangelikale Pastoraltheologie vorzustellen – die von der „offiziellen“ auf die „unbiblischen Protestanten“ etwa der Landeskirchen (die selber in voller Auflösung sind) fixierten Ökumene nicht einmal wahrgenommenen wird – mit dem Impuls, sich der Krise mit diesen modernen Gegenmitteln zu stellen. Man kann es besser machen. Der Massenabfall ist weder schicksalhaft noch unabänderlich und das Heilmittel ist – neben der Entfernung häretischer Kirchenleiter – grundsätzlich sehr einfach: von den Gemeinden und

geistlichen Bewegungen lernen, die auch heute wachsen. Ich wäre glücklich, wenn zwar die Schlussfolgerungen über das Konzil völlig falsch wären, aber dieser Artikel eines *Amateurtheologen* zu einer katholischen Gemeindegewachstumsbewegung beitragen würde, aufgrund derer die Verlorenen zum Glauben an Jesus den Herrn kommen.

Anschrift des Autors: Wolfgang B. Lindemann
22, rue d'Anjou F – 44000 Nantes
eMail: LINDEWB9@AOL.COM

DAVID BERGER

Das Zweite Vatikanische Konzil und die Priesterausbildung

Die jüngsten Skandale haben die Diskussionen über die Ausrichtung der Seminarbildung der zukünftigen Weltpriester neu entfacht. Dabei zeigt sich freilich über alle Richtungen hin ein weitgehendes Desinteresse, das dem Konzilsdekret *De institutione sacerdotali* bzw. *Optatam totius* entgegengebracht wird, das nichtsdestotrotz als grundlegendes Rahmenrecht der Seminarbildung zu gelten hat. Diesem Desinteresse korreliert deutlich die Tatsache, dass selbst in der Fachliteratur zum Zweiten Vatikanischen Konzil das Dekret eine stiefmütterliche Behandlung erfährt.

Dieser Tendenz möchte Alois Greiler SM mit seiner Löwener theologischen Doktordissertation, die jetzt im Druck erschienen ist, entgegen wirken.

ALOIS GREILER: *Das Konzil und die Seminare. Die Ausbildung der Priester in der Dynamik des Zweiten Vatikanums. Mit einem Vorwort von Paul Augustin Kardinal Mayer OSB (Annuua Nuntia Lovaniensia, XLVIII), Peeters: Löwen – Paris – Dudley 2003, 386 S., ISBN 90-429-1313-4.*

Die Arbeit hat es sich zur Aufgabe gemacht, das Entstehen des Dekrets in konzilsgeschichtlicher Perspektive (Teil I: vor dem Konzil; Teil II: während des Konzils und Nachgeschichte) darzustellen. Auf der Basis dieser textgeschichtlichen Arbeit werden im Schlussteil (III) ein systematischer Kommentar und eine Würdigung angeschlossen.

Quellenlage

Bei seiner von dem Löwener Theologen Mathijs Lambergts betreuten Arbeit standen dem Maristenpater zahlreiche, bislang ungedruckte Quellen v. a. aus französischen, italienischen, belgischen und deutschen Archiven zur Verfügung. Hinzu kommen persönliche und schriftliche bzw. telefonische Kontakte mit Konzilsteilnehmern: So mit den Kardinälen Dezza und Stickler, mit den Msgrⁱ Arrigo Pintonello, Marius Paré, Giuseppe Baldanzo sowie Cipriano Vagaggini und Ralph M. Wiltgen, der auf dem Konzil journalistisch tätig war und seine Eindrücke später in seinem sehr bekannten, in viele Sprachen übersetzten Konzilsbuch „The Rhine flows into the Tiber“ festgehalten hat.¹ Allen voran stehen in diesem Zusammenhang aber die Aussagen von Erzbischof

Denis E. Hurley sowie von Kardinal Augustin Mayer OSB, dem damaligen Sekretär der zuständigen Kommission, der dem Buch auch ein lobendes Vorwort gewidmet hat.

Sehr viele der Mitglieder der zuständigen Konzilskommission haben sich zudem während und nach dem Konzil bereits in veröffentlichter Form zu dem Thema geäußert: So etwa bereits 1964 Bischof G. Carraro (Verona) in seiner die Debatte um das Dekret eröffnenden Konzilsrelatio, die einen Überblick über die Textgeschichte gab. Wie bei den anderen Aussagen auch besteht hier bei allen Vorteilen, die Augenzeugenaussagen mit sich bringen, freilich ein gewisses Problem: Richtig hat der protestantische Theologe Friedrich Wilhelm Graf bemerkt, dass die anfängliche Wahrnehmung des Konzils viel zu sehr mit den „lebensgeschichtlichen Erfahrungen bzw. Selbstdeutungen dieser Theologen“ verbunden ist, als dass man durch einzelne Aussagen ein annähernd objektives Bild des Geschehens gewinnen könne.² Dass diese Problematik von dem Verfasser in keiner Weise reflektiert wird, sei nur am Rande kritisch erwähnt.

Auch im engeren Sinne wissenschaftliche Darstellungen, die auf die Archive zurückgreifen, gibt es bereits, freilich nur in französischer Sprache³, was dem Verfasser die Darstellung der Genese des Konzilstextes, der der Sekundärliteratur als jener mit der „am wenigsten kompliziertesten Textgeschichte“ (J. Guyot) gilt, deutlich erleichtert hat.

Am Vorabend des Konzils

Das Konzil von Trient hatte auf die teilweise mangelhafte Ausbildung der zukünftigen Geistlichen mit Canon XVII seines Dekrets *Super reformatione* geantwortet und dadurch die Tradition des „tridentinischen Seminars“ eingeleitet. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts jedoch hatte sich der Konzilswille noch nicht flächendeckend durchgesetzt. Dies geschah erst mit dem Kirchenrecht von 1917. Dieser Schritt war eine angemessene und für alle verständliche Reaktion auf die vielen guten Früchte, die diese Form der Priesterausbildung über Jahrhunderte gezeitigt hatte. Dennoch zeigte sich bereits einige Jahrzehnte später, mit Vehemenz ab den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg eine gewisse Unzufriedenheit mit der traditionellen Seminarerziehung: Übertriebene, nicht mehr

¹ Freilich handelt es sich bei diesen persönlichen bzw. schriftlichen Kontakten häufig nur um einen einzigen Brief oder ein Telefonat, von deren Inhalt zwar Gebrauch gemacht wird, der aber praktisch nicht auf seine Zulässigkeit zu überprüfen ist: Cf. S. XXIII–XXIV. Auch dass sich Greiler häufig auf deutlich journalistisch vorgehende Autoren (besonders XAVIER RYNNE) stützt, wird man vom streng wissenschaftlichen Standpunkt kritisch hinterfragen dürfen.

² F. W. GRAF, *Die nachholende Selbstmodernisierung des Katholizismus?*, in: P. HÜNERMANN (Hrsg.), *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung*, Paderborn 1998, 52.

³ G. LEFEUVRE, *La vocation sacerdotale dans le second concile du Vatican*, Paris 1977; A. LAPLANTE, *La formation des prêtres*, Paris 1969.

zeitgemäße, zu wenig zur Selbstverantwortung erziehende Forderungen nach Disziplin auf der einen und Klagen über zunehmende Disziplinlosigkeit auf der anderen Seite beschäftigten die Verantwortlichen. Die „kleinen Seminare“, die ursprünglich als Vorstufe zu den eigentlichen Priesterseminaren gedacht waren und in den romanischen Ländern einen größeren Stellenwert als in Deutschland besaßen, hatten oft einen schlechten Ruf. Hinzu kam bereits in jener Zeit ein erschreckend großer Rückgang an Alumnus („Berufemangel“) in vielen Ländern: aktuell in Afrika und Lateinamerika, den damals allen Verantwortungsträgern vorliegenden Prognosen zufolge in den kommenden Jahrzehnten auch in Europa und Nordamerika. Besonders in der Schweiz und in Deutschland wurden Ende der 50er Jahre in Hinblick auf Autoritätsprobleme innerhalb der Seminare sowie der Seminare Rom gegenüber mehrere außerordentliche offizielle Visitationen durch die Seminarkongregation durchgeführt. Viele der Visitatoren werden wir später wieder als Mitarbeiter am Konzilsdekret finden: P. Mayer, die Bischöfe Keller und Schröffer u. a. Auch Rom leitete – neben der Gründung der päpstlichen Werke für Priester- und Ordensberufe sowie der Initiative der Fidei-Donum-Priester – erste Reformschritte im Hinblick auf den Erziehungsstil ein: So mit *Menti nostrae* (1950) und *Sedes Sapientiae* (1956) Pius’ XII.; achtete aber stets darauf, die Rechtgläubigkeit in der Ausbildung der zukünftigen Priester unbedingt zu gewährleisten (*Humani generis; Divino afflante spiritu*; Maßnahmen im Zusammenhang mit der *nouvelle théologie* etc.).

Es war also keineswegs so, dass am Vorabend des Konzils alles in bester Ordnung war und das Konzil dann alles „durcheinandergebracht“ und so den Priesterangel verursacht hätte, wie dies häufig von traditionalistisch orientierten Kritikern des Konzils vorgebracht wird. Vielmehr hatten sich zahlreiche Probleme seit längerer Zeit angestaut. In diesem Zusammenhang setzte Papst Johannes XXIII. seine ganze Hoffnung auf das von seinem Vorgänger bereits geplante, von ihm nun einberufene Konzil. Auf einem Kongress über die Berufungskrise zu Beginn des Konzils rief er den Teilnehmern zu: „Die Seminarien werden wie ein neuer Abendmahlssaal sein, bis zum letzten Platz gefüllt.“ (22)

Die vorbereitenden Kommissionen

Detailliert rekonstruiert der Verfasser die Arbeit der Antepreparatoria sowie der Commissio praeparatoria des Konzils: Hier spiegeln die aus aller Welt eingegangenen Vota exakt jene Probleme wieder, die im Zusammenhang der Seminarbildung oben dargestellt wurden. Daher werden auch die Aussagen Pius XII. zu den Fragen der Priesterausbildung in den Entwürfen für *Optatam totius* sehr häufig zitiert.

In der vorbereitenden Kommission sehen wir schließlich nicht jene monolithische Ausrichtung, wie sie sonst von der von Giuseppe Alberigo inspirierten Konzilsgeschichtsschreibung immer wieder an die Wand gemalt wird.⁴ Während die eine, v. a. aus Kurienmitgliedern (Seminarkongregation) bestehende Gruppe primär intellektualistisch orientiert ist und eine engere Bindung der philosophischen wie theologischen und spirituellen Ausbildung an die Lehre des hl. Thomas von Aquin und die Stimme des Lehramtes sowie eine stärkere Betonung der Einübung des Gehorsams und die Notwendigkeit sowohl der kleinen wie der großen Seminare pro-

pagierte, sorgte eine andere, eher pastoral und praktisch orientierte Gruppe für einen Gegenkurs: „In der Kommission gab es durchaus verschiedene Positionen. Die Berufung von Mayer als Sekretär und oftmals Verhandlungsführer, seine Wahl Dezzas als Hauptverfasser und die gute Zusammenarbeit mit aufgeschlossenen Relatoren sicherte einen offenen Kurs.“ (79) Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass Mayer etwa den nicht zur Kommission gehörenden Karl Rahner immer wieder „um Stellungnahmen bat“ (5). Dass Rahner einige Jahre später gegen seinen Mitbruder Dezza kirchenpolitisch Stimmung machte⁵, wird nicht erwähnt. Unabhängig von dieser erst später eingetretenen Polarisierung stellt sich die Frage: Teilte Mayer die Anschauungen des Verfassers, dessen Einschätzungen nicht selten von Kardinal Mayers Aussagen abhängig zu sein scheinen und der in diesem Zusammenhang urteilt, dass die Mitglieder für diese Kommission nicht richtig zusammengestellt waren, weil Kardinal König und dessen Inspirator Rahner in ihr nicht vertreten waren?

