

Ekklesiologie * 25. Oktober 2023

Durch meine Unaufmerksamkeit war in der letzten Woche die Zeit sehr knapp, um Ihnen die wichtige Übergangsthese zwischen den Folgen der Reformation für die Ekklesiologie und den Folgen der Reformation für die politische Philosophie und für die politische Ordnung im Westen (mit hohem „Exportenerfolg“) aufzuweisen. Kurz zusammengefasst: Die verschiedenen politischen Ordnungen (vom „Leviathan“ des Thomas Hobbes bis zur modernen Demokratie) lebt von dem Grundakt, alle weltliche Macht als „potestas“ in sich vereint zu haben. Der Grund (oder Vorwand) lautet: Religion ist gewalttätig, intolerant, spaltet. Der Staat schützt und sichert das Gemeinwohl – wohlgerneht als Frieden nach innen durch Krieg nach außen. Die Schlüsselbegriffe für dieses Verständnis lauten:

* **Souveränität** – geprägt im 16. Jahrhundert durch den französischen Staatsphilosophen Jean Bodin in seiner Schrift „Les six livres de la République“. Politisch gemeint ist die Fähigkeit einer Person oder Einrichtung, innerhalb einer bestimmten und begrenzten politischen Ordnung einziger Ausgangspunkt aller Regierungs- und Gesetzgebungsgewalt zu sein, einschließlich der Fähigkeit, die von ihm gesetzten Rechts- und Regierungsakte notfalls auch gegen den Willen der Bürger durchzusetzen.

* Daraus geht dann ein weiterer Begriff hervor: „**Gewaltenmonopol**“ (des Staates). Von Thomas Hobbes wird immer wieder eine Kernaussage zitiert: *Auctoritas, non veritas, facit legem* – Nicht der Inhalt, sondern die formale Befugnis zur Gesetzgebung schafft das Recht, selbst wenn es als „ungerecht“ empfunden wird. Hier entsteht unweigerlich ein Problem: Gewalt wird nicht überwunden, sondern durch Gewalt unterdrückt – und potenziell vielleicht gerade dadurch geweckt? Solange die Schutzfunktion des Souveräns nötig, nicht unangenehm und insofern willkommen ist, wird das System sich halten. Aber wehe, es regt sich der Verdacht der Unterdrückung aus Eigeninteressen – dann bereiten sich die neuzeitlichen „Revolutionen“ vor, von denen gerade die Moderne voll ist.

Koselleck zeigt, dass gerade deshalb, weil der Souverän alle politische Vollmacht in sich absorbiert hat, durch die „Revolutionen“ jeweils politisch nicht geübte Bürger an die Macht kamen und die Gewaltförmigkeit der Regierung nur neu errichteten, diesmal zu ihren Gunsten.

* Eine Verschärfung des Problems entsteht durch den modernen **Nationalstaat**. Zunächst scheint er das ursprüngliche Problem aufzuheben, indem das Staatsvolk jetzt nicht mehr als Gemeinschaft der „Unterworfenen“ (durch den „Gesellschaftsvertrag“) auftritt, sondern eine Komplizenschaft mit dem Staat eingeht:

„Wir Italiener!“ „Wir Schweizer und Schweizerinnen!“ ... An der Logik ändert sich nichts. Dem Staat fällt es nur leichter, durch Appell an das „Nationalgefühl“ (das er selbst geschaffen hat), seinen souveränen Willen gegen vermeintliche oder reale Feinde „außen“ durchsetzen. „Killing for the telephone company“ ... Der Staat selbst proklamiert das Prinzip der **Volkssouveränität**. Nun stellt sich mehr und mehr die Frage der **Repräsentation**: Wie wird die Volkssouveränität durch den staatlichen Souverän (auch demokratisch) „repräsentiert“, wenn sie nicht – wie beim Leviathan – „abgetreten“ wird?

Carl Schmitt hat nachgewiesen, dass das Modell des Leviathan – über die Abwehr der Konfessionskriege hinaus – die Umkehr des kirchlichen Anspruchs auf ein „Gewaltenmonopol“ im Mittelalter war: Hobbes sah Päpste wie Innozenz III. und v.a. Bonifaz VIII., die meinten, alle Gewalt auf Erden sei durch Christus dem Papst anvertraut worden. Und er reagierte sinnvoll: Wenn das so ist und es nur eine Gewalt gibt, dann ist es besser, wenn sie in den Händen der weltlichen Gewalt liegt.

Diese Ordnung wiederum ist (nicht erst) durch die totalitären Regime des 19./20. Jahrhunderts als freiheitsgefährdend erkannt worden. Deshalb müssen wir einen weiteren Begriff hinzunehmen: **Gewaltenteilung**. Durch die Aufteilung der Gewalt in Legislative (gesetzgebend), Exekutive (ausführend) und Judikative (Recht sprechend) und die Unabhängigkeit der entsprechenden Einrichtungen soll Machtmissbrauch durch einen Einzelnen oder wenige verhindert werden:

Vgl. <https://www.ch.ch/de/politisches-system/funktionsweise-und-organisation/gewaltenteilung/#die-gewaltenteilung-auf-allen-staatlichen-ebenen>

Ist nun das Problem behoben? Nein! Gewalt wird weiterhin durch Gewalt kontrolliert, d.h. das System verhindert den Missbrauch, bringt aber nicht den guten Gebrauch aus sich heraus hervor.

* Was sind die Folgen für die Kirche? Sie hat ihre „Souveränität“ gegenüber den Staat *strukturell* verloren, auch wenn sie innerhalb des Staates weitgehende Selbstbestimmungsrechte hat, die allerdings immer unter dem Vorzeichen stehen, dass sie der öffentlichen Ordnung nicht widersprechen dürfen. Es ist nur noch eine Frage der Zeit, wann es heißen wird: Der Ausschluss von Frauen aus der Priesterweihe verstößt gegen die Menschenrechte, und eine Kirche, die dies praktiziert, kann vom Staat nicht öffentlich-rechtlich anerkannt werden und staatliche Zuwendungen in Form von Kirchensteuern etc. erhalten. (Hier geht es nicht um die Frage, ob die Weihe von Frauen möglich und wünschenswert ist, sondern nur um die prinzipielle Situierung der Frage selbst!)

Hoffentlich leuchtet jetzt ein, warum die vergangene, etwas mühsame Vorlesung als Übergang zu den spezifisch katholischen Entwicklungen im I. und II. Vatikanischen Konzil nötig war: **Im I. Vatikanum fordert (besser: nimmt sich!) die Kirche ihre Souveränität in der Person des Papstes zurück!** Sie proklamiert sich als „societas perfecta“, nicht weil sie nach irdischen Maßstäben „vollkommen“ lebt, sondern weil sie alle Quellen ihrer öffentlichen Ordnung in sich selbst trägt – und nicht vom Staat empfängt. Das II. Vatikanum „demokratisiert“ diese Souveränität in das Volk Gottes hinein. Man kann sich Fragen, ob die Kirche wusste, was sie tat, und ob sie die nötigen Konsequenzen bereits gezogen hat. Man muss aber zugleich sagen: Dieser Akt ist der einzig plausible und zeichenhaft wirksame Widerstand gegen die Grenzen der modernen staatlichen Ordnung.

Auf dem Weg zum Dogma der Kirche?

Zur Ehrenrettung des I. Vatikanischen Konzils¹

Das I. Vatikanum wird oft als Tiefpunkt der Kirchen- und Ekklesiologiegeschichte behandelt. Ich beginne mit der Behandlung dieses Konzils an einer unerwarteten Stelle: bei Eugen Rosenstock-Huessy . Auf dem Hintergrund seiner Erfahrungen in der modernen Arbeitswelt fragt Rosenstock-Huessy: „Wem gehört der Betrieb?“ und greift damit die bekannte Debatte auf, ob Arbeit oder Kapital den Ausschlag geben. In seiner Antwort allerdings schlägt er sich überraschend auf keine der beiden Seiten, sondern zeigt einen einfachen Ausweg: Der Betrieb gehört dem „Mitarbeiter“, der unter den Arbeitern ebenso wie in der Betriebsleitung zu finden sein kann, aber auf keiner der beiden Seiten garantiert ist, denn von ihm muss gelten:

„Ein Mitarbeiter ist ein Betriebsangehöriger, der beim Untergang des Betriebes ihn neu aufbauen kann“.²

Ähnliches gilt vom Bürger:

„Ein Bürger ist, wer eine Stadt neu gründen kann“.³

Das ist eine anspruchsvolle Definition. Sie setzt voraus, dass der Person nicht nur formale Rechte zugesprochen werden, sondern dass sie zu der vollen Entfaltung

¹ Vgl. Klaus Schatz, Vaticanum I. 1869-1870, 3 Bde, Paderborn 1992-1994.

² Eugen Rosenstock-Huessy, Der unbezahlbare Mensch, Berlin 1955, 172.

³ Ebd. 191.

gekommen ist, die man Zeugungsfähigkeit oder Fortpflanzungsfähigkeit nennen könnte. Nicht jede Vermehrung von Leben ist eine fruchtbare Fortsetzung der Gattung. Ein lebendiger, organischer Zellverband kann z.B. eine starke Vermehrung aufweisen, aber wenn diese Vermehrung nicht aus dem organisierenden Prinzip des Lebewesens hervorgeht, nennen wir diese Erscheinung Krebs und wissen, dass sie tödlich werden kann.