Dennoch räumt Greiler ein, dass der von der vorbereiteten Kommission erstellte Text eine *media via* zwischen starrem Beharren und „fast normenloser Beliebigkeit“ (Kard. Mayer) ging. Auch der niederländische Kardinal Alfrink, in dessen Heimat wenige Jahre später die Krise des Priestertums am nachhaltigsten ausbrechen wird, war mit dem erstellten Text zufrieden. Kardinal Mayer zufolge soll er gesagt haben: „Sie sind das Modernste, was wir in der Commissio centralis praeparatoria zu Gesicht bekamen.“

Das Dekret über die Priesterausbildung während des Konzilsverlaufs

Die erste Konzilssession war ganz unbestritten geprägt durch Johannes XXIII., der vom Verfasser zurecht als in „eher traditionellem Licht“ (139) stehend gezeichnet wird. Die Positionen, die sich in der ersten Sessio abzeichnen, spiegeln sich in deutlich abgemilderter Form auch in der Seminarkommission: „Die Kommission steht in Kontinuität zur Vorbereitungskommission (Sekretariat, Periti), obgleich durch mehr Bischöfe aus der Weltkirche (vor allem Hurley) der ‚römische‘ Kreis der Periti (die nicht alle traditionell eingestellt waren) ein größeres Gewicht erhielt.“ (140) Freilich muss man ganz klar sehen, dass es offensichtlich der Wille Johannes XXIII. war, die „traditionell eingestellte“ Gruppe zu stärken. So ernannte er solch wichtige Persönlichkeiten wie den römischen Thomisten Dino Staffa (1906–1977), der beste Verbindungen zur Kurie sowie zur Lateranuniversität hatte, die zu jener Zeit (unter der Führung von Msgr. Piolanti) in der ganzen Welt als Hort intransigentier Rechtgläubigkeit bekannt war⁶, zum Mitglied der Konzilskommission. Zum Präsidenten wurde vom Papst Kardinal Giuseppe Pizzardo (1877–1970) ernannt, der seit 1939 in hohen Kurienämtern (Präsident der Seminarkongregation) sowie durch seine weitreichende Argumentation gegen das französische Experiment der Arbeiterpriester große Verdienste erworben hatte.⁷

Aus den fünf von der Vorbereitenden Kommission eingezeichneten Schemata waren nun zwei Schemata, jenes über die

⁵ Cf. DAVID BERGER, *Paolo Dezza. Jesuit, Kardinal und Thomist (1901–1999)*, in: BBKL XVIII (2001) 348–350.

⁶ Cf. RUDOLF M. SCHMITZ, *Prälat Prof. Antonio Piolanti (1911–2001). Zu Ehren eines großen Vertreters der Römischen Schule*, in: *Doctor Angelicus* 2 (2002) 15–24.

⁷ Peinlich für eine wissenschaftliche Arbeit ist es, dass Verf. die Polemik der Gegner Pizzardos, die ihm unterstellten, er sei senil gewesen, einfach unbefragt übernimmt: 103.

⁴ Cf. *Revisionistische Geschichtsschreibung – Das „Alberigo-Projekt“ zur Geschichte des Vatikanum II*, in: *Theologisches* 29 (1999) 3–13.

Priesterausbildung sowie das Schulschema (später *Gravissimum educationis*), geworden. Sowohl der Alternativtext Hurlleys als auch der von den „traditionell gesinnten“ Mitgliedern entworfene Text „De obsequio“ entfielen. Wichtige Aspekte aus dem zweiten (wie etwa die Rolle der Lehre des hl. Thomas) wurden jedoch in den beiden übrig gebliebenen Schemata berücksichtigt. Dies führte dazu, dass das so entstandene Schema (3. Überarbeitung) zwar „Modifikationen des tridentinischen Modells erbrachte, aber nicht etwas ganz Neues“ (207). Überhaupt kann Greiler nachweisen, dass vom Ausgangstext bis hin zum schließlich promulgierten Dekret des Konzils eine große Kontinuität besteht: d. h. „der vielzitierte Bruch mit den vorbereitenden Texten trifft hier nicht zu.“ (357)

In seiner überarbeiteten Form wurde das Schema zu *Optatam totius* vom Papst 1962 approbiert, so dass die Kommission ohne ausdrückliche Weisung des Konzils daran keine Veränderungen mehr vornehmen konnte. Die folgenden Monate bis zum Ende der dritten Tagungsperiode waren für die Kommission, neben der anstehenden Arbeit durch die belastende Vorstellung geprägt, das Dekret könnte (aus Zeitgründen und um die Zahl der vom Konzil verabschiedeten Texte aus pastoralen Gründen zu reduzieren) ganz von der Tagesordnung des Konzils abgesetzt werden. Danach (Januar 1964) begnügte sich die Koordinierungskommission mit der Anweisung den Text so zu straffen, dass er aus einigen prägnanten Leitsätzen besteht.

In der dritten Tagungsperiode schließlich wurde das Schema ab dem 12. November 1964 in der Aula diskutiert. Eröffnet wurde die Debatte durch die bereits erwähnte Relatio des Bischofs von Verona, der die Entstehung und Grundabsichten des Textes referierte. Ausdrücklich hob er hervor, dass das Schema eine Synthese aus erhaltenswerter Tradition und nötigen Neuerungen darstellt, ohne freilich auf Einzelfragen einzugehen, die der postkonziliaren Arbeit v. a. der Bischöfe zu überlassen sein. Darauf hin äußerten sich insgesamt 32 Konzilsväter zu dem Schema. Dies zeigt bereits, dass das Thema nicht solch ein Interesse fand, wie die zuvor im Zusammenhang mit dem Kirchenschema diskutierten Themen, dass das Schema „im Schatten der großen Themen“ (259) stand. Ja bisweilen drängt sich sogar der Eindruck auf, dass es weniger um eine klare Identitätsstärkung des Priestertums ging, sondern vielmehr aus der Überzeugung heraus entstanden ist, die in einigen für den Text werbenden Interventionen angesprochen wurde und auch im Vorwort von *Optatam totius* anklingt: „die Priester werden zur Ausführung des Konzils wichtig sein, darum ist auch ihre Ausbildung wichtig.“ (260)

Insgesamt fällt auf, dass der Text „wohlwollender aufgenommen wurde als die anderen Kurzschemas“ (257). Dies lag mit Sicherheit auch daran, dass dieser in einer besonders auffälligen Weise die bislang eher zentralistische Ausrichtung der Gesetzgebung zur Priesterausbildung nun (auf einen Vorschlag Mayers hin) verstärkt in die Verantwortung der Ortskirchen bzw. der Bischöfe legte, was Greiler als die „wichtigste Änderung“ (259) bezeichnet. Insofern möchte der Konzilstext den Leitrahmen abgeben, dessen „Ausfüllung und Präzisierung ... ausdrücklich den ortskirchlichen Organen übertragen worden waren“ (Kard. Mayer, XV).

Nachdem sich der Papst die Frage des Zölibates für sich zur Entscheidung vorbehalten hatte und diese nicht in der Konzilsaula debattiert sehen wollte, scheinen die stärksten Kontroversen während jener drei Tage im Hinblick auf die Autorität des Aquinaten ausgeglichen worden zu sein. Dass

der Text den Aquinaten im Hinblick auf die theologischen Studien nur noch vorsichtig empfehle, im Zusammenhang mit der Philosophie nicht einmal mehr erwähne, löste bei Msgr. Staffa, aber auch dem Kardinal von Palermo, Ernesto Ruffini Entsetzen aus. Ruffini, 30 Jahre lang selbst Student und dann Professor an einem Seminar, dann 18 Jahre lang Sekretär der Seminarkongregation, rief in die Aula, in solch abfälliger Weise sei der Aquinate seit dem 13. Jahrhundert noch nie behandelt worden: „Non ita Doctorem Angelicum tractarunt octoginta fere Summi Pontifices, a saec. XIII. ad aetatem nostram.“ (239) Kardinal Léger dagegen brachte seine Freude zum Ausdruck, dass man sich von einer Exklusivität des Thomismus nun entgültig verabschiedet habe und konterte mit Blick auf Ruffini: „Vae homini unius libri! Vae Ecclesiae unius doctoris“.⁸ Dass eine solche plakative Argumentationsweise die Freunde des hl. Thomas erzürnen musste, ist leicht verständlich. Und so antwortete Kardinal Bacci, das Konzil solle nicht Léger folgen und versuchen sich über all die Päpste der letzten Jahrhunderte bis hin zu Johannes XXIII. und Paul VI. stellen, die den hl. Thomas immer wieder ausdrücklich als den „allgemeinen Lehrer“ empfohlen hätten. Ähnlich argumentierte Staffa, der zudem in Anlehnung an *Humani generis* Pius' XII. unterstrich: Die Prinzipien der thomistischen Philosophie sind nicht nur Ausdruck des gesunden Menschenverstandes und für alle Zeiten und Kulturen gültig, sie sind auch für das authentische Verständnis der Offenbarung sowie der Kirche als unfehlbarer Lehrerin unverzichtbar.⁹ Interessant ist, dass die Gruppe, die für die Autorität des Aquinaten sowie eine Ausbildung der Priesteramtskandidaten in enger Bindung an das Lehramt stritt, stets mit „Wahrheitsargumenten“ vorging, während die Kritik daran stets „von der pastoralen Seite der Ausbildung und den Erfordernissen der heutigen Zeit aus“ argumentierte. (254) Die Kunst, beide Momente zu vereinen, gelang offensichtlich keinem der Redner in der Aula so recht.

Am Ende der dritten Session fand der Text schließlich – unter Voraussetzung der Einarbeitung der geforderten Modi – die Zustimmung der Väter. Die Modi, Textrevisionen und die Vorbereitung der endgültigen Abstimmung in der nächsten Session waren Gegenstand der sechsten Vollversammlung der Arbeitsgruppe von April bis Mai 1965: Der Generalmagister der Dominikaner, P. Anicetus Fernandez, hatte in der Zwischenzeit thomistisch orientierte Konzilsväter aus aller Welt aufgefordert, Modi für eine größere und deutlichere Beachtung des hl. Thomas in dem Dekret einzureichen. Was auch geschehen war: 420 Väter brachten in Interventionen dieses Anliegen bei der Kommission vor. Innerhalb der Kommission machten sich nun vor allem Gelehrte wie Cornelio Fabro und Kardinal Browne für den Thomismus stark. Browne warnte zudem vor einer Protestantisierung der katholischen Theologie durch eine zu starke Betonung der Schrift in den Partien des Textes, die auf Vagaggini zurückgehen. Interessant ist, dass Mayer sich in dieser Phase wieder an äußerst umstrittene Theologen wandte und sie um Rat fragte: so etwa an Congar und Häring! (265) Dennoch hatten die Thomisten zumindest einen Teilerfolg: In der Philosophie

⁸ Es lässt sich fragen, inwieweit es für Kardinal Léger spricht, dass er ausgerechnet in M.-D. Chenu, der ja ohnehin noch im Groll gegen die Kurie lebte, einen Sympathisanten für diese Äußerungen fand: 255.

⁹ Die Enzyklika *Fides et ratio* argumentiert im Übrigen ähnlich und auch deshalb bleibt es unerfindlich, warum Greiler im Anschluss an die Vorstellung dieser Redebeiträge fortfährt: „Die restlichen Redner äußerten sich sachlich ...“ (241), was natürlich insinuiert, Staffa, Ruffini und Bacci hätten dies nicht getan.

wurde Thomas nicht ausdrücklich erwähnt, in der Theologie dagegen schon (Nr. 16). Aber auch der Hinweis in Nr. 15, der sagt, die philosophischen Disziplinen „sollen sich auf das stets gültige philosophische Erbe stützen“ (*innixi partimonio philosophico perenniter valido*), muss auch – vor dem Hintergrund der Diskussionen in der Kommission und in der Aula sowie unter Beachtung der Fußnote, die auf die eindeutigeren Aussagen Pius XII. in *Humani generis* hinweist – als deutlicher Hinweis auf den nach wie vor bestehenden Vorrang der thomistischen Philosophie gelesen werden. Dies wurde auch durch eine ausdrückliche Stellungnahme der Seminarkommission bestätigt: „Offiziell verlautbarte die Seminarkongregation am 20. Dezember [1965], Thomas und die *Philosophia perennis* seien gemeint.“ (298)¹⁰

Wichtig bleibt auch zu erwähnen, dass gegen die damals bereits aufkommenden Bestrebungen, das tridentinische Priesterseminar ganz abzuschaffen, Bischof Joseph Höffner die Kommission dazu bewegte, den vierten Artikel, der über die Ordnung der Priesterseminare handelt, mit der lapidaren Feststellung beginnen zu lassen: „Priesterseminare sind zur priesterlichen Ausbildung notwendig“. Und dies obwohl für diese Veränderung des Textes kein *modus* des Konzils vorlag.

Als der endgültige Text dann in der 4. Sitzungsperiode zur abschließenden Abstimmung stand, fand er – auch verglichen mit anderen Schemata – eine sehr große Zustimmung. Lediglich der erwähnte, ohne vorangehenden *modus* vorgenommene Einschub über die Notwendigkeit der Seminare sorgte für einen „gewaltigen Aufruhr“ (Kard. Mayer, XIV), was Paul VI. bewegte, über diesen Artikel noch einmal getrennt abstimmen zu lassen: Nur 88 entschieden sich dann dagegen, über 2000 Konzilsväter stimmten für die Beibehaltung der Ausbildung zukünftiger Priester in Seminarform: „Damit war die manchmal bis heute vorgebrachte Anklage einer gegen die Meinung der Konzilsväter eingebrachten Bestimmung überzeugend abgelehnt.“ (ebd.) Am 28. Oktober 1965 stimmte man dann endgültig in der siebten Sitzung des Konzils über das Schema ab und Papst Paul VI. promulgierte es als Beschluss des Konzils. Am 29. Juni 1966 trat *Optatum totius* in Kraft.

Was ist ein Priester eigentlich?

Noch 1964 hatte sich Bischof Höffner, der spätere Kardinal von Köln, zur Aussage hinreißen lassen, nach dem Konzil würden keine plötzlichen nachkonziliaren Entwicklungen stattfinden. Die Bestandsaufnahme, die Greiler für die Situation in den ersten fünf Jahren nach dem Konzil entwirft, modifiziert diese Aussage deutlich: Schon 1965 sprach Paul VI. von den Unsicherheiten, die sich bezüglich des Priestertums breit machten. Die Priesterseminare haben sich nicht gefüllt wie ein neuer Abendmahlssaal. Vielmehr überschlugen sich die Entwicklungen, so dass man schnell von einer Priesterkrise sprach. Der bereits vor dem Konzil abzusehende Priesterangel nahm nun dadurch, dass viele Priester ihr Amt aufgaben und kaum neue Männer das Studium aufnahmen, nicht geahnte Ausmaße an. Zahlreiche Priesterseminare wurden einfach aufgelöst, in den Niederlanden warfen die letzten Alumnen die alten Handbücher in die Grachten bevor sie das Seminar für immer verließen. Wo die Priesterseminare weiterbestanden, beklagte man vielerorts eine „Entgeistlichung der Priesterausbildung“ sowie die Verwandlung der Priesterseminare in „religiös getönte Studentenwohnheime“ (Kard. Mayer, XV). Hinzu kamen der Protest

¹⁰ Cf. auch: Seminarium 18 (1966) 65.

von Priestern gegen kirchliche Strukturen: besonders den Zölibat¹¹, die Sexualmoral der Kirche (zudem nach *Humanae vitae*) sowie gegen die Autorität Roms. Als Grund dieser Entwicklung sieht Greiler zunächst die Enttraditionalisierung und Individualisierung der Gesellschaft sowie die Entkirchlichung der gesamten Kultur. Diese Entwicklung wurde nach Kardinal Mayer mit dem Jahr 1968 zur Sturmflut einer Kulturrevolution, die auch über die Kirche hereinbrach (XV).

Ihren eigentlichen Explosionscharakter im Hinblick auf das Priestertum bekam die nachkonziliare Dramatik – nach Greiler – aber erst durch die Verschiebung der kirchlichen Koordinaten. Wenn diese auch erst nach dem Konzil geschah und „von den Vätern des Konzils nicht gutgeheißen und als Übertreibungen gedeutet worden sind“ (305), wenn sich *Optatum totius* auch grundsätzlich nicht als Traditionsbruch, sondern als Ausdruck der lebendigen Tradition der Kirche verstehen lässt, so glaubt doch Greiler die Auslösung dieser Verschiebungen hin zu einer schweren Identitätskrise des Priesters im Konzil selbst ansatzhaft gegeben: Das Konzil habe die Priesterfrage nicht grundsätzlich geklärt: Das Hauptinteresse des Konzils galt bezüglich der Stände den Bischöfen, Diakonen und Laien, die man als bisher zu sehr im Schatten stehend erkannte und deren Aufgaben man aufwerten wollte: „Im Endeffekt hat man vielleicht nicht bloß andere Stände der Kirche aufgewertet, sondern das Gesamtgefüge verändert und so unabsichtlich die Identität und Ausbildung der Priester verunsichert.“ (206) Theologisch seien die Priester in eine „vage Position zwischen den Bischöfen und den Laien“ (306) geschoben worden; trotz der Botschaftsfreudigkeit zum Ende des Konzils – eine „Botschaft an die Priester“ kam nie heraus: „Sie fanden sich mit der Frage nach ihrer Identität alleingelassen. Was ist ein Priester eigentlich?“ (306)¹²

Wie ist nun angesichts dieser schwer von der Hand zu weisenden Tatsache mit dem Konzilstext umzugehen? Greiler stellt sich diese Frage nicht wirklich, beschränkt sich am Ende seiner Arbeit darauf, unter Berufung auf Hans Küng den „Geist des Aggiornamento“ (376) zur Hilfe zu rufen. Aber wird dieser den Menschen wieder sagen, was ein Priester ist? Wohl kaum.

Was aus der Arbeit Greilers lernen?

Gefragt ist hier vielmehr ein Deuten auch dieses Konzilstextes „im Licht der Tradition“. Immer wieder hat Papst Johannes Paul II. auf die Unverzichtbarkeit dieser Rezeptionsregel hingewiesen.¹³ Kein Konzil ist der Nullpunkt der katholischen Kirche, sondern steht als ein Element in der Kette vieler zur Lehrtradition der Kirche gehörender Aussagen. Bereits das Konzil von Chalzedon hat diese Selbsteinordnung durch ausdrücklichen Rekurs auf das Nizänum sowie das Konstantinopolitanum, deren Lehrentscheidungen es aus-

¹¹ Im Anschluss an Hurley fragt Greiler: „Der Weltdienst trat [in *Gaudium et spes*] gleichberechtigt neben den Dienst des Priesters. Warum sollte ein junger Mann dann den Zölibat wählen?“ (308)

¹² Freilich muss sich der Autor auch fragen lassen, inwieweit er selbst an manchen Stellen (darunter auch seine an Hans Küng orientierten, abschließenden Vorschläge: 375–376) dieser Identitätskrise noch Vorschub leistet, wenn er etwa die Frage stellt: „... hat Jesus, der selbst Laie und nicht Priester war, bzw. die Urkirche, Priester im heutigen Sinne gewollt?“ (28). Der Leser hätte erwartet, dass sich zumindest Kardinal Mayer in seinem Vorwort von solchen Thesen distanzieret.

¹³ So zuletzt in seinem Apostolischen Schreiben *Novo millennio ineunte* vom 6. Januar 2001 bezüglich der Texte dieses Konzils: „Sie müssen auf sachgerechte Weise gelesen werden, damit sie aufgenommen und verarbeitet werden können als qualifizierte und Norm gebende Texte des Lehramtes innerhalb der Tradition der Kirche.“

drücklich bestätigte, und die Willensbekundung, diese organisch fortschreiben zu wollen, vorgenommen (DH 300–301). Dies ist beim Zweiten Vatikanum noch deutlicher als bei vielen anderen Konzilien der Fall, da es sich von Anfang an als Fortsetzung des wegen des deutsch-französischen Krieges vorzeitig abgebrochenen I. Vatikanums verstand.¹⁴ Von daher ist die Autorität einer Aussage umso höher anzusetzen, je klarer ihre Deckungseinheit mit der Tradition vom Konzil selbst (etwa durch die Zitation dogmatischer Aussagen vorangegangener Konzilien und Lehraussagen der Päpste) nachgewiesen wird oder nachzuweisen ist (vgl. etwa die Betonung der Rolle des hl. Thomas!). Insofern sind auch die Aussagen, die das Konzil zum Ordo bzw. den kirchlichen Ständen macht, als Ergänzungen zu den Aussagen der vorangegangenen Konzile, besonders des von Trients, das dem Priestertum verständlicherweise große Aufmerksamkeit schenkte, zu sehen.

Das bedeutet konkret, wie bereits angesprochen, für die von *Optatam totius* in unzureichender Weise beantwortete Frage, was ein Priester ist, die diesbezüglich reiche Lehrtradition der Kirche zu befragen. In geradezu vorbildlicher Weise macht dies, gestützt ebenso auf das Konzil von Trient wie das Zweite Vatikanum, die Kirchenväter und insbesondere den hl. Thomas der *Katechismus der Katholischen Kirche* (1536–1600): In kurzen, aber prägnanten Zügen zeichnet dieser ein Bild von Christus, der allein wahrer Priester ist, sein Hohepriestertum jedoch wird zu allererst durch das Amtspriestertum gegenwärtig gemacht (Nr. 1545¹⁵). So darf man sagen, dass der Priester kraft des Weihesakramentes „in der Person Christi des Hauptes“ handelt: „Durch die Priesterweihe dem Hohepriester angegliedert, besitzt er die Vollmacht, in der

¹⁴ JOSEPH KARD. RATZINGER, *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als communio*, Augsburg 2002, 107.

¹⁵ *Sacrificium Christi redemptivum est unicum, semel pro semper peractum. Et tamen ipsum in Sacrificio eucharistico Ecclesiae fit praesens. Idem dicendum est de unico Christi sacerdotio: illud praesens fit per sacerdotium ministeriale quin unitas sacerdotii minuatur Christi: «Et ideo solus Christus est verus Sacerdos, alii autem ministri Eius» (SANCTUS THOMAS AQUINAS, *Commentarium in epistolam ad Hebraeos*, c. 7, lect. 4.)*

Kraft und an Stelle der Person Christi selbst zu handeln (Pius XII., *Mediator Dei*)“ (Nr. 1548¹⁶). Der Priester repräsentiert unter den Gläubigen aber nicht nur Christus, sondern handelt auch – besonders beim hl. Opfer der Messe – im Namen der ganzen Kirche und repräsentiert so auch diese (Nr. 1552–1553¹⁷). Überhaupt findet das Priestertum, wie auch die dogmatische Konstitution *Lumen gentium* schön formuliert hat, seine vornehmste und eigentlichste Verwirklichung in der Feier des Messopfers (Nr. 1566¹⁸). Von daher macht die manchmal nach dem Konzil angezielte, die Konzilstexte isoliert von der großen Lehrtradition der Kirche lesende (zu Gunsten einer Aufwertung des Episkopates oder Diakonates angestrebte) Relativierung des Presbyterates wenig Sinn.

Schaut man diese grundlegenden Aussagen zusammen, ermöglichen sie als große Leitmotive eine authentische Antwort auf die Frage, was ein Priester ist. Und hat man dies verstanden, ist sozusagen das Wesentliche klar, werden andere Probleme, die in den letzten Monaten von der öffentlichen Meinung hochgespielt wurden¹⁹, deutlich relativiert und einer echten Lösung zugeführt.

¹⁶ *Idem itaque Sacerdos, Christus Iesus, cuius quidem sacram personam Eius administer gerit. Hic siquidem, ob consecrationem quam accepit sacerdotalem, Summo Sacerdoti assimilatur, ac potestate fruitur operandi virtute ac persona Ipsius Christi .*

¹⁷ *Sacerdotium ministeriale non solum habet munus repraesentandi Christum – Ecclesiae Caput – coram fidelium congregatione, agit etiam totius Ecclesiae nomine, cum Deo orationem praesentat Ecclesiae et maxime cum eucharisticum offert Sacrificium ... Quia sacerdotium ministeriale Christum repraesentat, potest Ecclesiam repraesentare.*

¹⁸ *«Suum vero munus sacrum maxime exercent in eucharistico cultu vel synaxi, qua in persona Christi agentes Eiusque mysterium proclamantes, vota fidelium sacrificio Capitis ipsorum coniungunt, et unicum sacrificium Novi Testamenti, Christi scilicet Sese Patri immaculatam hostiam semel offerentis, in Sacrificio Missae usque ad Adventum Domini repraesentant et applicant» (Lumen gentium, 28). Ex hoc unico sacrificio, totum eorum sacerdotale ministerium suam haurit vim.*

¹⁹ Cf. etwa den Kommentar von GUIDO HORST, *Der Müll, Krenn und der Tod*, in: Die Tagespost vom 17. Juli 2004, 2.

CHRISTOPH BLATH

„Einheit in versöhnter Verschiedenheit“? Überlegungen zu Wegen und Irrwegen des Ökumenismus

Seit dem Ende des II. Vatikanischen Konzils und dem Beginn des ökumenischen Aufbruchs in der katholischen Kirche sind nunmehr 40 Jahre vergangen – gewiss ein geeigneter Zeitpunkt für einige Überlegungen hinsichtlich des bisherigen Verlaufs, der gegenwärtigen Situation und der Perspektiven des Ökumenismus.

Hierbei den Blick auf die Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten in Deutschland zu richten, ist insofern gerechtfertigt, als das kirchliche Leben im „Stammland der Reformation“ seit vielen Jahren durch ökumenische Aktivitäten in einem Ausmaß, das anderswo nicht zu finden ist, bestimmt wird.

1. Zum Ökumenismusdekret des II. Vatikanischen Konzils

Das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* (UR) wurde von den Konzilsvätern am 21. November 1964 mit überwältigender Mehrheit angenommen.

„Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen“ sieht das Konzil als eine seiner wichtigsten Aufgaben an, denn die

Spaltung widerspreche „ganz offenbar dem Willen Christi“, sei „ein Ärgernis für die Welt und ein Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“¹.

Eine besondere Würdigung erfahren die Gemeinsamkeiten und Verbindungen, die es zwischen den Christen ungeachtet ihrer Konfessionszugehörigkeit bereits gibt: Diejenigen, die an Christus glauben und gültig getauft worden sind, stehen „in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche“ und werden als „Brüder im Herrn“ anerkannt². Eigens wird betont, „dass einige, ja sogar viele und bedeutende Elemente oder Güter, aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt, auch außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholischen Kirche existieren können: das geschriebene Wort Gottes, das Leben der Gnade, Glaube,

¹ UR 1.

² UR 3.

Hoffnung und Liebe und andere innere Gaben des Heiligen Geistes und sichtbare Elemente“³.