Ich mache nur aufmerksam auf eine bemerkenswerte Parallele: Dass wir einen Arbeiter nur schwer von einem Mitarbeiter unterscheiden können, einen Einwohner, der zum Bruttosozialprodukt beiträgt, von einem wirklichen Bürger und ein lebendiges Glied der Kirche von einer Karteileiche aus dem Taufregister hat zu tun mit der Entstehung des modernen Staates, der aus der Differenzierung von Staat und Gesellschaft hervorgeht, wird der Bürger seiner politischen Qualität entkleidet, da er ja in der Gesellschaft das entpolitisierte, private Gegenüber des Staates wird. Aber zugleich werden ihm in seiner bloßen Eigenschaft als Mensch alle möglichen formalen Rechte zuerkannt, ohne dass sein Menschsein selbst politisch qualifiziert wäre und eine politische Finalität in sich trüge. Die Aufgabe für die theologische Arbeit liegt also darin,

- die Parallele zwischen kirchlicher und staatlich-gesellschaftlicher Entwicklung zu sehen: aus den „Bürgern“ der Kirche sind a-politische Privatleute geworden, die der „Kirchenleitung“ gegenüberstehen;
- nicht nur Symptome zu kurieren, sondern dem Leiden an der Wurzel entgegenzutreten: d.h. nicht nur die weiterhin a-politischen Bürger zum revoltierenden „Volk“ umzudefinieren, sondern ihnen viel radikaler ihre politische, die öffentliche Ordnung stiftende und tragende Berufung so nahezubringen, dass sie sie als Verantwortung wahrhaft ausüben können.

Auch im kirchlichen Bereich gib es das wuchernde Leben, das äußerlich mit einer beachtlichen Vermehrung einhergeht, aber doch irgendwie den Tod in sich trägt, wie Krebszellen. Das Kriterium ist wiederum die unbefangene Freude an dem Leben der Kirche, das seinen Sinn und seine Zukunft in sich trägt und deshalb nichts lieber tut, als sich im Leben selbst fortzuzeugen.

Der Zusammenhang mit dem I. Vatikanum kann thesenhaft vorweggenommen werden: Dieses Konzil ist nicht etwa die Negativfolie der weiteren Kirchengeschichte, sondern Anzeichen dafür, dass die Kirche nicht nur „zeugungsfähig“ ist, sondern auch darum weiß und diese Verantwortung bewusst annimmt. Die Subjekte dieser Zeugungs- bzw. Fortpflanzungsfähigkeit sind allerdings noch nicht differenziert genug bestimmt, denn ausdrücklich hervorgehoben wird nur die

Kirche in der Gestalt des Papstes, aber nicht die Kirche in der Gestalt der vielen anderen individuellen und gemeinschaftlichen Geiststräger, die das Leben der Kirche tragen und weitergeben. Tatsächlich wollte das I. Vatikanum die Frage nach der Kirche ja sehr viel umfassender thematisieren, musste jedoch nach seinen Definitionen über das Papstamt aus politischen Gründen abgebrochen werden, weil der deutsch-französische Krieg ausbrach. Mit dieser Einschränkung ist das I. Vatikanum nicht nur ein Tiefpunkt der nachtridentinischen, antireformatorischen Bewegung der Zentralisierung der Kirche, sondern auch ein mutiges Heraustreten aus einer Zeit der ekklesiologischen Lähmung aufgrund der Kirchenspaltung.

Es hat sogar paradoxerweise eine nicht unerhebliche ökumenische Fruchtbarkeit gehabt, insofern die Gründung der konfessionellen Weltbünde⁴ und damit auch die Weltmissionsbewegung, aus der dann 1948 der Weltkirchenrat hervorging, Reaktionen auf die aktualisierte Fähigkeit der katholischen Kirche waren, mit einer Stimme als Weltkirche zu sprechen.

Zur Vorgeschichte des I. Vatikanums gehört insbesondere eine äußerste Schwächung der Kirche durch die Säkularisation im Reichsdeputationshauptschluss des Jahres 1803. Hier verloren Bischöfe und Äbte ihre Herrschaft, alles Kirchen- und Klostergut wurde enteignet. Die Folgen waren durchaus zwiespältig: Auf der einen Seite stand der vernichtende Verlust: Mit kostbaren Klosterbibliotheken wurden die matschigen Wege gepflastert, um den Karren Halt zu geben, die die Kunstschätze abtransportierten. Katholische Universitäten, Schulen und andere Bildungsstätten gingen verloren, so dass das „katholische Bildungsdefizit“ des 19. Jahrhunderts hier seinen Ausgang nimmt. Auf der anderen Seite wurde die Zersplitterung in viele Zwergstaaten aufgehoben und der Weg frei für eine innerkirchliche Erneuerung. Um die Atmosphäre der Zeit zu charakterisieren, zitiere ich einen Abschnitt aus der Schrift „Vom Geist des Zölibates“ des Tübinger Theologen Johann Adam Möhler:

„Solange die deutsche Kirche noch reich und äußeren Glanz zu geben imstande war, drängten sich zu ihren Ämtern und Würden immer sehr viele aus dem Adel hin. Seitdem sie aber beraubt, arm und aller irdischen Herrlichkeit ledig ist, werden höchst selten Edelleute gesehen, die ihr zu dienen wünschen. Aus

⁴ 1875-77 entstand der Reformierte Weltbund, 1876 fand die erste methodistische Weltkonferenz statt; 1889 wurde die Utrechter Konvention der altkatholischen Bischöfe unterzeichnet. 1891 beriefen die kongregationalistischen Kirchen das „International Congregational Council“ nach London ein und nahmen damit erstmals im nicht-katholischen Raum den Begriff „Council“ als Bezeichnung für ein überregionales Kirchenorgan. Ein Baptistischer Weltkongress folgte Anfang des 20. Jahrhunderts. 1923 wurde der „Lutherische Weltkonvent“ gegründet, aus dem 1947 der „Lutherische Weltbunde“ hervorging.

all dem hätte man schon längst die Bemerkung ableiten können, dass es keineswegs der Zölibat ist, der die gebildeten Stände vom Zudrang zum Klerus abhält. Die Staatsbeamten sind im Besitz von Gewalt und Macht, sie stehen an der Spitze der Verwaltung und der Rechtspflege, sie üben demnach den größten Einfluss auf jene Verhältnisse aus, die dem sinnlichen Menschen am teuersten sind und genießen eben deswegen ein Ansehen und erfreuen sich einer Autorität, die blendet und jugendliche Gemüter fesselt. Hingegen ist das Wirken der Geistlichen still und geräuschlos, es bezieht sich bloß auf das Verborgene und Innere des Menschen, weswegen ihm denn auch jenes äußere glanzvolle Ansehen nicht zuteil wird (auch gar nicht nötig ist), das die Söhne der Beamten anzieht [...] Und wenn man die Rede vernimmt, der N.N. wäre so recht geeignet, wenn nur der priesterliche Beruf nicht diese oder jene Obliegenheit hätte, so verhält es sich nur zu häufig damit, wie wenn jemand sagte: ‚Ein tüchtiger Soldat würde N.N. gewiss werden, wenn nur die Soldaten nicht gerade tapfer sein müssten.‘⁵

Ein unmittelbarer Anlass für das I. Vatikanum kann nicht so eindeutig abgegrenzt werden wie etwa die Person des Arius für das Konzil von Nizäa 325. Die Infragestellung geht vielmehr von einer ganzen Epoche aus, der sich das Konzil entgegenstellt – und deren Geist sie dabei unweigerlich bis zu einem gewissen Grade in sich aufnimmt. Es sind Absolutsetzungen des Endlichen, gegen die im Namen Gottes Einspruch erhoben wird, insbesondere

- der unbedingte Wahrheitsanspruch der neuzeitlichen Wissenschaften in betonter Polemik gegen die Wahrheit des Glaubens;
- der unbedingte Herrschaftsanspruch des modernen Staates in betonter Polemik gegen die geistliche Vollmacht der Kirche.

Beide Absolutismen traten mit dem quasi-religiösen Anspruch auf, die bislang zufälligen Glaubenswahrheiten in notwendige Vernunftwahrheiten umwandeln zu können. Mit unserer heutigen Erfahrung der Relativität und Bedingtheit wissenschaftlicher Erkenntnis und politischer Herrschaft können wir diese optimistisch autonomen Fortschrittsgestalten kaum noch nachempfinden. Indirekt gibt der sogenannte „Syllabus“ einen Einblick in die Auseinandersetzungen der Vorkonzilszeit. Es handelt sich um eine Sammlung von 80 Irrtümern des damaligen modernen Zeitgeistes, die von Papst Pius IX. am 8. Dezember 1864 veröffentlicht wurde. Hier werden in mehreren Paragraphen verurteilt: Pantheismus, Naturalis-

⁵ Johann Adam Möhler, Vom Geist des Zölibates, hg. v. Dieter Hatstrup, Paderborn 1992, 85-87.

mus, Rationalismus⁶; Indifferentismus, Latitudinarismus⁷; Sozialismus, Kommunismus, geheime, biblische und klerikale Gesellschaften; Irrtümer über die Kirche und ihre Rechte⁸; Irrtümer über die bürgerliche Gesellschaft, sowohl in sich als auch in ihren Beziehungen zur Kirche betrachtet⁹; Irrtümer über die natürliche und christliche Moral¹⁰ etc. Aus dieser Abgrenzung gegenüber quasi-religiösen Absolutheitsansprüchen erklären sich auch heute anachronistische Aussagen wie die Ablehnung der Religionsfreiheit und der verworfene Schlusssatz: „Der Römische Bischof kann und soll sich mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus und mit der modernen Kultur versöhnen und anfreunden“ (DH 2980).