Es wird aber auch festgestellt, dass den getrennten Kirchen und Gemeinschaften „Mängel“ (*defectus*) anhaften, die „nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heils“ sind⁴, und nur durch die katholische Kirche, welche „mit dem ganzen Reichtum der von Gott offenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist“, der „Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel“ möglich ist⁵. Von den *getrennten Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften im Abendland* heißt es, dass es zwischen diesen und der katholischen Kirche „Unterschiede von großem Gewicht gibt, nicht nur in historischer, soziologischer, psychologischer und kultureller Beziehung, sondern vor allem in der Interpretation der offenbarten Wahrheit“⁶. Für die *Kirchlichen Gemeinschaften* gilt zudem, dass sie „vor allem wegen des Fehlens des Weihesakramentes die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit (substantia) des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“⁷.

Als konkrete Schritte auf dem Weg zur Einheit aller Christen werden genannt: die „Ausmerzungen aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen“⁸, der „Dialog“ zwecks besserer Kenntnis und gerechterer Würdigung der Lehre und des Lebens der jeweils anderen Seite⁹, eine stärkere „Zusammenarbeit in den Aufgaben des Gemeinwohls“¹⁰, das gemeinsame Gebet, gerade auch „für die Einheit der Christen als die Seele der ganzen ökumenischen Bewegung“¹¹, eine „innere Bekehrung“¹², eine Erneuerung der Kirche, „soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“¹³, die ökumenische Ausrichtung der theologischen Unterweisung¹⁴.

Diesen Bemühungen kommt um so größere Bedeutung zu, als die ökumenische Bewegung unserer Zeit als bedeutendes heilsgeschichtliches Ereignis qualifiziert wird: Gott selbst habe begonnen, „über die gespaltene Christenheit ernste Reue und Sehnsucht nach Einheit reichlicher auszugießen“, und von dieser Gnade seien „heute überall sehr viele Menschen ergriffen“¹⁵. Dementsprechend werden die katholischen Gläubigen eindring-

lich ermahnt, „dass sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen“¹⁶.

2. Auf dem Weg zur „Einheit in versöhnter Verschiedenheit resp. Beliebigkeit“

Diese Ermahnung war keineswegs vergeblich. Allerdings zeigte die katholische Seite zumeist keinen allzu großen Eifer im Hinblick auf die Forderung der Konzilsväter, im ökumenischen Dialog die „gesamte Lehre“ klar vorzulegen, und zwar ohne falschen Irenismus, „durch den die Reinheit der katholischen Lehre Schaden leidet und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn verdunkelt wird“¹⁷.

Daher erstaunt es nicht, dass auch die katholische Seite recht bald an einer Einheitsvorstellung Gefallen fand, die es erlaubt, aus der Not der Mängel und Unterschiede sogar eine Tugend zu machen. Es handelt sich um das im Jahr 1974 von Vertretern der *Weltweiten Christlichen Gemeinschaften*¹⁸ entwickelte Modell der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*. Der entscheidende Vorteil dieses Konzepts wird darin gesehen, dass es „die konfessionelle Verschiedenheit als ‚legitim‘ und als ‚wertvollen Beitrag zum Reichtum der gesamten Kirche‘ betrachtet“, nachdem ihr zuvor im Dialog „die bisherige kirchentrennende Schärfe genommen“ worden ist¹⁹.

Diese Zielbestimmung hat sich im November 1974 auch die *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland* in ihrem Beschluss *Pastorale Zusammenarbeit der Kirchen im Dienst an der christlichen Einheit* zu eigen gemacht, in dem es heißt: „Es ist jedoch berechtigt, in der Vielheit der Traditionen der verschiedenen Konfessionen auch eine legitime Vielfalt zu erkennen und positiv zu werten. Die Synode hofft auf eine Entwicklung, in der bisher kirchentrennende Gegensätze abgebaut und überwunden und bisher getrennte Kirchen und kirchliche Gemeinschaften zu Trägern solcher Vielfalt der einen Kirche Jesu Christi werden.“²⁰

Dass eine Vielfalt von Glaubenszeugnissen der Einheit im Glauben nicht entgegenstehen muss, gilt zweifelsohne für die verschiedenen christologischen Ansätze innerhalb des Neuen Testaments. Wenn sich die Synodalen jedoch auf diese neutestamentliche Vielfalt berufen²¹, unterschlagen sie, dass dort komplementäre, aber eben nicht kontradiktorische Zeugnisse vorliegen. Schwerpunkt des ökumenischen Dialogs sind indes unterschiedliche Glaubensaussagen, die nicht zugleich wahr sein können. Wenn beispielsweise die katholische Kirche lehrt, dass der gültige Vollzug der Eucharistie an die Konsekrationsgewalt des gültig geweihten Priesters gebunden ist, die protestantische Seite aber genau dieses bestreitet, wird man nicht davon sprechen können, dass hier „die Fülle des Glaubens in einer Vielfalt von Glaubenszeugnissen entfaltet wird“²².

Plausibel wird die *Einheit in versöhnter Verschiedenheit*, auch *differenzierter Konsens* genannt, erst mit der Annahme der „Geschichtlichkeit jeder Glaubensaussage“, zu der sich der Synodenbeschluss ausdrücklich bekennt: „Alle Glaubenssätze tragen das Zeichen geschichtlicher Bedingtheit an sich. Sie sind von den Voraussetzungen ihrer Zeit, von bestimmten Fragestellungen, Auseinandersetzungen und Erfahrungen aus formuliert und können deshalb nicht in jeder Hinsicht den Fragen und Erfahrungen unserer Zeit entsprechen. ... Der bleibende Wahr-

³ Ebda.

⁴ Ebda.

⁵ UR 3 f.

⁶ UR 19.

⁷ UR 22. – Die Kongregation für die Glaubenslehre präzisiert in Nr. 17 der Erklärung „*Dominus Iesus*. Über die Einzigkeit und Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche“ vom 6. August 2000 den Unterschied zwischen Kirchen und Kirchlichen Gemeinschaften: „Die Kirchen, die zwar nicht in vollkommener Gemeinschaft mit der katholischen Kirche stehen, aber durch engste Bande, wie die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie, mit ihr verbunden bleiben, sind echte Teilkirchen. ... Die kirchlichen Gemeinschaften hingegen, die den gültigen Episkopat und die ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben, sind nicht Kirchen im eigentlichen Sinne.“ – Demnach handelt es sich bei den sog. reformatorischen Kirchen um „Kirchliche Gemeinschaften“.

⁸ UR 4.

⁹ UR 4; 9. – UR 11 fordert für den ökumenischen Dialog u. a., dass dieser nicht durch „die Art und Weise der Formulierung des katholischen Glaubens“ beeinträchtigt werden darf, andererseits aber auch – einem falschen Irenismus zum Trotz – die „Reinheit der katholischen Lehre ... und ihr ursprünglicher und sicherer Sinn“ gewahrt bleiben; des weiteren müssen „der katholische Glaube tiefer und richtiger ausgedrückt“ und die „Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre“ beachtet werden. – Wenn in UR 9 ein Dialog „auf der Ebene der Gleichheit“ empfohlen wird, stellt sich jedoch die Frage, wie ein „par cum pari agat“ mit dem in UR 3 f. erhobenen Überlegenheitsanspruch der katholischen Kirche zu vereinbaren ist.

¹⁰ UR 4; 12.

¹¹ UR 4; 8.

¹² UR 7.

¹³ UR 6.

¹⁴ UR 10.

¹⁵ UR 1.

¹⁶ UR 4.

¹⁷ UR 11.

¹⁸ Hierbei handelt es sich um eine ökumenische Arbeitsgemeinschaft internationaler konfessioneller Zusammenschlüsse überwiegend protestantischer Provenienz.

¹⁹ Harding Meyer: *Versöhnte Verschiedenheit*, in: LThK (3. Aufl.) X, 719.

²⁰ Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg, Basel u. Wien 1976, 785.

²¹ Ebda., 784.

²² Ebda.

heitsgehalt der Glaubenssätze muss daher immer neu ausgelegt und vergegenwärtigt werden.²³

Gewiss haben Glaubenssätze auch geschichtliche Voraussetzungen. Die hier behauptete „Geschichtlichkeit“ läuft aber darauf hinaus, einen nur schwer oder überhaupt nicht erkennbaren „bleibenden Wahrheitsgehalt“ gegen die in einem bestimmten geschichtlichen Kontext stehenden Glaubensaussagen auszuspielen²⁴. Es ist offensichtlich, dass hier „der gemeinsame Konsens im Glauben vom Bekenntnis des Glaubens in der Sprache getrennt wird“ und dem „differenzierten Konsens“ eine Hermeneutik zugrunde liegt, „die keine Wahrheit ... kennt“²⁵.

Da es wegen der „Sprachlosigkeit“ hinsichtlich des „bleibenden Wahrheitsgehalts“ kein Kriterium für die Unterscheidung zwischen wahren und falschen Glaubensaussagen gibt, gründet jedes inhaltlich bestimmte Glaubensbekenntnis allein in der Willkür dessen, der es ausspricht. Es „gilt“ jedoch nur unter der Voraussetzung, dass es sich „versöhnt“ zeigt, d. h. das Recht jedes anderen, seinen Glauben ebenfalls nach eigenem Belieben zu bekennen, nicht in Frage stellt.

Bei näherer Betrachtung erweist sich die „Einheit in versöhnter *Verschiedenheit*“ somit als ein nihilistisches Konstrukt. „Einheit in versöhnter *Beliebigkeit*“ wäre eine treffendere Bezeichnung.

3. Zum gegenwärtigen Stand

Die nunmehr mehr als vierzigjährigen ökumenischen Aktivitäten sollen nicht nur Anlass sein, auf den bisherigen Verlauf, insbesondere die geänderte Zielbestimmung, zu blicken, sondern auch nach dem gegenwärtigen Stand der Beziehungen zwischen Katholiken und Protestanten zu fragen.

Bezüglich der vom Konzil genannten Schritte auf dem Weg zur Einheit wird man den Abbau gewisser fragwürdiger Urteile über die jeweils andere Konfession, den unbefangeneren Umgang miteinander sowie manche Formen der Zusammenarbeit im sozialen Bereich durchaus begrüßen. Inzwischen fest etabliert, aber keineswegs unproblematisch ist das „gemeinsame Gebet“²⁶. In welchem Ausmaß es „innere Bekehrungen“ gegeben hat, muss letztlich dem Urteil Gottes überlassen bleiben; der Niedergang des Bußsakramentes – es ist zu einem „verlorenen Sakrament“ (*Georg May*) geworden – rechtfertigt allerdings keinen allzu großen Optimismus. Was schließlich die „Erneuerung der Kirche“ sowie die „ökumenische Ausrichtung der theologischen Unterweisung“ betrifft, war und ist die Zahl der Missverständnisse nicht gering.

Dass es nennenswerte Fortschritte bei der Behebung der *Mängel und Unterschiede von großem Gewicht* gibt, ist – trotz vielfältiger Bemühungen im Rahmen des institutionalisierten Dialogs – nicht erkennbar. Das gilt selbst für die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997 des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der*

*Christen*²⁷, welche am 31. Oktober 1999 in Augsburg unterzeichnet und als bisher größter ökumenischer Erfolg gefeiert worden ist²⁸.

Nach wie vor keine Zustimmung auf protestantischer Seite finden²⁹: die Kirche als eine von Christus gegründete und mit hierarchischen Organen ausgestattete Institution, durch die den Menschen Wahrheit und Gnade vermittelt werden; das kirchliche Lehramt als eine Instanz, die das Wort Gottes verbindlich erklärt; das in Fragen der Glaubens- und Sittenlehre unfehlbare Lehramt des Papstes und des in Gemeinschaft mit dem Papst lehrenden Bischofskollegiums; die Kanonizität der deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments³⁰; die Freiheit des menschlichen Willens im Rechtfertigungsgeschehen³¹; die Freiheit Mariens von der Erbsünde und ihre Aufnahme in den Himmel; die Marien- und Heiligenverehrung, sofern sie über die Anerkennung eines vorbildhaften Lebens hinausgeht; die Siebenzahl der Sakramente³²; die Unauflöslichkeit der Ehe; die Unsterblichkeit der menschlichen Seele und das Fegfeuer.

Wie wenig maßgebende Kreise im deutschen Protestantismus an einem Konsens mit der katholischen Kirche in Fragen des Glaubens und der Moral tatsächlich interessiert sind, zeigen drei Errungenschaften aus der Zeit *nach* dem Beginn des ökumenischen Dialogs: die Frauenordination, die Anerkennung des Verfügungsrechts der Frau über das Leben ihres ungeborenen Kindes und die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften.

Von besonderer Bedeutung ist der Dissens im Verständnis der Eucharistie. Nach katholischer Lehre sind in der Eucharistie Leib und Blut Christi wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig (*Realpräsenz*). Die Gegenwärtigsetzung erfolgt durch die Verwandlung der Substanz von Brot und Wein, deren Gestalten erhalten bleiben, in die Substanz des Leibes und Blutes Christi (*Transsubstantiation*). Unter jeder der beiden Gestalten ist Christus ganz mit Fleisch und Blut gegenwärtig (*Konkomitanz*). Die Gegenwart ist nicht auf den Augenblick des Empfangs beschränkt; sie beginnt, sobald der Priester die Konsekrationsworte gesprochen hat, und bleibt erhalten, solange die Gestalten

²⁷ Lutherischer Weltbund/Päpstlicher Rat zur Förderung der Einheit der Christen: Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997. Endgültiger Vorschlag, in: Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft?: Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz 19, Bonn 1998, 35–58.