Gegen den unbedingten Wahrheitsanspruch der neuzeitlichen Wissenschaften wendet sich das I. Vatikanum mit der Konstitution *Dei filius* (DH 3000-3045). Sie bahnt einen Weg zwischen Fideismus und Rationalismus, indem einerseits gelehrt wird, „dass Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen gewiss erkannt werden kann“ (DH 3004) – andererseits die „unaussprechliche Erhabenheit“ Gottes gegenüber der Welt und unserer Erkenntnis bekräftigt ist (DH 3001).

a. Die Konstitution „Dei filius“ als Einspruch gegen die Autonomie der Vernunft

Als Napoleon an den Physiker Laplace die Frage richtete, wo in seinem Weltsystem der Platz Gottes sei, gab Laplace die selbstbewusste Antwort: „Diese Hypothese brauche ich nicht“.¹¹ Dieser Ausspruch ist keine vereinzelte Anekdote, sondern ein Signal für eine Spannung zwischen Glaube und Vernunft, Kirche und Wissenschaft, die geradezu die geistige Gestalt der Neuzeit ausmacht. Im 19. Jahrhundert kam der Anspruch auf *Autonomie der Wissenschaften* zu seinem Höhepunkt. Über die Natur hatten es die Naturwissenschaftler zu sagen; über die

⁶ Etwa: „Zu leugnen ist jedes Handeln Gottes an den Menschen und der Welt“ (DH 2902); „Die menschliche Vernunft ist – ohne dass Gott irgendwie berücksichtigt würde – der einzige Richter über Wahr und Falsch sowie Gut und Böse; sie ist sich selbst Gesetz und reicht mit ihren natürlichen Kräften hin, für das Wohl der Menschen und Völker zu sorgen“ (DH 2903).

⁷ Etwa: „Es steht jedem Menschen frei, diejenige Religion anzunehmen und zu bekennen, die man, vom Lichte der Vernunft geführt, für wahr erachtet“ (DH 2915).

⁸ Etwa: „Die Kirche ist keine wahre und vollkommene Gesellschaft, die völlig frei ist; sie verfügt auch nicht über ihre eigenen und beständigen Rechte, die ihr von ihrem göttlichen Gründer übertragen wurden, sondern es ist Aufgabe der bürgerlichen Gewalt, festzulegen, welches die Rechte der Kirche und die Grenzen sind, innerhalb derer sie diese Rechte ausüben kann“ (DH 2919); „Es können nationale Kirchen eingerichtet werden, die der Autorität des Römischen Bischofs entzogen und völlig von ihr getrennt sind“ (DH 2937).

⁹ Etwa: „Die Staatsverfassung verfügt als Ursprung und Quelle aller Rechte über ein Recht, das von keinen Grenzen eingeschränkt ist“ (DH 2939).

¹⁰ Etwa: „Die Wissenschaft der Philosophie und Sitten, desgleichen die bürgerlichen Gesetze können und müssen sich von der göttlichen und kirchlichen Autorität abwenden“ (DH 2957).

¹¹ Vgl. P. Jordan, *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*, Oldenburg 1969, 84.

Gerechtigkeit die Juristen, über die Staatsordnung die weltlichen Herrscher. Da hatte niemand hineinzureden – schon gar nicht im Namen des Glaubens. So konnte es der preußische Staat unter Bismarck nicht ertragen, dass da einige Untertanen zugleich noch „ultra-montan“, jenseits der Berge, in Rom, eine andere Autorität anerkannten, nicht nur bezüglich eines fernen Jenseits, sondern für ganz praktische Lebensfragen. Durch eben dieses Bekenntnis bezeugten jedoch die Christen: Gott hat etwas mit der Welt zu tun! Glaube, Kirche, Theologie lassen sich nicht in eine „Hinterwelt“ verbannen. Auf diesem Hintergrund ist die Definition des päpstlichen Primates auf dem I. Vatikanischen Konzil 1870 nicht ein autoritäres, sondern ein eminent autoritäts-kritisches Dogma: Es protestiert im Namen der Hoheit Christi und seines Reiches gegen die Verabsolutierung jeder weltlichen Herrschaft. Es war eine Entscheidung politischer, nicht anti-politischer Theologie. Parallel dazu ist die Stellungnahme des I. Vatikanums zur Gotteserkenntnis und Offenbarung, die in der Fundamentaltheologie behandelt wird, ein Versuch, Glaube und Vernunft nicht voneinander zu isolieren, sondern konstruktiv aufeinander zu beziehen. In diesem Sinne werfen wir zunächst einen Blick auf die Erkenntnistheorie des I. Vatikanums:

In der neuzeitlichen Konfliktsituation zwischen Kirche und Wissenschaften, zugleich auch zwischen kirchlichem Lehramt und Theologie, zwischen Theologie und Wissenschaften schienen sich zwei Lösungen für die Theologie anzubieten:

- Der *Rationalismus* schlug sich auf die Seite der Wissenschaften und versuchte die Glaubenswahrheiten möglichst weitgehend aus einer Vernunft abzuleiten, die sich von der Autorität der kirchlichen Gemeinschaft losgesagt hatte. Die Vernunft als Vernunft ist ungläubig.
- Der *Fideismus* proklamierte den Glauben als einen von der Vernunft nicht zu begründenden, aber folglich auch nicht zu bestreitenden unabhängigen Bereich, pochte auf das wörtliche Verständnis der Heiligen Schrift und die äußerlich verstandene Autorität der kirchlichen Lehre. Der Glaube als Glaube ist unvernünftig.

Die prophetische Größe des I. Vatikanischen Konzils liegt darin, dass es sich gegen beide Einseitigkeiten abgrenzt und damit den Boden bereitet für eine andere, tiefere Lösung. Gegen die rationalistische Sicherheit der Wissenschaften betont das Konzil die unbegreifliche Erhabenheit Gottes, des Schöpfers:

„Die heilige, katholische, apostolische, römische Kirche glaubt und bekennt: Einer ist der wahre und lebendige Gott, der Schöpfer und Herr des Himmels und der Erde, allmächtig, ewig, unermesslich, unbegreiflich, an Verstand, Wille

und an aller Vollkommenheit unendlich. Da er ein einziges, für sich bestehendes, ganz einfaches und unveränderliches geistiges Wesen ist, muss man ihn als wirklich und wesentlich von der Welt verschieden verkünden, als in sich und aus sich ganz glücklich und über alles unaussprechlich erhaben [*ineffabiliter excelsus*], was außer ihm ist und gedacht werden kann" (DH 3001).

Der Glaube ist vernünftig, aber die Vernunft wird im Glauben in eine Weite geführt, die sie in ihrer Selbstbeschränkung auf das begreifende Erkennen nicht zu erreichen vermag. Gott ist nicht reduzierbar auf die wissenschaftlichen Formeln und Einsichten des Menschenverstandes. Seine Schöpfung hat Anteil an dieser Unbegreiflichkeit. Als Schöpfung birgt sie ein Geheimnis, das in ihrer Betrachtung als „Natur“ nicht aufgeht. Weniger selbstverständlich ist, dass das Konzil sich auch gegen den Fideismus abgrenzt, d.h. gegen das vernunftlose Nachsprechen von Glaubensartikeln:

„Dieselbe heilige Mutter Kirche hält fest und lehrt: Gott, der Ursprung und das Ziel aller Dinge, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewissheit erkannt werden [*certo cognosci posse*]“ (DH 3004).

Es könnte scheinen, als würden beide Aussagen einander widersprechen: Wie soll Gott mit natürlichen Mitteln erkannt werden, wenn er doch über alles Begreifen erhaben ist? Durch die Unterscheidung zwischen Begriffenwerden (*concipi*) und Erkanntwerden (*cognosci*) verbindet das Konzil die Offenbarung mit der Vernunft. Gott kann von allen Menschen und zu allen Zeiten erkannt, aber nicht begriffen werden. Diese Gratwanderung ist der Auftrag der Theologie. Erliegt sie dem neuzeitlichen Wissenschaftsoptimismus des Begreifens, dann macht sie sich überflüssig, denn dann reichen ja die Erkenntnisse der übrigen Wissenschaften. Die Religionskritik Feuerbachs etwa beruht auf einer Verwechslung der Erkennbarkeit Gottes mit seiner Begreifbarkeit. Verweigert sich die Theologie allerdings dem Auftrag des vernunftgemäßen Erkennens, dann führt sie die Kirche in ein Ghetto und verweigert sich gegenüber ihrer Sendung für die ganze Schöpfung.

b. Die dogmatische Konstitution „Pastor aeternus“ als Einspruch gegen die Autonomie weltlicher Herrschaft

Die Definitionen über die Stellung des Papstes innerhalb der Kirche sind auf der einen Seite die folgerichtige Aufgipfelung der antiprotestantischen Zentralisierung der nachtridentinischen Kirche. Die eigentliche Gegenrede, richtet sich gegen die Autonomie des modernen Staates mit ihrer Tendenz zum Totalitarismus.

Etwas von der Schärfe des Gegensatzes lässt sich an der Auseinandersetzung des Mainzer Bischofs Wilhelm Emmanuel von Ketteler († 1877) mit dem zeitgenössischen Liberalismus ablesen.¹² Als dessen geistigen Vater erkennt er den Philosophen Hegel, der in seiner Staatsphilosophie den Staat zum „wirklichen, präsenten Gott“ auf Erden erklärt.

„Das ist unsere eigentliche Lage“, resümiert Ketteler seine Kritik, „der wirkliche, präsente Gott auf Erden ist der vom Liberalismus geleitete Staat, und alle Menschen und alle Christen sollen von Staats wegen gezwungen werden, im Namen der Kultur, der Aufklärung und der Humanität dieses tönerne Götzenbild anzubeten“.¹³

In den Verlautbarungen des Konzils dagegen präsentiert sich die Kirche als eine „Gesellschaft“ im Raum der Moderne, die sich auf eine göttliche Autorität beruft und damit unabhängig bleibt von einer rein systemimmanenten Begründung menschlicher Autorität, wie sie in der Neuzeit gegeben wird.

Die konkrete Arbeit des I. Vatikanums wurde durch die geschichtlichen Umstände stark beschränkt. Das I. Vatikanische Konzil, das 20. in der Zählung der ökumenischen Konzilien, dauerte vom 8. Dezember 1869 bis zum 20. Oktober 1870 und wurde vorzeitig infolge des deutsch-französischen Krieges abgebrochen und auf unbestimmte Zeit (*sine die*) vertagt. Wieder aufgenommen wurde es im formalen Sinne nicht. In gewisser Weise kann man jedoch das Vatikanum II als Fortsetzung und Ergänzung des abgebrochenen Konzils von 1869/70 ansehen. Die unfreiwillige zeitliche Begrenzung ist für die Interpretation der Konzilsbeschlüsse nicht ohne Bedeutung: Die vorbereitende Kommission hatte am 20. Oktober 1869 ein zweiteiliges Schema *De Ecclesia* vorgelegt: 10 Kapitel über die Kirche an sich, drei über die Beziehungen zwischen Kirche und Staat; dazwischen wurden zwei Kapitel *De Romano Pontifice* eingefügt, die zunächst nicht über die Infallibilität handelten. Auf Votum zahlreicher Konzilsväter wurde ein entsprechendes Kapitel erst im März 1870 eingefügt. Daraufhin teilte man das Schema in zwei Teile, von denen aufgrund der Zeitbedrängnis nur der erste, kürzere beraten und beschlossen wurde. Deshalb lautet der Titel „*Erste dogmatische Konstitution Pastor aeternus* über die Kirche“.

¹² Vgl. Erwin Iserloh, Wilhelm Emmanuel von Ketteler und die Freiheit der Kirche und in der Kirche, in: ders., Kirche – Ereignis und Institution, 2 Bände, Münster 1985, I,285-308.

¹³ Zit. nach ebd. 292.

1) Der Jurisdiktionsprimat des Papstes

Die Konstitution *Pastor aeternus* besteht aus einer Vorrede und vier Kapiteln. Drei davon handeln vom päpstlichen Primat, das vierte von der Infallibilität. Diese beiden Aussagenkomplexe dürfen nicht vermengt werden, sind aber in ihrem engen Zusammenhang zu betrachten.

In der „**Vorrede** über die Einsetzung und das Fundament der Kirche“ wird die Einheit der Kirche als das „Band des einen Glaubens und der Liebe“ beschrieben, dem die amtlichen Vermittlungsstrukturen dienen sollen (DH 3050-3052).

Das **erste Kapitel** über „**Die Einsetzung des apostolischen Primats im seligen Petrus**“ (DH 3053f.) interpretiert die biblischen Texte so, dass Christus dem Apostel Petrus den Jurisdiktionsprimat über die ganze Kirche „unmittelbar und direkt“ übertragen habe. Damit wird nicht in erster Linie eine exegetische Aussage getroffen, sondern dem gallikanischen Prinzip widersprochen, die Vollmacht sei zunächst der Kirche im Ganzen oder dem Apostelkollegium insgesamt übertragen, so dass der Träger des Petrusamtes für seine Entscheidungen den Konsens des gesamten Episkopates brauche.

Hier bietet sich ein günstiger Anlass, das Konzil in seinen politischen Bezügen zu behandeln. Was wird vom Konzil abgelehnt?: die Meinung, dass die Autorität des Papstes sich aus der Delegation vom Kirchenvolk her ergibt. Was wird im Vorfeld des Konzils auf politischer Ebene praktiziert und diskutiert?: die konstitutionelle Monarchie, d.h. diejenige Regierungsform, die den Herrscher aus der Souveränität des Volkes heraus „konstituieren“ will. Dieser Herrscher ist – paradoxerweise – mit Vorliebe ein starker Herrscher, am liebsten ein Kaiser, in dem das Volk seine eigene Stärke gespiegelt sehen möchte. So geschieht etwas sehr Merkwürdiges: Schon unmittelbar nach der Französischen Revolution, die den König köpfen lässt und „Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit“ auf ihre Fahnen schreibt, lässt Napoleon sich 1804 zum Kaiser der Franzosen krönen und umjubeln. Nach dem Zusammenbruch seines Reiches und einer Periode der Restauration wählt sich 1830 die Partei der Bourgeoisie ihren „Bürgerkönig“ Louis Philippe I., der von ihren Gnaden regiert:

„Mit der Revision der Verfassung (Ministerverantwortlichkeit, Senkung des Wahlzensus) beginnt die «goldene Zeit» des Großbürgertums; das Land kapitalisiert und industrialisiert sich [...] Der «Bürgerkönig» [...] festigt bis 1840 seine Stellung durch autoritäre Kabinette [...] [Er setzt] ein konservativ-persönliches Regime durch. Das Finanzbürgertum (*pays légal*) wird mit der Parole «*Enrichissez-vous*» (Bereichert euch!) gewonnen. Die Regierung gleicht (nach

Tocqueville) einer korrupten Aktiengesellschaft, die ihre Wähler mit materiellen Vorteilen besticht ...".¹⁴

Nicht nur Frankreich, sondern ganz Europa bleibt seit 1789 in einer permanenten revolutionären Stimmung, die ein Blutbad nach dem anderen hervorruft und im Grunde nur die autoritären Herrscher einander ablösen lässt. Der Russe Alexander Herzen (1812-1870) bricht aus Begeisterung für die Französische Revolution in den Westen auf, macht auch in Fribourg Station, doch über das, was er schließlich in Paris und in den revolutionären Metropolen vorfindet, ist er enttäuscht, ja entsetzt: Statt des freien Menschen trifft er den geistlosen Spießbürger. „Zerstöre die bürgerliche Welt, und aus den Trümmern, aus dem Meer von Blut – entsteht doch immer wieder dieselbe bürgerliche Welt“, schreibt er resigniert.¹⁵

Übergehen wir die Märzrevolution 1848 in Deutschland, den Sonderbundskrieg in der Schweiz 1847 und schauen wir auf das Jahr 1871, in dem das I. Vatikanum seine umstrittenen Definitionen verabschiedet. Das Konzil wird abgebrochen wegen des deutsch-französischen Kriegs, der 1871 einmündet in die Gründung des (zweiten) deutschen Kaiserreiches und die Proklamation Wilhelms I. zum Deutschen Kaiser im Spiegelsaal von Versailles: eine konstitutionelle Monarchie, die die Autonomie der Bundesstaaten und generell der kleineren politischen Einheiten radikal einschränkt, eine starke Machtkonzentration mit sich bringt und deren Beseitigung wiederum einen blutigen Krieg kosten wird: den Ersten Weltkrieg.

Auf diesem Hintergrund gewinnt die Definition des päpstlichen Jurisdiktionsprimats einen unerwarteten Charakter. Sie ist nicht zuletzt eine Stellungnahme zu den politischen Disputen der Zeit und besagt schlicht:

Die Kirche ist *keine* konstitutionelle Monarchie.
Der Papst ist *kein* Bürgerkönig.

Nicht die Bourgeoisie, das Kapital und die öffentlichen Stimmungsmacher haben über die Regierungsform zu entscheiden. Die Autorität des Papstes ist Autorität im Namen Christi; sie verdankt sich „unmittelbar und direkt“ Christus, ist aber in diesem Sinne auch „unmittelbar und direkt“ diesem Jesus Christus verantwortlich. Die Autorität des Volkes ist Autorität des Glaubens und des Geistes Jesu Christi, der sich entäußert hat und gekommen ist, die Armen und Verlorenen zu suchen.