²⁸ In dieser Erklärung wurde zwar ein Konsens zwischen den lutherischen und katholischen Dialogpartnern erzielt, es gibt aber begründete Zweifel, ob dieser Konsens mit dem Lehrentscheid des Konzils von Trient über die Rechtfertigung vereinbar ist. Vgl. Christoph Blath: Der Mensch – Ebenbild oder „Reittier“ Gottes? Überlegungen zur Bedeutung der Freiheit des menschlichen Willens im Rechtfertigungsgeschehen, in: Theologisches 32 (2002), 589–596. 595 f.

²⁹ Die vorliegende Auflistung möchte wichtige Punkte des Dissenses in Erinnerung rufen, erhebt aber keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Da es im Protestantismus keine dem katholischen Lehramt vergleichbare Institution und somit ein breites Spektrum von Glaubensüberzeugungen gibt, ist es nicht auszuschließen, dass einzelne Mitglieder oder kleinere Gruppen dem einen oder anderen Punkt zustimmen.

³⁰ Die deuterokanonischen Bücher (Tob, Jdt, 1 Makk, 2 Makk, Weish, Sir, Bar) sind in der griechischen Septuaginta, aber nicht im hebräischen Alten Testament enthalten; im Hinblick auf eine alttestamentliche Bezeugung der Unsterblichkeit der Seele und des Gebets für Verstorbene (Fegfeuer!) ist die Frage nach der Kanonizität dieser Schriften von besonderer theologischer Bedeutung. Vgl. Anton Ziegenaus: Der Schriftkanon im ökumenischen Dialog, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994), 197–210.

³¹ Wird eine Mitwirkung des Menschen mit der zuvorkommenden göttlichen Gnade nicht anerkannt, sind Heilsgewinn und Heilsverlust Folge einer willkürlichen Vorausbestimmung durch Gott. Insofern die Prädestination zur ewigen Verdammnis inzwischen obsolet geworden ist, läuft die Leugnung der Freiheit des menschlichen Willens auf die bedingungslose Rechtfertigung aller Menschen und damit auf die Apokatastasis (Allversöhnung) hinaus.

³² Die Reformierten erkennen nur die Taufe, die Lutheraner darüber hinaus das Abendmahl als Sakrament an. Hierbei ist aber zu berücksichtigen, dass das Sakrament nach protestantischem Verständnis eher eine Verdeutlichung der heilswirksamen Wortverkündigung als eine Heilsmittelteil im eigentlichen Sinne ist. Vgl. Anton Ziegenaus: Die Heilsgegenwart in der Kirche. Sakramentenlehre, Aachen 2003 (= Katholische Dogmatik, Band VII), 183–185.

²³ Ebda., 781 f.

²⁴ Wäre der „bleibende Wahrheitsgehalt“ mit hinreichender Sicherheit erkennbar, könnte und dürfte er nicht immer wieder neu, d. h. anders, ausgelegt werden.

²⁵ Giovanni B. Sala: Die ökumenische Einheit im Glauben – ein „differenzierter Konsens“?, in: Forum Katholische Theologie 13 (1997), 1–17. 12 f.

²⁶ Das „gemeinsame Gebet“ in Form von ökumenischen Gottesdiensten, denen katholische und protestantische Amtsträger *gemeinsam* vorstehen, hat weite Verbreitung gefunden. Dass sich hierdurch – sei es gewollt oder nicht – bei vielen Katholiken der Eindruck festsetzt, die christlichen Konfessionen seien gleichberechtigt, ist unvermeidbar. Das gilt erst recht für katholische Kinder, denen, ohne in der eigenen Konfession beheimatet zu sein, bereits in Kindergarten und Grundschule ökumenische Gottesdienste aufgezwungen werden. Vor diesem Hintergrund ist es unabdingbar, nach anderen Formen des gemeinsamen Gebetes zu suchen.

die „Qualität“ von Brot und Wein haben. Voraussetzung für den gültigen Vollzug der Eucharistie ist die Konsekrationsgewalt des gültig, d. h. von einem in der apostolischen Sukzession stehenden Bischof geweihten Priesters. Durch die Verwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut Christi wird – als unblutige Vergegenwärtigung des Kreuzesopfers – Gott ein wirkliches und eigentliches Opfer (Lob-, Dank-, Sühn- und Bittopfer) dargebracht, dessen Früchte sowohl Lebenden als auch Verstorbenen appliziert werden können. Der würdige Empfang der Eucharistie setzt den Stand der heiligmachenden Gnade voraus; wer diese durch eine schwere Sünde verloren hat, muss zuvor das Bußsakrament empfangen.

Mit Ausnahme der somatischen Gegenwart Christi in Brot und Wein, zu der sich die Lutheraner bekennen³³, finden die vorstehenden Lehrsätze auf protestantischer Seite keine Zustimmung.

Trotz dieses fundamentalen Dissenses im Verständnis der Eucharistie würden – so eine im Jahr 2003 veröffentlichte Meinungsumfrage des Instituts Infratest – 88% der deutschen Katholiken „die Möglichkeit eines gemeinsamen Abendmahles“ begrüßen³⁴. Ebenfalls im Jahr 2003 haben sich 100 katholische Pfarrer der Diözese Rottenburg-Stuttgart in einem offenen Brief an ihren Bischof für eine „eucharistische Gastfreundschaft“, d. h. die Interkommunion ausgesprochen, die „ein berechtigtes Anliegen und bereits gute Praxis“ in ihren Gemeinden sei³⁵.

4. Eine verheerende Bilanz

Im Hinblick darauf, dass nennenswerte Fortschritte bei der Behebung der *Mängel* und *Unterschiede von großem Gewicht* nicht zu erkennen sind, letztere durch gewisse innerprotestantische Entwicklungen sogar noch vertieft worden sind, haben die bisherigen ökumenischen Bemühungen *keine Früchte* hervorgebracht.

Insofern das Konzept der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* resp. *Beliebigkeit* offensichtlich auch auf katholischer Seite der Überzeugung von der Egalität der Konfessionen Vorschub geleistet hat, wird man sogar von *faulen Früchten* sprechen müssen. Besonders schwer wiegt die Tatsache, dass die überwältigende Mehrheit der Katholiken die authentische Eucharistielehre ihrer Kirche nicht mehr kennt oder anerkennen will. Somit ist es zwar zu einer Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten gekommen, jedoch um den Preis einer Spaltung der katholischen Kirche!

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang jedenfalls ein Blick auf die Nutznießer des bisherigen ökumenischen Betriebs.

Zu diesen gehört zunächst einmal die protestantische Seite. Dort wird schon seit längerer Zeit ein breites Spektrum unterschiedlicher Positionen in Fragen des Glaubens und der Moral als legitim erachtet. Die intensiven Bemühungen, auch die Katholiken zur Anerkennung dieses Pluralismus zu bewegen, lässt vermuten, dass der universale Anspruch der katholischen Lehre ein Stachel im Fleisch des Protestantismus ist. Gelänge es, der katholischen Kirche auf dem Weg des ökumenischen Dialogs Fesseln anzulegen, wäre es zweifelsohne leichter, ohne schlechtes Gewissen weitgehend *beliebig*, d. h. nach eigenem

Gutdünken, zu glauben und zu leben. Gleichzeitig würde der – als Ärgernis empfundenen – Feststellung, dass den nichtkatholischen Konfessionen *Mängel* anhafteten, jede Grundlage entzogen.

Nutznießer gibt es aber auch auf katholischer Seite. Es sind jene Kräfte, die sich der Anpassung des christlichen Anspruchs an die tatsächlichen oder vermeintlichen Bedürfnisse des heutigen Menschen verschrieben haben. Zu diesem falsch verstandenen „Aggiornamento“ gehören insbesondere: „Demokratisierung“ der Kirche und Zugang der Frauen zu allen kirchlichen Ämtern; Marginalisierung der Realpräsenz Christi unter den eucharistischen Gestalten und des Opfercharakters der heiligen Messe; bedingungslose Rechtfertigung aller Menschen, Apokatastasis (Allversöhnung) und „billige Gnade“³⁶; Gewissensfreiheit vor allem in Fragen der Sexual- und Ehemoral.

Diese Punkte sind zweifelsohne fester Bestandteil des protestantischen Selbstverständnisses. Würde nun die katholische Kirche im Rahmen der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* resp. *Beliebigkeit* dieses Selbstverständnisses als legitime Ausdrucksform des gemeinsamen Glaubens anerkennen, gäbe es keinen gerechten Grund, die genannten innerkatholischen Bestrebungen zurückzuweisen. Damit hätte beispielsweise die einflussreiche Pressionsgruppe *Wir sind Kirche*, Veranstalter des „KirchenVolksBegehrens“ im Jahr 1995, ihr Ziel erreicht³⁷.

5. Perspektiven

Ohne Zweifel ist der hier vorgestellte Weg zur Einheit der Christen ein gefährlicher Irrweg. Das Konzept der *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* resp. *Beliebigkeit*, welches im Agnostizismus gründet und daher keine Wahrheit kennt, ist mit dem katholischen Selbstverständnis schlechterdings unvereinbar. Es begünstigt die Überzeugung von der Gleichwertigkeit der christlichen Konfessionen und fördert den Zerfall der katholischen Kirche zu einer „offenen Weltanschauungsgemeinschaft mit unscharf philanthropischem Engagement“ (*Martin Mosebach*).

Wenn nur durch die katholische Kirche, welche „mit dem ganzen Reichtum der von Gott offenbarten Wahrheit und der Gnadenmittel beschenkt ist“, der „Zutritt zu der ganzen Fülle der Heilmittel“ möglich ist³⁸, setzt die Einheit der Christen die Behebung der *Mängel* auf Seiten der nichtkatholischen Konfessionen zwingend voraus.

Die Frage, ob man in diesem Zusammenhang von „Rückkehrökumene“ sprechen soll, ist von nachgeordneter Bedeutung. Der Sache nach kommt die unverzichtbare Behebung der *Mängel* jedenfalls dem nahe, was herkömmlich unter „Rückkehrökumene“ verstanden worden ist.

Unter diesen Umständen kann der Weg zur Einheit der Christen nur ein Weg der kleinen Schritte sein, und zwar solcher Schritte, die – in Abkehr vom bisherigen ökumenischen Betrieb – dem Selbstverständnis und der Einheit der katholischen Kirche keinen Abbruch tun. Die Konzilsväter scheinen um die Schwierigkeiten dieses Weges gewusst zu haben, wenn sie erklärten, „dass dieses heilige Anliegen der Wiederversöhnung aller Christen in der Einheit der einen und einzigen Kirche Christi die menschlichen Kräfte und Fähigkeiten übersteigt“ und das Konzil „seine Hoffnung gänzlich auf das Gebet Christi für die Kirche, auf die Liebe des Vaters zu uns und auf die Kraft des Heiligen Geistes“ setzt³⁹.

³³ Martin Luther sieht die leibliche Gegenwart Christi in Brot und Wein dadurch gegeben, dass der mit der göttlichen Natur verbundene Auferstehungsleib Anteil an deren Allgegenwart hat, welche bei der Feier des Abendmahles in besonderer Weise erfahrbar wird. Eine Wesensverwandlung von Brot und Wein in den Leib und das Blut wird abgelehnt und durch eine „Koexistenz“ der Substanz des Leibes und Blutes *in, mit und unter* der Substanz von Brot und Wein (*Konsubstantiation*) ersetzt. Vgl. Franz Diekamp: *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, Dritter Band, 13. Aufl. (hrsg. v. Klaudius Jüssen) Münster 1962, 119; 141; Anton Ziegenaus, a. a. O., 303 f.

³⁴ Pro Sancta Ecclesia: IK-Nachrichten 3/2003, 6.

³⁵ Pro Sancta Ecclesia: IK-Nachrichten 1/2004, 4.

³⁶ Zu den Folgen der Lehre von der bedingungslosen Rechtfertigung aller Menschen vgl. Christoph Blath: „Bewahre uns gütig vor der ewigen Verdammnis“. Überlegungen zu einer vergessenen Bitte, in: *Theologisches* 34 (2004), 81–90.

³⁷ Zu den Zielen und Forderungen des „KirchenVolksBegehrens“ vgl. *Der Fels* 26 (1995), 217.

³⁸ UR 3 f.

³⁹ UR 24.