¹⁴ Hermann Kinder / Werner Hilgemann, dtv-Atlas zur Weltgeschichte. Karten und chronologischer Abriss, Bd. II: Von der Französischen Revolution bis zur Gegenwart, ¹⁶1981, 49.

¹⁵ Zit. nach: Hans-Jürgen Ruppert, Sergej N. Bulgakov, Sozialismus im Christentum?, Göttingen 1977, 7.

Es mag sein, dass aufgrund der Abwehr der vorgefundenen politischen Gestalten die Dimension des „Gottesvolkes“ im I. Vatikanum zu wenig betont ist. Aber zumindest muss man den Bischöfen zugute halten, dass sie kritischen Widerstand geleistet haben gegen eine Regierungsform, deren Unzulänglichkeit Millionen von Menschen das Leben gekostet hat, und dass dies ohne Krieg und Blutvergießen geschah. Ja, es darf nicht übersehen werden, dass die Definition des Jurisdiktionsprimats und der päpstlichen Infallibilität zeitlich zusammenfällt mit dem Verlust des Kirchenstaates, d.h. des Territoriums, in dem der Papst traditionell auch als weltlicher Herrscher Regierungsvollmachten ausübte. Seit 1871 bleibt dem Papst allein die Hoheit über den Vatikanstaat. Rom wird Hauptstadt Italiens.

Das **zweite Kapitel** ist überschrieben „**Vom andauernden Bleiben des Primates des Heiligen Petrus in den Römischen Bischöfen**“ (DH 3056f.). Die unmittelbaren Schlussfolgerungen aus den biblischen Texten ohne Berücksichtigung der Ergebnisse historisch-kritischer Exegese wirken für uns ungeschichtlich. So wird leicht übersehen, dass das Kapitel eigentlich eine geschichtliche Denkfigur grundlegen will, die gegenüber der neuscholastischen Theologie der Zeit eine Vertiefung darstellt. Gesprochen wird von einer kirchlichen Tradition, die sich nicht in der äußeren historischen Sukzession erschöpft. Vielmehr bildet Christus die verborgene Einheit der kirchlichen Tradition. Jeder Träger des Petrusdienstes übt diesen Dienst in Christus aus und steht in Kontinuität zu diesem Ursprung wie zu seinen Vorgängern. Die Dimensionen und Konsequenzen dieser Geschichtlichkeit werden allerdings nicht näher bedacht.

In der Theologie der Zeit wurde die geschichtliche Entwicklung der Glaubenswahrheiten als eine Art logischer Explikationsprozess dargestellt: Was in der Schrift implizit bezeugt ist, wird im Verlauf der Geschichte ausgelegt und entfaltet. Dieser Vorgang¹⁶ wird von den Regeln der formalen Logik bestimmt; hier gibt es die Möglichkeit einer genaueren Bestimmung einzelner Begriffe, die begriffliche Klärung von Urteilen und die Ableitung neuer Schlussfolgerungen durch Verbindung von bereits bekannten Sätzen. Das unableitbar Neue geschichtlicher Tradition, insoweit sie in der schöpferischen Freiheit Gottes gründet, tritt dabei kaum in Erscheinung.

¹⁶ Vgl. etwa Matthias Josef Scheeben im ersten Band seiner katholischen Dogmatik (Theologische Erkenntnislehre).

Die politische Dimension der Konzilsdefinitionen wird nicht zuletzt deutlich im **dritten Kapitel**: Es behandelt „**Bedeutung und Wesen des Primates des Römischen Bischofs**“ und greift zunächst auf das Konzil von Florenz zurück (1439-1445), das eine Union mit den Griechen versucht hatte. Auf dieser Grundlage werden Umfang und Inhalt der Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs definiert und als „wahrhaft bischöflich“ und „unmittelbar“ gekennzeichnet (DH 3060). Der folgende Abschnitt bekräftigt, dass damit die ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion der einzelnen Bischöfe in keiner Weise beeinträchtigt ist:

„So wenig aber beeinträchtigt diese Vollmacht des Papstes jene ordentliche und unmittelbare Vollmacht der bischöflichen Jurisdiktion, mit der die Bischöfe, die, eingesetzt vom Heiligen Geist, an die Stelle der Apostel nachgefolgt sind, als wahre Hirten die ihnen jeweils zugewiesenen Herden jeweils weiden und leiten, dass sie vielmehr vom obersten und allgemeinen Hirten bejaht, gestärkt und geschützt wird gemäß jenem Wort des heiligen Gregor des Großen: ‚Meine Ehre ist die Ehre der gesamten Kirche. Meine Ehre ist die ungebrochene Tatkraft meiner Brüder. Dann bin ich wahrhaft geehrt, wenn einem jeden einzelnen die gebührende Ehre nicht versagt wird‘“ (DH 3061).

Ein weiterer Abschnitt proklamiert die Freiheit der Kirche gegenüber allen weltlichen Mächten in der Regelung ihrer eigenen Angelegenheiten:

„Ferner folgt aus jener höchsten Vollmacht des Römischen Bischofs, die gesamte Kirche zu lenken, dass er das Recht hat, bei der Ausübung dieses seines Amtes frei mit den Hirten und Herden der ganzen Kirche zu verkehren, damit diese von ihm auf dem Weg des Heiles belehrt und geleitet werden können. Deshalb verurteilen und verwerfen Wir die Auffassungen jener, die sagen, dieser Verkehr des Oberhauptes mit den Hirten und Herden könne erlaubtermaßen behindert werden, oder ihn von der weltlichen Gewalt abhängig machen, so dass sie darauf bestehen, was vom Apostolischen Stuhl bzw. seiner Autorität zur Leitung der Kirche festgelegt wird, habe keine Kraft und Gültigkeit, wenn es nicht durch die Zustimmung der weltlichen Gewalt bestätigt werde“ (DH 3062).

Schließlich wird der römische Papst als höchster Richter aller Gläubigen vorgestellt (DH 3063), an den alle Gläubigen und Hirten rechtmäßig appellieren können. Der Appell vom Entscheid des römischen Bischofs an ein ökumenisches Konzil wird abgewiesen.

Der Jurisdiktionsprimat, wie er auf dem I. Vatikanum definiert worden ist und im Moment praktiziert wird, ist stark geprägt von der Geschichte des lateinischen Abendlandes, seiner kanonistischen und theologischen Entwicklung. Unaufgebbar ist sicherlich eine verfassungsmäßige Einheit der Gesamtkirche in personaler – und nicht nur papierner – Gestalt. Die Beziehung zu den seit Jahrhunderten autokephalen Kirchen des Ostens mit ihren Patriarchaten sowie zu den Episkopalkirchen des Westens (z.B. anglikanische Kirche) bedarf allerdings einer neuen Gestaltung, um einen Weg zur Einheit der Kirche zu eröffnen. In seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ (25. Mai 1995) stellt Johannes Paul II. seinen Dienst als Bischof von Rom ausdrücklich zur Diskussion und bittet darum, man möge ihm helfen, eine angemessene Form der Primatsausübung zu finden.¹⁷

2) Die Infallibilität

Seine höchste lehramtliche Vollmacht hatte der Papst bereits 1854 auf neue Weise wahrgenommen: Zur Vorbereitung einer Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens setzte Papst Pius IX. 1848 ein Gremium von Theologen ein und befragte in einem Rundschreiben den gesamten katholischen Episkopat über die Definierbarkeit dieser Lehre, d.h. über das entsprechende Glaubensbewusstsein in den Diözesen. Von 603 befragten Bischöfen votierten 546 für die Definition, die am 8. Dezember 1854 erfolgte.

Neun Monate vor der Eröffnung des Konzils sorgte ein Artikel der „*Civiltà cattolica*“ für Aufregung: Hier wurde gefordert, das Konzil solle den „*Syllabus*“ definieren, die Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Mariens dogmatisieren und die Unfehlbarkeit des Papstes per Akklamation feststellen. Mehr als drei Viertel der damaligen deutschen Bischöfe erklärten eine solche Unfehlbarkeitsdefinition für inopportun; ähnlich votierten andere Episkopate. Doch bereits am 25. 12. 1869 wurde durch Erzbischof Dechamps von Mecheln der Antrag gestellt, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren, und dieser Antrag war mitunterschieden von 500 Konzilsvätern. Die Gegenpartei brachte immerhin 136 Unterschriften zusammen. Während der dann doch angesetzten Beratungen kämpften insbesondere Bischof Hefele von Rottenburg und Bischof Strossmayer von Djakovar in Bosnien gegen eine Definition. Die Mehrheit der deutschen Bischöfe gehörte dieser Opposition an – nicht aus prinzipiellen theologischen Einwänden, sondern weil sie eine Definition nicht für opportun hielt. Von den 682 Konzilsvätern nahmen 601 an der Schlussabstimmung teil; davon stimmten 451 dafür, 88

¹⁷ Vgl. *Ut Unum sint*, Nr. 95 und 96.

dagegen, 62 mit *placet iuxta modum*. Die definitive Abstimmung erfolgte am 18. Juli und brachte das Ergebnis: 533 x *placet*, 1 x *non placet*, 1 x *placet iuxta modum*. 55 Bischöfe waren mit Zustimmung des Papstes vor der Schlussabstimmung abgereist, unterwarfen sich allerdings nachträglich sofort der Konzilsentscheidung. Die Definition wurde zum Anlass für die Konstitution der Altkatholischen (in der Schweiz: Christkatholischen) Kirche, die der Kirchenhistoriker Ignaz Döllinger wesentlich förderte, ohne ihr je förmlich beizutreten.

Die Überschrift des **vierten Kapitels** der Kirchenkonstitution lautet: „**Vom unfehlbaren Lehramt des römischen Bischofs**“. Bereits mit dieser Formulierung wird deutlich, dass es nicht um eine Unfehlbarkeit als persönliche Würde des Papstes geht, sondern um eine Qualifikation, die mit der Person in ihrer amtlichen Funktion als römischer Bischof verbunden ist.

Wenn hier von der *potestas magisterii* die Rede ist, dann geht es nicht nur um die Bezeugung des Evangeliums, um die Verkündigung als solche, sondern um die Vollmacht der Beurteilung. Es wird also der höchste richterliche Aspekt des Lehrauftrages des Papstes angesprochen. Bereits von der frühen Patristik an waren Leitungskompetenz und lehramtliche Entscheidungskompetenz im römischen Bischof eng verbunden. Für die Fortdauer dieser Tradition werden verschiedene Konzilstexte angeführt (DH 3066-3068); der Terminus *infallibilis* taucht hier noch nicht auf. Auf den geschichtlichen Aufweis der beständigen Praxis der Kirche folgt eine theologische Begründung, die die Grenzen der Vollmacht des Bischofs von Rom klar zum Ausdruck bringt:

„Den Nachfolgern des Petrus wurde der Heilige Geist nämlich nicht verheißen, damit sie durch seine Offenbarung eine neue Lehre ans Licht brächten, sondern damit sie mit seinem Beistand die durch die Apostel überlieferte Offenbarung bzw. die Hinterlassenschaft des Glaubens heilig bewahrten und getreu auslegten. Ihre apostolische Lehre haben ja alle ehrwürdigen Väter angenommen und die heiligen rechthabenden Lehrer verehrt und befolgt; denn sie wussten voll und ganz, dass dieser Stuhl des heiligen Petrus von jedem Irrtum immer unberührt bleibt, gemäß dem an den Fürsten seiner Jünger ergangenen göttlichen Versprechen unseres Herrn und Erlösers: ‚Ich habe für dich gebetet, dass dein Glaube nicht versage: und du, wenn du einmal bekehrt bist, stärke deine Brüder‘“ (DH 3070).

Der Heilige Geist ist dem Petrus und seinen Nachfolgern nicht verheißen, damit sie eine neue Lehre verkündeten, sondern damit sie die apostolische Glaubenshinterlassenschaft ‚heilig bewahrten und getreu auslegten‘. Daher wird von einer

assistentia negativa des Heiligen Geistes gesprochen, nicht etwa von Inspiration. Der lateinische Ausdruck *infallibilitas* bringt diese Differenzierung besser zum Ausdruck als die deutsche Übersetzung „Unfehlbarkeit“. Ausgesagt ist folglich, dass feierliche Definitionen dem Glauben nicht schlechthin entgegengesetzt sein können, dass sie das Evangelium nicht verraten. Nicht garantiert ist jedoch, dass optimale Formulierungen und klare Begrifflichkeit in jeder Definition gegeben sind. Nicht ausgeschlossen werden kann also, dass spätere Konzilien dieselben Entscheidungen unter anderen Gesichtspunkten neu aufgreifen, ergänzen, weiterführen und vertiefen. Die Dogmenentwicklung ist zwar verbindlich und unwiderruflich, aber „auf Zukunft hin offen“.

Es folgt eine Zweckbestimmung der Infallibilität, die zugleich die innere Ausrichtung und Grenze der päpstlichen Kompetenz bezeichnet:

„Diese Gnadengabe der Wahrheit und des nie versagenden Glaubens wurde also dem Petrus und seinen Nachfolgern auf diesem Stuhle von Gott verliehen, damit sie ihr erhabenes Amt zum Heile aller ausübten, damit die gesamte Herde Christi durch sie von der giftigen Speise des Irrtums ferngehalten und mit der Nahrung der himmlischen Lehre ernährt werde, damit durch Aufhebung jeder Gelegenheit zur Spaltung die ganze Kirche einig erhalten werde und, auf ihr Fundament gestützt, sicher gegen die Pforten der Unterwelt bestehe“ (DH 3071).

Hier wird noch einmal deutlich herausgestellt, dass sich die Infallibilität nicht auf den Träger als Individuum, sondern auf seinen personal erfüllten amtlichen Dienst bezieht. Es ist folglich nicht ausgeschlossen, dass der Papst gegen den Glauben sündigen, ja Häretiker werden kann. In der Konzilsdiskussion wurde ausdrücklich festgestellt, dass ein Papst in dem Moment, in dem er Häretiker wird, *ipso facto* seinen Charakter als *persona publica ecclesiae* verliert. So kommt es schließlich zur Definitionsformel:

„Wenn der Römische Bischof ‚ex cathedra‘ spricht, das heißt, wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirte und Lehrer aller Christen kraft seiner höchsten Apostolischen Autorität entscheidet, dass eine Glaubens- und Sittenlehre von der gesamten Kirche festzuhalten ist, dann besitzt er mittels des ihm im seligen Petrus verheißenen göttlichen Beistands jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definition der Glaubens- oder Sittenlehre ausgestattet sehen wollte; und daher sind solche Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabänderlich“ [*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse*] (DH 3074).

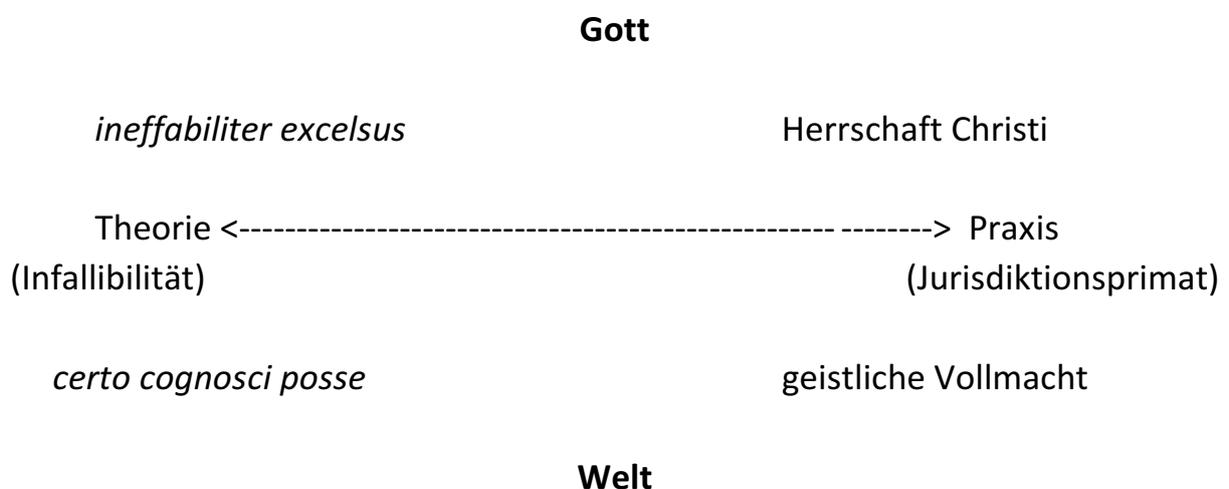
Subjekt der Infallibilität ist der römische Pontifex, nicht der apostolische Stuhl oder die römische Kirche, und zwar wenn er *ex cathedra* spricht, d.h. in Ausübung seiner höchsten Lehrvollmacht. Diese ist dann gegeben, wenn er als Hirte und Lehrer aller Christen und unter Inanspruchnahme seiner höchsten Autorität definiert.¹⁸ Gegenstand solcher Definitionen ist die Lehre vom Glauben oder den Sitten, insofern sie von der ganzen Kirche zu halten ist. Als Adressaten der Definitionen sind alle Christen genannt. Anstoß erregt hat die abschließende Formulierung, um die lange gerungen wurde: dass die päpstlichen *ex-cathedra*-Definitionen *ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae* unabänderlich seien. Hier wird gegen einen Konziliarismus oder Episkopalismus gesprochen und jede Appellation vom Papst an eine übergeordnete Instanz ausgeschlossen. Nicht übersehen werden sollte jedoch die Abgrenzung nach der anderen Seite: Die sogenannte päpstliche Unfehlbarkeit ist keine andere als die, „mit der der göttliche Erlöser seine Kirche [...] ausgestattet sehen wollte“.