Ein kleiner Schritt auf diesem schwierigen Weg wäre beispielsweise, den Kontakt zu den bibel- und bekenntnistreuen evangelischen Christen zu suchen, die sich in der *Evangelischen Allianz in Deutschland*⁴⁰, der *Konferenz Bekennender Gemeinschaften in den evangelischen Kirchen Deutschlands*⁴¹ oder der *Bekennnisbewegung „Kein anderes Evangelium“*⁴² zusammengeschlossen haben. Diese Vereinigungen zeichnen sich – im Gegensatz zum „offiziellen“ deutschen Protestantismus – durch eine starke inhaltliche Identität aus und haben gegenüber einer *Einheit in versöhnter Verschiedenheit* resp. *Beliebigkeit* erhebliche Vorbehalte. Gewiss ist auch hier ein Konsens in den seit dem 16. Jahrhundert umstrittenen Fragen – vor allem in der Ekklesio- logie, dem Rechtfertigungsverständnis und der Sakramenten- lehre – nicht absehbar. Die Treue dieser evangelischen Christen zur Heiligen Schrift und zu den altchristlichen Glaubensbe- kenntnissen könnte indes zu einer effektiven Zusammenarbeit im gesellschaftlich-politischen Bereich führen. Vorstellbar wäre

⁴⁰ Vgl. www.ead.de

⁴¹ Vgl. www.institut-diakrisis.de

⁴² Vgl. www.keinanderesevangelium.de

es, gemeinsam in Position zu gehen gegen die zunehmende Gottlosigkeit und die „Diktatur des Relativismus“⁴³ in Deutsch- land, die sich nicht zuletzt in der Zerstörung von Ehe und Familie durch eine permissive Sexualmoral und in dem mangelhaften Schutz des ungeborenen Lebens widerspiegeln.

Im Rahmen einer derartigen Zusammenarbeit würde sich auch zeigen, dass außerhalb der sichtbaren Grenzen der katholi- schen Kirche neben *Mängeln* und *Unterschieden von großem Gewicht* tatsächlich „vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“⁴⁴.

Anschrift des Autors: Christoph Blath
Schweizerstr. 11
56203 Hörh-Grenzhausen

⁴³ Vor einer „Diktatur des Relativismus, die nichts als endgültig anerkennt und die als letztes Maß nur das eigene Ich und seinen Willen gelten lässt“ hat Kar- dinal Joseph Ratzinger als Dekan des Kardinalskollegiums einen Tag vor sei- ner Wahl zum Papst eindringlich gewarnt. Vgl. Theologisches 35 (2005), 282.

⁴⁴ II. Vatikanisches Konzil: Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium*, 8.

JOSEPH OVERATH

Zwischen Missale Romanum und Sacramentarium Mimeographicum Ein Sakristan erlebt die Liturgiereform

Die für die meisten Kirchgänger deutlichste Reform des II. Vatikanums war die Liturgiereform. Der Verfasser dieser Zeilen besuchte von 1963 bis 1971 das altsprachliche Heilig- Geist-Gymnasium der Spiritanermissionare in Broichweiden bei Aachen.

Es war üblich, dass jeder interne Schüler ein „Amt“ hatte, d. h. die anfallenden Hausarbeiten wurden neben der Schule von Schülern bestritten. Diese „Ämter“ wurden auch vergeben unter dem Aspekt der Disziplinierung; so war die Zuteilung des „Amtes“ der Toilettenreinigung sicher auch ein Mittel, unbequeme Schüler zu strafen. Im fraglichen Zeitraum zwischen 1963 und 1968 war ich des öfteren Sakristan, aber auch wegen Maßnahmen der Disziplinierung mit dem „Amt“ des Toilettenreinigers befasst. Die Liturgiereform konnte ich aus erster Hand miterleben. Der Titel drückt aus, dass damals das überlieferte Messbuch buchstäblich zerschnitten wurde und an seine Stelle mehr fliegende Blätter kamen. Schließlich war für lange Zeit so etwas wie ein „Sacramentarium Mimeographi- cum“ (ein Sakramentar, das aus abgezogenen, vervielfältigten Blättern bestand) in Gebrauch. Das neulateinische Wort „mimeographia“ meint Matritze. Es geht nicht um Erinnerun- gen, sondern um die Aufzählung der damaligen Ereignisse – dabei stütze ich mich auf Tagebücher, auf Material aus dem Familienbesitz, auf Bücher und Hefte, die damals Widerstand gegen die Reform anmeldeten, insoweit sie nicht durch die Konzilstexte selbst legitimiert war.

*

Ein erstes Stichwort ist das Konzil selbst. Dass ein Konzil in Rom stattfand, hörten wir oft in den Sonntagspredigten. Dort wurden alle Reformwünsche ausgebreitet, die im Klerus vorhanden waren. Es kamen auch Witze auf, die die Sache auf den Punkt brachten: beim günstigen Ausgang des Konzils etwa, könne der Pfarrer seine Köchin heiraten; oder später bei der Liturgiereform hieß es „Lasset uns schon mal blättern“ – der arme Zelebrant wusste nicht, wie es weiterging in der hei- ligen Handlung. Hubert Jedin hatte bereits 1959 seine

„Kleine Konziliengeschichte“¹ herausgegeben, die ich später als Gymnasiast gelesen habe. Dort heißt es: „Kein Irrtum unserer Zeit ist schwerwiegender als die Verzerrung, ja Ver- nichtung des christlichen Menschenbildes unter dem Einfluss atheistischer Gesellschaftslehren. Keine Glaubenswahrheit verlangt in unserer „Zeit der Kirche“ so sehr nach einer Präzi- sierung wie der Kirchenbegriff“. Die Wünsche und Erwartun- gen waren hoch, nachdem der sel. Johannes XXIII. das II. Vatikanum einberufen hatte.

Dessen Eröffnung am 11. Oktober 1962 wurde vom Fern- sehen übertragen; doch ein Fernsehseher war damals nicht in jeder Wohnung vorhanden. Wir versammelten uns bei einem Onkel und schauten gemeinsam die Feier an. Man war beein- druckt von der großen Zahl der Bischöfe, die in den Peters- dom zogen – man kannte ja einen Bischof nur von der Fir- mung her, dann auch von gelegentlichen Besuchen im Kölner Dom.

Aber das Konzil war nicht ein fernes Ereignis. Mein geist- licher Onkel, Prälat Johannes Overath, war die ganze Kon- zilszeit über als Peritus tätig mit dem Arbeitsschwerpunkt Kirchenmusik. Er schenkte uns Kindern immer die wertvol- len Briefumschläge mit den Vatikanmarken und dem lateini- schen Absender „Sacrosanctum Concilium Vaticanum secun- dum“. Später dann brachte er uns Stimmkarten mit, Lochkar- ten aus Probeabstimmungen. All das wurde gehütet wie ein heiliger Schatz – bis heute. 1963 ging es als Interner nach Broichweiden. Im gleichen Jahr feierten die Eltern ihre Sil- berhochzeit und pilgerten nach Rom. Sie waren anwesend bei der Eröffnung der II. Session der Kirchenversammlung – bis heute liegt noch der deutsche Text Papst Paul VI. vor, damals wohl für die Presse hektographiert².

¹ Hubert Jedin: Kleine Konziliengeschichte. Die zwanzig Ökumenischen Kon- zilien im Rahmen der Kirchengeschichte. Freiburg 1959, 130.

² Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones, Decreta, Declarationes. Vatikanstadt 1966, 992 ff.

Es erschien in dieser Zeit ein Buch „Weltereignis Konzil“. Der Aachener Bischof Johannes Pohlschneider war mit meinem Onkel vor dem Petersdom abgebildet.

Doch schon bald nach der Verabschiedung der Liturgiekonstitution im Herbst 1963 änderte sich das Klima. Nun lag ein erstes Ergebnis der Kirchenversammlung vor; nun war auch die Möglichkeit gegeben, dem Konzil Gehorsam zu leisten oder aber gegen das Konzil sich zu stellen. Leider wurde der Ungehorsam zu einem Erkennungszeichen vieler Kleriker.

Nun kam das Schlagwort vom „Geist des Konzils“ auf; man fasste all seine Reformvorstellungen unter dem Begriff zusammen; das bald erscheinende „Konzilskompendium“ leistete einem falschen Verständnis Vorschub, vor allem, was die „musica sacra“ angeht³.

Das Konzil, so hieß es, sei ein „Prozess“; es gehe nicht um die Texte, sondern um die Dynamik, die nun in der Kirche ausgebrochen sei. Ein Benediktinerpater vom Siegburger Michaelsberg predigte oft darüber, dass nun endlich der Hl. Geist über die Kirche ausgegossen worden sei – unsere Familie fuhr sonntags gerne wegen der Choralämter in diese Abtei.

Die hier beschriebenen Vorgänge verdichteten sich wenig später in der Gründung der Zeitschrift „Concilium“, die sich dann zum führenden Organ der „Progressisten“ entwickeln sollte.

Das Konzil wurde greifbar in jeder Pfarrgemeinde in der Liturgie. Zunächst war im Spiritanerkloster Broichweiden keine äußere Veränderung zu bemerken; indessen in den Schulferien fiel mir auf, dass unser Heimatkaplan verschiedene Heiligenfiguren der Pfarrkirche umgestellt bzw. entfernt hatte. Hier deutete sich der nachkonziliare Bildersturm schon an, eine Kulturschande sondergleichen.

Als Sakristan im Kloster waren jeden Morgen ca. 15 Privatmessen zu betreuen. Jeder Pater steckte am Abend an einer Tafel seine liturgische Farbe zu seinem Namen – und wir mussten dann abends die Paramente, exakt und genau, ohne Falten und Fehler, auslegen. Morgens vor der Schule galt es, die Kelche vorzubereiten – abends und morgens ein Verlust an Freizeit.

Die Messbücher mussten ebenfalls vom Sakristan richtig aufgeschlagen werden; das war nicht gerade leicht wegen der Motivmessen etc. Aber man lernte Latein seit der Sexta und da wuchs man in diese Welt hinein.

Doch schon bald nach der Liturgiereform vom 7. März 1965 meinten manche Patres auf die tägliche hl. Messe verzichten zu sollen und nahmen als „Laien“, wie wir es ausdrückten, an der Schulmesse teil, die wir jeden Tag besuchen mussten. Die Schüler empfanden das zunächst einmal als lästig – stand doch nun ein „Aufpasser“ mehr hinter ihnen! Im Herbst 1965 mahnte Papst Paul VI. in seiner Enzyklika „Mysterium Fidei“ an, dass die Privatmessen ebenso wichtig sind wie die Gemeinschaftsmessen. Ich habe nicht erkennen können, dass diese Mahnung gefruchtet hat – das Papstschreiben war in unserer Familie vorhanden und ich habe es in den Ferien auch gelesen. Die Schule war bestimmt, um Priester zu werben – wer dort eintrat, erklärte eigentlich, er wolle einmal Spiritaner werden. So war es für viele Schüler selbstverständlich, dass sie sich intensiver mit religiösen Fragen beschäftigten.

Die Privatmessen nahmen ab; das war die erste „Frucht“ des Konzils, wie es viele Patres verstanden. Zugleich ver-

schwand – quasi über Nacht – das Ordenskleid und wurde durch geschmacklose „Junggesellenkleidung“ ersetzt – das alles im Gegensatz zu kirchlichen Gesetzen.

Der Pater, der als erster in „Zivil“ einherging, legte später sein Priestertum nieder und heiratete – die „Externen“ hatten ihn schon lange vorher gesehen wie er auf Freiersfüßen wandelte – im frommen Haus ein Skandal erster Güte. Uns Schülern wurde über diese und ähnliche Vorfälle kaum Aufklärung gegeben.

Schon bald regte sich aber ein erster Widerstand. Als ich zu den Weihnachtsferien 1965 nach Hause kam, las die Familie ein kleines Heft „Der Knecht des Tilly“, das ohne Verfasser war und angeblich aus Altötting stammte; dort war ja Tilly, der Katholikenführer des Dreißigjährigen Krieges begraben.

Die Befürworter einer Liturgiereform nannte der „Tilly“ schlichtweg „Nationalkatholiken“ und er kritisierte sie als Feinde des Hochaltars, des Tabernakels, einer Kommunionbank, der lateinischen Liturgiesprache, der Kniebeuge vor Gott und des Gregorianischen Chorals.

Er berief sich auf einschlägige Texte der Liturgiekonstitution, die für ihn das „Grundgesetz“ darstellte. Das Heft, so polemisch es auch an manchen Stellen formulierte, wollte nichts anderes als das Konzil zur Durchführung bringen – und nicht dessen imaginären „Geist“.

Der Hochaltar war ja vielerorts durch einen „Konzilsaltar“ ersetzt worden. Tilly kommentierte: „Das hl. Mysterium oder die hl. Geheimnisse sind nicht mehr zeitgemäß. Show und Publicity stehen im Vordergrund...“. Der Priester schaue nun nicht mehr nach Osten, d. h. nach der aufgehenden Sonne Christus, sondern es finde ein „...Kulturbolchewismus in der Kirche...“ statt.

Aus dem Tabernakel sei ein „Brotschrank“ geworden; tatsächlich sagten damals Priester, dort seien die „Mahlreste“ abgestellt...

Tilly sagt dann in voller Übereinstimmung mit dem damaligen Papst: „Es ist bedrückend, wenn man die Überbetonung von „Mahl“ und „Tischherr“ hört. Das Konzil von Trient lehrt ausdrücklich, dass alle ausgeschlossen sind, die behaupten, die hl. Messe sei in erster Linie ein Mahl und nicht Opfer...“⁴

Und sehr deutlich war auch die Aussage: „Haben diese Nationalkatholiken jemals einen Tischherrn gesehen, der Gottessohn war und der seinen Gästen sein Fleisch und Blut zur Speise und zum Tranke gereicht hat? Was soll also diese Profanierung?“ Die Klage des Tilly berührt auch den Verlust der lateinischen Sprache.

Er polemisiert gegen die deutschen Hochämter, die für ihn den Charakter einer „...Drei-Groschen-Oper...“ haben. Es spricht aber eine große Liebe zu Rom aus dem Heft. Tilly erinnert, dass ein Katholik die Buchstaben „ROMA“ herum-drehen darf und dann „AMOR“ erkennt.

Besondere Kritik müssen die Priester einstecken, die Tilly als „Neuerer“ bezeichnet. „Je fanatischer ein solcher im Liturgismus ist, um so erbärmlicher ist meistens seine Predigt“. Der Predigtstuhl werde ersetzt durch das „Amböchen“ oder „Lesepültchen“.

Er kommt zum Resümee: „Der Damm ist gebrochen, die wüsten Verzerrungen werden m. E. von Jahr zu Jahr mehr sichtbar, und wir werden uns später gerne an das Wort des Herrn erinnern: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen!“. Es finde schon jetzt der Greuel der Verwüstung am heiligen Ort statt.

³ Karl Rahner/Herbert Vorgrimmler: Kleines Konzilskompendium. Freiburg 1966; so heißt es über die lateinische Liturgiesprache, sie sei „Nonsens“ und ein „museales Relikt“ (42).

⁴ Sehr gut hat das Problem, das die Jahre nach dem Konzil immer da war, beschrieben: Paul Hacker: „Tischgemeinschaft mit dem Auferstandenen“. Eine problematische Redensart, in: UVK 5 (1975) 11–20; 73–85.

Man war als Schüler durch dieses Heftchen schockiert – man erkannte, dass das Konzil eigenwillig interpretiert wurde. Und man sah in Frage gestellt, was man im guten Religionsunterricht lernte: Der hl. Geist leitet die Konzilsväter.

„Der Knecht des Tilly“ war ein literarisches Produkt, das den Unmut vieler treuer Katholiken formulierte. Es ging nicht „gegen“ die Bischöfe, aber man merkte durchaus, dass „etwas nicht stimmte“.

Wenn auch der Verfasser nicht bekannt ist, so sprach hier ein „einfacher“ Katholik. Es war jemand, der seinen „überlieferten“ Glauben nicht aufgeben wollte.

Die Zeit im Jahr 1965 war noch nicht reif für eine tiefere Kritik an den Zuständen, die der „Geist“ des Konzils heraufbeschworen hatte. Erst einige Jahre später meldeten sich Jacques Maritain und Dietrich von Hildebrand zu Wort⁵. Das aber ist hier nicht das Thema.

*

Nach diesen ersten Eindrücken stellt sich die Frage nach dem Dienst des Sakristans im Jahr 1965.

Am 7. März 1965 war die Liturgiereform offiziell eingeführt worden. Das bedeutete in der damaligen Konfusion der Meinungen, ab jetzt sei das Latein verboten, die Messe sei mit Gesicht zum Volk hin zu feiern. Wer es wagte von diesen beiden „Dogmen“ nicht Gebrauch zu machen, der galt als „Konservativer“. Totschlagworte prägten und prägen bekanntlich immer die Atmosphäre in diktatorischen Zuständen – und die Kirche stand unter dem Diktat der Liturgiereform ...

Wir hatten die Liturgiekonstitution in einer lateinisch-deutschen Ausgabe zu Hause. Selbstverständlich wurde dieser Text gelesen – auch weil unser Onkel Johannes federführend am Kapitel über die „musica sacra“ beteiligt gewesen war. Das waren religiöse Neuheitserlebnisse, dass jemand, den man kannte, bei dem „Weltereignis Konzil“ persönlich dabei gewesen war! Kein Wort fand sich bei den Konzilsvätern von einem Verlassen des Hochaltars zugunsten eines „Tischaltars“. Auch wurde das Latein und der Choral nicht abgewertet, sondern – im Gegenteil – der Choral in lateinischer Sprache war anerkannt worden wie auf keiner Kirchenversammlung zuvor.

In Broichweiden beherrschte die Chorwand über dem Hauptaltar die Pflingstszene. Maria saß inmitten der Apostel. Es waren große Bronzefiguren. Über dem Tabernakel erhob sich eine Nachbildung des Kreuzes vom Isenheimer Altar des Matthias Grünewald. Das Geschehen auf dem Altar stand uns vor Augen einerseits als Epiklese, der Geist heiligt die Gaben. Andererseits gewährleistete das Kreuz aus Holz, das die hl. Messe die sakramentale Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers war.

So wurden wir belehrt – im wahren Glauben der Kirche aller Zeiten. Und so haben wir auch das heilige Geschehen mitverfolgt.

Die Tage vor dem 7. März waren arbeitsreich für den Sakristan. Es wurde ein „Tisch“ gezimmert, der dann mit einem Altarstein versehen, ziemlich schwer zu transportieren war. Diese schweren Arbeiten, wie den Transport, mussten wir Schüler leisten. Es kam zur ersten hl. Messe nach dem neuen Ritus; fast die ganze hl. Messe war in deutscher Sprache. Das war vollkommen ungewohnt. Wir hatten als Messdiener das damalige Stufengebet und die übrigen Gebete der

hl. Messe lateinisch lernen müssen. Epistel und Evangelium waren uns in deutscher Sprache vertraut, ebenso die Predigt, die man im Rahmen der lateinischen Liturgie aufmerksamer hörte, weil sie eben in der Muttersprache war. Jetzt war alles das weg, woran die eifrigen Kirchgänger so gehangen hatten, Sicher, viele – oft auch die, die schlechte Noten in Latein hatten – waren der Neuerung gegenüber aufgeschlossen. Aber wurde damals nicht übersehen, dass das Konzil das alles so nicht bestimmt hatte? Am 7. März hatte der Superior des Hauses „versus populum“ zelebriert. Er hatte gerade einen furchtbaren Schnupfen. Aus ästhetischen Gründen spare ich mir eine nähere Schilderung...

So viel war deutlich: der Priester blickte jetzt die hl. Messe über ins Volk, nicht mehr in Richtung Altarkreuz – der „Tischaltar“ hatte damals noch kein Kreuz. Aus dem Opferaltar zur Vergegenwärtigung des einmaligen Kreuzesopfers war ein Tisch geworden und bald wurde die hl. Messe unter der Hand zu einem „Mahl“.

Ende 1965 las ich im „Tilly“ folgenden Abschnitt: „Die Liturgie ist nicht mehr auf Gott, sondern auf das Volk hin ausgerichtet. Man hat den Menschen nun auch innerhalb der Kirche in völliger Verblendung in den Mittelpunkt gestellt; gerade dieses ist ein Merkmal des hoministischen Zeitalters. Die „Gloria Dei“ nimmt also nicht mehr den ersten Platz ein, sodass nunmehr manigfache Häresien durch die in Unordnung geratene Wertskala ihren Einzug halten werden“.

Es lag eine große Spannung in der Luft. Dem Superior war auch anzumerken, dass hier eine Tradition gebrochen wurde – so war das subjektive Empfinden. Dazu kam, dass bis 1968 Marcel Lefebvre (1905–1991) Generaloberer der Spiritaner war. Lefebvre war lange Jahre in der Afrikamission gewesen, 1948 Apostolischer Legat für die französischen Gebiete auf dem Schwarzen Kontinent geworden und seit 1955 Erzbischof von Dakar im Senegal⁶. 1960 war er in die Vorbereitungskommission des Konzils berufen worden; dann war er als Generaloberer der CSSp Konzilsteilnehmer. 1962 war er nach Europa zurückgekehrt, auch aus Protest gegen die Afrikanisierung der Ortskirchen.

Nach der Errichtung des „Tisches“ nun herrschte eines Tages große Aufregung im Klösterchen: der „Chef“ kommt zur Visitation.

Wer Visitationen mitgemacht hat, der weiß auch von den vorherigen Verbesserungen zu berichten. Das, was der „Chef“ nicht sehen darf, wird versteckt und nach der Abreise wieder hervorgeholt. Bloß nicht auffallen!, das war damals in Broichweiden das Motto.

Uns wurde von verschiedenen Patres erzählt, da komme ein stockkonservativer Bischof. Der Bereich Kirche/Sakristei war auch betroffen von heuchlerischen Eingriffen in den wirklichen Alltag des Klosters.

Am Tag vor der Ankunft Lefebvres musste der „Tisch“ weggeräumt werden. Ich erinnere mich noch ganz genau, dass wir schwer zu schleppen hatten – in der Freizeit! Der Tisch wurde die enge Sakristeitreppe zum Keller hinuntergezwängt. Hier würde wohl der „Chef“ nicht visitieren...

Am nächsten Tag dann begann die Visitation. Alle Schüler kamen zur hl. Messe in die Klosterkirche, alle Patres und Brüder waren anwesend. Es begann ein „Theaterstück“. Man hatte die „Bühne“ eigens auf „konservativ“ gestaltet. Wir waren instruiert, wieder die Kommunionbank zu benutzen. Marcel Lefebvre zelebrierte die hl. Messe mit dem alten Missale Romanum. Er trug Pontifikalhandschuhe. Der Empfang

⁵ Vgl. hierzu meine Arbeiten: Der katholische Philosoph Dietrich von Hildebrand als Kritiker der Liturgiereform, in: ThGl 69 (1979) 415–431; Im Abstand von 30 Jahren – Zum Verhältnis von „Fides et Ratio“ und Dietrich von Hildebrands Buch „Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes“, in: Theologisches 29 (1999) 623–640.

⁶ Am 2. Juli 1988 stellte das Schreiben „Ecclesia Dei adflicta“ die Exkommunikation Lefebvres fest, bot ihm aber auch an, wieder in Frieden mit dem Papst zu leben (DH 4820–4823).

der hl. Kommunion ging so vor sich: Man küsste zunächst den Bischofsring, dann wurde die hl. Hostie auf die Zunge gelegt.

Das war für alle Schüler etwas Neues. Wenn sonst Missionsbischofe zu Besuch kamen, dann feierten sie die hl. Messe wie die Priester. Sie setzten sich zu uns in die Freizeiträume und sprachen mit uns. Berührungängste, wie man heute sagt, gab es zwischen Bischöfen und Schülern nicht. Anders stellte sich der Lefebvre-Besuch dar: Vielleicht auch durch die Schilderungen der Patres wirkte er fern – und er bemühte sich auch nicht, diesen Eindruck zu vermeiden.

Als der „Chef“ wieder weg war, musste der „Tisch“ wieder aufgebaut werden. Ich war nach Broichweiden gegangen, weil ich Missionar werden wollte. Aber nach dem Besuch Lefebvres stellte ich fest, dass ich nicht in einem Orden leben könnte, der ein solches „Stückchen“ aufführte. Letztlich war die moralische Autorität der Patres dahin. Ein Schüler, der ehrlichen Herzen nach dem geistlichen Beruf strebte, konnte sich nur von solchen „Vorbildern“ und „Pädagogen“ abwenden. Nach dem Abitur bin ich dann Priester des Erzbistums Köln geworden.

Die Zeit der liturgischen Experimente hatte begonnen. Zwei Patres setzten nun in der Pastoral fast nur auf „Tischmessen“. Man setzte sich um einen Tisch; es wurden nicht die liturgischen Bücher verwendet, sondern selbstgemachte Hochgebete. Als liturgische Gewandung diente gerade noch die Stola.

Was diese „Messen“ bewirken sollten, ist damals nicht deutlich geworden. Man fühlte aber bald, dass eine „neue“ Theologie sich anbahnte: der Mahlgedanke schob sich in den Vordergrund. Die bisherigen Hostien wurden durch „Brot-hostien“ ersetzt. Das Sitzen am Tisch sollte wohl das Letzte Abendmahl mimen, war aber bei Jugendlichen eher als der Frömmigkeit Abbruch tuend zu werten.

In den Ferien, wenn ich meinen geistlichen Onkel besuchte, berichtete ich über die liturgischen Zustände im Kloster. Er legte mir auseinander, dass es nicht im Rahmen der kirchlichen Ordnung sei, was dort zu großen Teilen geschehe. Bald auch schon wehrte sich „Rom“ gegen diese Experimente. Am 29. 12. 1966 nahm die Ritenkongregation Stellung: „Seit einiger Zeit bringen einige Tageszeitungen ihren Lesern Mitteilungen, ja Bildberichte von liturgischen Veranstaltungen, vor allem von Eucharistiefiern, die dem katholischen Kult fremd sind und geradezu unwahrscheinlich anmuten, wie z. B. „eucharistische Abendmahlfeiern im Familienkreis“, die in Privatwohnungen mit anschließendem Essen gefeiert werden; Messfeiern mit ungewöhnlichen und willkürlichen Riten, Gewändern und Gebetstexten, die mitunter von Musikstücken ganz profanen und weltlichen Charakters begleitet werden, der einer heiligen Handlung nicht würdig ist. Alle diese kultischen Veranstaltungen, die auf private Initiative zurückgehen, zielen verhängnisvoll dahin, die Liturgie zu profanieren, die lauterster Ausdruck jenes Kultes ist, der Gott von der Kirche dargebracht wird“⁷. Nun war ganz deutlich, dass es „zwei Konzilien“ gegeben hatte bezüglich der Liturgie: eines der Neuerer, der ungehorsamen Priester – und dazu zählte ich die Patres im Kloster – und dann das wahre Konzil, das die Ritenkongregation authentisch interpretierte.