3) Zur Kontinuität zwischen I. und II. Vatikanum

Das I. Vatikanum ist geradezu ein Plädoyer für eine politische Theologie, eine Theologie, die Himmel und Erde zusammenhält, die eine Bedeutung des Glaubens für die Vollzüge in dieser Welt verteidigt. Das folgende Schema macht den Versuch, die wesentlichen Aussagen des I. Vatikanischen Konzils in ihrer theologischen Bedeutung zusammenzuschauen:

Konstitution *Dei Filius*:

Konstitution *Pastor aeternus*:



¹⁸ Dies geschah seit dem I. Vatikanum nur einmal in 120 Jahren: bei der Definition der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel im Jahre 1950.

politische Theologie
Sakramentalität
Subjekthaftigkeit der Kirche

Beide Konstitutionen des I. Vatikanums halten für die Bereiche der Erkenntnis und der Leitungsvollmacht – grundsätzlich gesagt: für die Bereiche der Theorie und der Praxis – Himmel und Erde zusammen. Den Absolutheitsansprüchen der neuzeitlichen Wissenschaft und des liberalen Staates wird der Transzendenzbezug des Menschen im Bereich des Erkennens und des Handelns entgegengesetzt. Dies wiederum geschieht nicht nur als theoretisch-theologischer Anspruch, sondern durch die gesamte öffentliche Gestalt der Kirche. Darin liegt ein Dienst an der Freiheit des Menschen, insofern er befreit wird von der unbedingten Überlegenheit der Spezialisten wie von der absolutistischen Herrschaft der Regierungen. Menschliche Arbeit, staatliche Verfasstheit, Wissenschaft und Technik bezeichnen wahrhaft bedingte Momente menschlichen Lebens, denen das Konzil selbst einen Platz einräumt – aber die Erfüllung des Menschen liegt in dem durch Jesus Christus in seinem Geist vermittelten Leben in Gott.

Diese Glaubensüberzeugung geht in der Sicht des Konzils nicht neben Gesellschaft und Politik einher, ist nicht auf den Privatbereich beschränkt, sondern ist wahrhaft ein öffentliches Zeugnis, das um der geschichtlichen Existenz des Menschen willen in der Öffentlichkeit präsent bleiben muss. Das I. Vatikanum hält damit die Möglichkeit und Notwendigkeit einer politischen Theologie wach. Es entfaltet in zentralen Bereichen die Sakramentalität der Kirche: das Wirken Gottes in endlicher, geschichtlicher Gestalt.

Es darf als ein symbolkräftiges Zusammentreffen bezeichnet werden, dass in dem Moment, in dem das I. Vatikanische Konzil die höchste geistliche Vollmacht des Papstes proklamierte, die Versuchung zu einem irdischen, „religionspolitischen“ Missverständnis entzogen wird: Die Folge des deutsch-französischen Kriegs, der das Konzil zur Unterbrechung nötigt, war der Verlust des Kirchenstaats bzw. seine Reduktion auf ein Territorium, das keine irdische Machtentfaltung ermöglicht, sondern allein die politische Unabhängigkeit des Papstes im Machtspiel der Staaten garantiert – eine Möglichkeit, um die wohl alle Patriarchen in nationalstaatlicher Abhängigkeit den Papst beneiden. 1871 musste sich Papst Pius IX. mit der Hoheit über den Vatikanstaat begnügen; Rom wurde Hauptstadt Italiens. Erst 1929 wurde der heutige Kirchenstaat „Città del Vaticano“ formell gegründet.

Hermann Josef Pottmeyer vertritt in seinen Forschungen zum I. und II. Vatikanischen Konzil die These von der wesentlichen Kontinuität zwischen beiden Konzilien:

„Die Kirche entdeckt sich fortschreitend als aktives Subjekt in der Heilsökonomie, das um der Kontinuität der Tradition willen zu Innovationen ermächtigt ist“.¹⁹

In diesem geschichtlichen Horizont ist das I. Vatikanum innovatorisch – vielleicht mehr als das II. Vatikanum, das auf der Linie des I. Vatikanums voranschreitet:

„Das wirklich Neue, das, verglichen mit der alten Kirche, das I. Vatikanum in der Form des Jurisdiktions- und Lehrprimats des Papstes hervorbringt, ist das ausdrückliche Bewusstsein der Entscheidungsgewalt der Kirche und damit ihrer Aufgabe, sich selbst durch Innovation als instrumentelles Subjekt der Christusüberlieferung je neu zu realisieren. Zwar haben auch die frühen Konzilien Entscheidungen gefällt; ihrem Selbstverständnis nach ließen sie sich aber mehr bestimmen, von der Tradition nämlich, als dass sie selbst bestimmten [...] Mit dem Jurisdiktions- und Lehrprimat wurde die Entscheidungsgewalt eines einzelnen festgestellt, des Papstes nämlich, soweit er *in persona Ecclesiae* handelt. Das ist eine Innovation gegenüber der alten Kirche, steht aber zugleich in jener grundlegenden Kontinuität, mit der sich die Kirche immer mehr als Subjekt entdeckt, als Subjekt, das sich durch Innovationsentscheidungen fortlaufend realisiert[...] Das Entscheidenkönnen, das Subjektsein der Kirche, hier noch in der Gestalt des Papstes, wird damit in die Helle des reflexiven theologischen Bewusstseins gehoben und theologisch legitimiert. Der Charakter der Kirche, geschichtlich handelndes Subjekt in der Heilsökonomie zu sein, wird zur ekklesiologischen Bestimmung“.²⁰

Aus dieser grundlegenden freiheitlichen Innovation des I. Vatikanums ergibt sich auch seine Grenze und die Notwendigkeit der Fortschreibung, wie sie im II. Vatikanischen Konzil erfolgte:

„Das Subjektsein der Kirche bleibt indes im I. Vatikanum in doppelter Hinsicht unterbestimmt. In historisch bedingter Einseitigkeit hat das Konzil sich auf die Entscheidungsgewalt und Entscheidungsfreiheit des Papstes konzentriert. Das geschah vor allem aus dem Anliegen, gegenüber dem totalen Souveränitäts-

¹⁹ Hermann Josef Pottmeyer, Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluss des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums, in: ders. / Giuseppe Alberigo / Yves Congar (Hgg.), Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum, Düsseldorf 1982, 89-110, hier: 101.

²⁰ Ebd. 106f.

anspruch des neuzeitlichen Staates die Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche zu betonen. Was deshalb nicht thematisiert wurde, war die Bindung des Papstes an das Wort Gottes und den *consensus Ecclesiae* in seiner diachronischen und synchronischen Dimension“.

„Das Subjektsein der Kirche bleibt aber auch insofern unterbestimmt, als der Papst nicht das einzige konkrete Subjekt in der Kirche ist. Auch die anderen Subjekte partizipieren nach dem Zeugnis von Schrift und Tradition *suo modo* am Subjektsein der Kirche. Hier nun setzt die Innovation des II. Vatikanums ein, die darin besteht, dass es das Subjektsein der Kirche als ganzer, als Volk Gottes und als Heilssakrament für die Welt feststellt. Das Subjektsein der Kirche verwirklicht sich in der Sicht des II. Vatikanums als *communio* von Subjekten; neben dem Papst wird auch den Bischöfen, Priestern und Laien eine aktive Rolle zugesprochen“.²¹

²¹ Ebd. 107.

Erbe und Auftrag des II. Vatikanischen Konzils

Die Dokumente des II. Vatikanums in ihrem ekklesiologischen Zusammenhang

„Kirche“ ist nicht nur ein Thema des Konzils unter anderen, sondern ein Leitmotiv der gesamten Arbeit des II. Vatikanums. Zur Verdeutlichung übernehme ich ein Schema, das Weihbischof Peter Henrici bei einem Vortrag über das II. Vatikanische Konzil an unserer Fakultät zugrundegelegt hat. Die Chronologie der verabschiedeten Dokumente und ihre sachliche Zuordnung sind dabei zusammengeschaut:

	Dez. '63	Nov. '64	Okt. '65	Nov. '65	Dez. '65
			Seminare		
<i>ad intra</i>		Ostkirchen	Bischöfe	Laien	Priester
	→ Liturgie	KIRCHE	Orden	OFFENBARUNG	Welt heute ←
	Medien	Ökumenismus	Religionen		Mission
<i>ad extra</i>			Erziehung		Religionsfreiheit

Programmatisch sind jeweils die beiden Anfangsworte, mit deren Anfangsbuchstaben die Konzilsdokumente auch üblicherweise abgekürzt werden. Eine gewisse Gewichtung der Dokumente ergibt sich bereits aus ihrer Überschrift: Den höchsten Anspruch tragen die „Dogmatischen Konstitutionen“, von denen wir zwei finden: Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* (LG) und die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung *Dei Verbum* (DV). Sie bilden die zwei „Säulen“, auf denen die Konstruktion der Vision des Konzils ruht, und befinden sich auf dem Schema mitten auf der Mittelachse. Zeitlich geht *Lumen gentium* voraus, systematisch gesehen ist jedoch die Offenbarungskonstitution vorgeordnet. Denn hier werden Art und Weise der Selbstoffenbarung Gottes und ihre Weitergabe durch die Überlieferung behandelt. Darin aber ist bereits die innere Struktur der Kirche in ihrer Geschichte aufgewiesen. *Lumen gentium* entfaltet diese Voraussetzungen nach den geistlichen und verfassungsmäßigen Eigentümlichkeiten der Gestalt der Kirche.