*

Nun ist vom Matrizen-Messbuch zu berichten. Der Dienst des Sakristans erstreckte sich nicht nur auf das heuchlerische Abräumen des „Tisches“ bei der Visitation.

Es galt nun, die liturgischen Bücher entsprechend zu „bereiten“. Bislang war das Missale Romanum in alleiniger Geltung. Sonst fand sich kein Buch auf dem Altar.

Die erste Änderung kam mit der Einfügung des Namens des hl. Joseph in den römischen Kanon. Wir bekamen selbstklebende Zettel, die an den Rand des Textes plaziert wurden: „... et beati Joseph eiusdem Virginus Sponsi...“. Nun war das noch keine Zerstörung eines Buches.

Im nächsten Schritt wurde nach dem „Per ipsum“ und bis zum „Pax vobis“ ein maschinenschriftlicher deutscher Text eingefügt. Nun war das Messbuch schon leicht verändert. 1964 war das „Deutsche Lektionar“ erschienen, Lesung und Evangelium wurden nun in der Schott-Übersetzung vorgelesen.

Das Jahr 1965 stand im Zeichen des Sacramentarium Mimeographicum. Am 7. März wurde die lateinische Sprache – und somit das Missale Romanum für überflüssig erklärt. Außer dem Hochgebet war die hl. Messe in Deutsch. Man benutzte nun ein Ringbuch. In dessen Mitte war der Canon Romanus, ausgeschnitten aus einem wertvollen Missale. Das übrige war die „Missa Matriza“: die deutschen Texte des Ordinarius blieben im Ringbuch, das Proprium wurde jeweils vervielfältigt eingeschoben.

Als Sakristan hatte man nun auch noch das „Messbuch“ zu vervollständigen, war verantwortlich für die richtige Reihenfolge der Vervielfältigungen und das alles war zu leisten, obwohl das Konzil kein Wort über die Zerschlagung des Missale gesagt hatte. Man stand, wissend um das falsche dieses Vorgehens, in einem inneren Zwiespalt. Ich wusste, dass dies alles gegen „Rom“ vor sich ging, dann aber wiederum „taten es alle“. Immer deutlicher wurde mir, dass ich unter diesen Umständen und in diesem Orden nicht mein Leben fristen wollte.

Übrigens hat die ganze Reform, die eher als Deformation zu bezeichnen ist, nichts an Priesterberufungen gebracht. In all den Jahren im Internat wurde ein Junge Novize – gab aber später wieder auf. In der Gymnasiumszeit, die ich erlebte, war ich der einzige, der später Priester geworden ist.

Ende 1965 erschien dann das Altarmessbuch in drei Bänden; nun hatte mindestens die Missa Matriza ein Ende. Die Präfationen waren nun nur noch in deutscher Sprache zu hören. 1968 folgte dann die Einlage mit drei neuen Hochgebeten in deutscher Sprache. Der lateinische Kanon war außer Gebrauch. Die Umschlaghilfen wurden abgeschnitten, so dass er kaum mehr benutzbar war.

Damals entstand ein großer Streit um die Übersetzung der Wandlungsworte. Das „pro multis“ war mit „für alle“ übersetzt worden. Die Patres, auch die Lateinlehrer, machten sich über all das offensichtlich keine tieferen Gedanken – sie standen ganz auf der Seite der Neuerer.

Es gab einen Pater, der sehr unter diesen liturgischen Experimenten gelitten hat. Er war aber isoliert und wurde nicht selten auch von den anderen Patres vor den Schülern lächerlich gemacht. Man merkte, dass es nicht um „Riten“ ging, sondern es bildete sich langsam die Krise, die heute noch nicht ganz überwunden ist.

Mit der alten „Form“ kamen neue „Inhalte“: das Ablegen des Ordenskleides zeigte „neue“ Menschen; die Hinwendung zum „Volk“ beim Kult brachte auch demokratistische Elemente in die Kirche.

*

Der „Volksaltar“ und die „Volkssprache“ in der Liturgie bedingten sich; die lateinische Liturgiesprache wurde gegen den Willen und die Anordnung des Konzils damals fast ganz zerstrümmert.

⁷ Die Glaubenskongregation warnte am 24. Juli 1964 vor der Aushöhlung der Lehre vom Messopfer zugunsten von „agapes“.

Dabei standen die Spiritaner vor dem Konzil in einer guten Tradition was die Pflege des Lateins anging. 1961 hörte ich auf dem Kölner Kongress für Kirchenmusik deren Chor aus Knechtsteden, wo damals das Priesterseminar war, mit 45 Mitgliedern eine Vesper singen. Der sel. Papst Johannes XXIII. hatte noch kurz vor dem Konzil die Bedeutung der lateinischen Sprache unterstrichen, als er seine Konstitution „*Veterum sapientia*“ herausgab. Mit dem 7. März 1965 wurde das Latein aus der Klosterkirche verbannt. Das Missale Romanum war ja nur noch gut genug, um aus ihm den Kanon zu schneiden und nun war alles übrige nur noch in deutscher Sprache zu hören.

Als Schüler traf mich dieser Kahlschlag meiner Lieblingssprache sehr. Ich hatte schon immer einen „Schott“ gehabt und deswegen gab es keine Verständnisschwierigkeiten in der Liturgie. Später dann, als ich Latein lernte, bekam ich von meinem geistlichen Onkel eine Taschenausgabe des Missale Romanum geschenkt. Damit war man in der Liturgie der Kirche zu Hause. Völlig unverständlich war mir, dass wir als „Altsprachler“ nun auf einmal kein Latein mehr hören durften. Die lateinische Messe war zugleich ja auch eine gute Übung in der Sprache Roms. Als ich das einmal einem Pater, der später den Orden verlassen hat, sagte, bekam ich die Antwort, ich sei ja mit dem „Choralheini“ verwandt und müsse so denken – eine Anspielung auf den Kirchenmusiker-Onkel, der sich damals öffentlich für Choral und Latein einsetzte und deswegen nicht wenig an Schelte einstecken musste.

In diesen Jahren kam ein neuer Präfekt, also der zuständige Pater für das Internat. Er sang selbst gerne und wir haben hin und wieder dann doch einmal ein lateinisches Hochamt singen können. Aber das war die Ausnahme! Ich sammelte alles, was über die lateinische Sprache in den erreichbaren Zeitungen gesagt wurde. In einer dicken Kladde, die auf dem Titelblatt die Worte „*Summaria latina*“ stehen hatte, entstand so etwas wie ein geistiges Tagebuch dieser Zeit.

Dort ist z. B. der Aufruf Pater Seipolts zugunsten des Lateins zu finden; Seipolt war damals bekannt durch seine humorvollen Bücher über die Kirche, Unter dem Titel „*Dominus vobis*“ trat er für das Überleben des Lateins in der Kirche ein.

Aber erst „*Die zerissene Tunika*“ aus der Feder Tito Casinis entfachte die Diskussion zugunsten des Lateins in der Kirche neu⁸.

Natürlich las ich diese Bücher, deren Zahl sich bald mehrte, nicht im Internat, sondern in den Ferien. Da ich als Schüler auch oft Probleme mit manchen Fächern hatte, wollte ich die Lehrer nicht verärgern. Einmal habe ich, so erinnere ich mich, ein Wort des hl. Thomas von Aquin, das Casini angeführt hatte, ausgerechnet unserem Mathematiklehrer in einer Diskussion entgegeng gehalten. Der Kirchenlehrer sagt, die Gläubigen brauchen nicht alles verstehen, was sie singen. Es genüge, dass die wissen, dass es zum Lobe Gottes geschieht – dann würde sich auch der Geist erheben⁹. Der Pater horchte auf und wollte unbedingt wissen, woher ich dieses Zitat hätte. Ich habe es ihm nicht gesagt – das Argument hat ihn wohl nicht unbeeindruckt gelassen.

Unterstützung erhielten die, die das Konzil richtig auslegten, im Juni 1968 von Kardinal Frings. Er warnte im Kölner Dom vor einer deutschen Eingleichung im Kult und erinnerte mit Nachdruck an die Weisungen des Konzils¹⁰.

⁸ Zürich 1967.

⁹ ebd. 60.

¹⁰ Predigt zur Priesterweihe (Kirchenzeitung Köln vom 11. Juni 1968).

*

Die Erlebnisse mit der Liturgiereform sind die eine Seite, eine andere Seite war die damalige Theologie und der Religionsunterricht. Auch hier kamen die Dinge zur Sprache, die das Konzil ins Rollen gebracht hatte. Die Reformen wurden von vielen Menschen als lieblos bezeichnet. Pater Seipolt hatte zu Recht geschrieben: „Nur gilt es aber als lieblos, einen König, der abdanken musste, gleich des Landes zu verweisen“ – das sagte er im Hinblick auf das Latein.

Menschen, die sich auf das Konzil beriefen, wurden als „Konservative“ abgestempelt. Die, die das Konzil anders verstanden, hatten die Medien in ihrer Hand. Und sie eroberten sich flugs die Hohheit über die öffentliche Meinung in der Kirche durch Produkte wie etwa das „*Kleine Konzilskompendium*“ von Karl Rahner und Heribert Vorgrimmler¹¹.

Karl Rahner gehörte zu den damals allzeit gegenwärtigen Theologen. Wir hatten ein Religionsbuch „*Kirchengeschichte in Längsschnitten*“¹², das uns diesen Theologen mit einem großen Bild vorstellte und einem langen Text aus dessen Feder, den wir lesen mussten.

Rahner war mir indessen nicht nur durch den Unterricht bekannt. Er sprach des öfteren im Fernsehen. Und ein Nachbar kommentierte einmal: „Wenn der spricht, dann kannst du nur raten: Bock oder Geiß“, d. h. dessen Deutsch ist für einen „normalen“ Bundesbürger nicht zu verstehen. Rahners Konzilskompendium war damals auch in der Kritik. Dort war über die Kirchenmusik zu lesen, sie habe ein esoterisches Wesen und sei kaum mit dem Wesen der Liturgie in Übereinstimmung zu bringen¹³. Dann wurden die Kirchenmusiker angegriffen, die sich gegen die falsche Auslegung des Konzils zur Wehr gesetzt hatten.

Mein Onkel war auch gemeint. In einem Vortrag wehrte er sich: „Wieviele Schwierigkeiten mögen durch solche weder mit dem Konzilstext noch mit der Sache selbst zu vereinbarenden Kommentare dem Kirchenmusiker und seinem Chor in den Pfarrgemeinden während der letzten Jahre nach dem Konzil entstanden sein!“¹⁴. Und er führte ein langes Zitat des Dogmatikers Joseph Ratzingers an, der von einer erschreckenden Verarmung der Liturgie seit dem Konzil sprach.

Wir mussten in der Schule auch lernen, die Kirche habe durch das Vatikanum II. den früheren Triumphalismus abgelegt. Das heutige Selbstverständnis der Kirche hebe sich wohltuend von dem alten ab¹⁵.

Ähnliches wurde auch durch den Holländischen Katechismus propagiert¹⁶, der von vielen Patres als Grundlage der Diskussion angesehen wurde – Broichweiden liegt nur wenige Kilometer von der niederländischen Grenze entfernt und die Gedanken drangen schnell in den Konvent.

Wir können hier schließen, denn 1968 stellt eine Zäsur in der Rezeption des Konzils dar. Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ und auch das „*Credo des Gottesvolkes*“ klärten die Fronten.

*Anschrift des Autors: Dr. theol. Joseph Overath
Hauptstr. 54, 51789 Lindlar*

¹¹ Vgl. meine Ausführungen: Frühe Kritiker Karl Rahners nach dem Vaticanum II. in: David Berger (Hrsg.): Karl Rahner – Kritische Annäherungen, Siegburg 2004, 451–477.

¹² Alfred Läßle (Hrsg.): *Kirchengeschichte in Längsschnitten*. München 1968, 225; Teilhard de Chardin war ebenfalls mit einem Großporträt (221) vorhanden, die Tradition trat demgegenüber ins zweite Glied zurück.

¹³ Konzilskompendium 48.

¹⁴ Johannes Overath: Musik im Dienste des Heiligen, in: *Kirchenmusik im Gespräch* (= Schriftenreihe des ACV, Bd. 12) Bonn 1976, 106–107.

¹⁵ Läßle 125.

¹⁶ Vgl. mein: Das Verständnis von Kirchengeschichte im „Holländischen Katechismus“, in: ders.: Mehr als nur Jahreszahlen. Von Wert der Kirchengeschichte für die Seelsorge. Abensberg (Auslieferung über fe-Medien, Kisslegg) 145 ff.