Zu den dogmatischen Konstitutionen treten zwei weitere als „Konstitution“ bezeichnete Dokumente: die Konstitution über die heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium* (SC) und die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*, (GS)

die vom Anspruch her die zweite Gruppe bilden. Die Liturgiekonstitution stand am Anfang der Beratungen des Konzils und führte vom Herzen des kirchlichen Selbstvollzuges auf das zentrale Thema hin. Sie war durch die Liturgische Bewegung vorbereitet und konnte daher nach relativ kurzer Beratungszeit verabschiedet werden. Die Konstitution *Gaudium et spes* steht wie eine reife Frucht am Ende des konziliaren Beratungen. Sie behandelt die Kirche im Kontext der heutigen Welt und ihrer Problematik. Die Bezeichnung dieses Dokumentes als „Pastorale Konstitution“ zeigt, dass die Kirche bei aller Eigenständigkeit in einem wechselseitigen Bezug zur Welt gesehen werden muss. Die Ansätze, die Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache des Konzils formuliert hatte, sind hier deutlich aufgenommen.

Eine einprägsame Zusammenfassung der Grundaussage, die sich in den zentralen Dokumenten des Konzils findet, formuliert die Bischofssynode von 1985:

Kirche (LG)
– unter dem Wort Gottes (DV)
– feiert die Geheimnisse Christi (SC)
– zum Heil der Welt (GS)

Um die Mittelachse gruppieren sich eine Reihe weiterer Verlautbarungen, die Wesen und Selbstvollzug der Kirche entweder mehr *ad intra* oder *ad extra* entfalten. Das Begriffspaar *ad intra / ad extra* stammt aus der Radioansprache, die Johannes XXIII. am 11. September 1962, einen Monat vor Konzilsbeginn, hielt. Die Kardinäle Suenens, Lercaro und Montini griffen diese Unterscheidung auf, um die Themen des Konzils um diese Pole zu gruppieren.

Überwiegend handelt es sich um „Dekrete“, die dritte Kategorie in Autorität und Verbindlichkeit, gefolgt von einigen „Erklärungen“, in denen das Konzil seine Autorität am zurückhaltendsten gebraucht. Da ist zunächst das Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel *Inter mirifica* (IM), in denen vielleicht erstmals die Problematik der Medien im Hinblick auf die Ausübung der kirchlichen Sendung ernst genommen wird. Um die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* lagern sich die Dekrete über die katholischen Ostkirchen *Orientalium Ecclesiarum* (OE) und *Unitatis Redintegratio* (UR) über das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den übrigen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Hinsichtlich der Ostkirchen wird an einem zentralen Beispiel die Pluralität von Kirchen innerhalb der einen katholischen Kirche thematisiert. Eine gewisse Grenze im Denken des Konzils zeigt sich darin, dass es nicht gelang, diese Überlegungen in die Kirchenkonstitution selbst zu integrieren.

Die Dekrete über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche *Christus Dominus* (CD) und über die Ausbildung der Priester *Optatam totius* (OT) entfalten innere Strukturmomente der Kirche. Dazu ist das Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* (PO) zu rechnen, obwohl es erst in der letzten Tagungsphase des Konzils verabschiedet wurde. Hier macht sich eine offene Frage bemerkbar, die das Konzil selbst geschaffen hat, indem es das kirchliche Amt entschieden vom Bischofsamt her strukturiert. So hat man die Priester auch als die „Stiefkinder“ des Konzils bezeichnet. Nicht zufällig steht das Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens *Perfectae caritatis* (PC) optisch in der Mitte des gesamten Schemas. Mag das Dekret selbst recht zaghaft in seinen Aussagen sein und auf den ersten Blick nur über einen Teil der kirchlichen Gemeinschaft handeln, so wird doch hier programmatisch die Frage der Lebensform aus der Quelle des Evangeliums in die Mitte des Konzils gerückt. Denn in den Orden geht es um eine charismatisch hervorgebrachte kirchliche *communio* in verfassungsmäßiger Gestalt. Wiederum stärker *ad extra* orientiert sind die Erklärungen über die nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* (NA) sowie über die christliche Erziehung *Gravissimum educationis* (GE), die die Glaubensweitergabe in einen konkreten Bereich hinein zu entfalten versuchen.

In derselben Tagungsperiode wie die Offenbarungskonstitution wurde das Dekret über das Laienapostolat *Apostolicam actuositatem* (AA) beraten. Bereits in der Konstitution *Lumen gentium* war ja die Kirche vom gesamten Gottesvolk her konzipiert worden. Dennoch empfanden die Konzilsväter offenkundig das Defizit hinsichtlich einer Theologie der eigenständigen Berufung und Sendung der Laien in der Kirche als so groß, dass sie diesem Thema ein eigenes Dekret widmeten. Zu den Dokumenten der „letzten Stunde“ gehören schließlich noch das Dekret über die Mission *Ad gentes* (AG), das die Hinwendung der Kirche zu den Völkern als wesentliche Aufgabe charakterisiert, sowie die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* (DH). Noch der *Syllabus* hatte die Idee der Religionsfreiheit, wie sie aus der Aufklärung stammt und auf die Gleichsetzung aller Religionen hinausläuft, klar verworfen. Nun wird die Religionsfreiheit als konstitutives Moment des christlichen Glaubens thematisiert und ausdrücklich anerkannt; Ausgangspunkt ist nicht länger ein abstrakter Wahrheitsbegriff, sondern die Anerkennung der Personwürde und der mit ihr verbundenen Freiheit.

Schon die erste Übersicht über alle Konzilsdokumente zeigt, wie im Konzil die Kirche als weitgespanntes Gefüge gesehen wird, das in mannigfachen Wechselbeziehungen steht und sich zwar nicht in Abhängigkeit, aber doch in Hinordnung auf die gesellschaftlichen Verhältnisse zu definieren hat. Die Dokumente des II. Vatikanums erhalten damit einen anderen Stellenwert als voraufgehende Konzilsäußerungen: Das Konzil verzichtet auf jegliches Anathema, auf jede theoretische Grenzziehung zwischen wahr und falsch. Es

versteht offenkundig seine Verlautbarungen selbst als exemplarische Bemühung um einen Dialog mit der gegenwärtigen Situation der Welt. So wie die zentralen Texte jetzt vorliegen, entstammen sie nahezu vollständig der Arbeit der Konzilsaula und den jeweiligen Redaktionskommissionen des Konzils. Anspruchsvoll ist daher auch die Aufgabe der Rezeption des Konzils: Sie kann nicht nur durch Anerkennung der formulierten Glaubenslehren erfolgen, sondern erfordert einen „Realprozess“. Das Konzil versteht seine Dokumente als programmatische Texte, die gesellschaftliche und theologische Prozesse in Gang setzen wollen.

Die folgende Liste enthält alle Dokumente des Konzils mit ihren Anfangsworte, ihrer Abkürzung und ihrer präzisen deutschen Bezeichnung, zugeordnet dem Datum der offiziellen Verkündigung:

4. 12. 1963 *Sacrosanctum Concilium* (SC)
Konstitution über die heilige Liturgie
Inter mirifica (IM)
Dekret über die sozialen Kommunikationsmittel
21. 11. 1964 *Lumen gentium* (LG)
Dogmatische Konstitution über die Kirche
Orientalium Ecclesiarum (OE)
Dekret über die katholischen Ostkirchen
Unitatis redintegratio (UR)
Dekret über den Ökumenismus
28. 10. 1965 *Christus Dominus* (CD)
Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche
Perfectae caritatis (PC)
Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens
Gravissimum educationis (GE)
Erklärung über die christliche Erziehung
Nostra aetate (NA)
Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen
Optatam totius (OT)
Dekret über die Ausbildung der Priester
18. 11. 1965 *Dei Verbum* (DV)
Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung

Apostolicam actuositatem (AA)

Dekret über das Laienapostolat

7. 12. 1965

Dignitatis humanae (DH)

Erklärung über die Religionsfreiheit

Ad gentes (AG)

Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche

Presbyterorum ordinis (PO)

Dekret über Dienst und Leben der Priester

Gaudium et spes (GS)

Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute

2. *Gaudium et spes*: Kirche in ihrer Sendung in die Welt von heute

Das Studium der Dokumente des II. Vatikanischen Konzils gehört unabdingbar zu jeder theologischen Ausbildung. Diese Vorlesung kann die eigene Arbeit mit den Dokumenten nicht ersetzen, sondern nur eine Lese- und Interpretationshilfe geben.²² Im folgenden wird exemplarisch die Aufmerksamkeit auf *Gaudium et spes* gerichtet, weil an der Rezeptionsgeschichte dieser Konstitution das Ringen um Erbe und Auftrag des Konzils besonders deutlich wird.

*a. Zum Verhältnis zwischen *Lumen gentium* und *Gaudium et spes**

Vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern – so beten wir im Vater unser. Die theologische Frage, die sich bei dieser Bitte stellt, liegt auf der Hand: Ist unser Vergeben die Vorbedingung, damit Gott auch uns vergibt? Macht Gott seine Gnade für uns von unserem Handeln abhängig? Nein: Wenn wir vergeben können, dann geschieht das bereits in der Kraft der Gnade der Vergebung Gottes, die an uns und durch uns wirksam ist. Unsere Vergebung ist nicht einmal eine nachträgliche Bewährungsprobe der bereits empfangenen Vergebung Gottes, sondern beide Handlungen durchdringen sich. Wir könnten auch Jesu Worte über die „Sünderin“ in Lk 7,47 anführen: *Deshalb sage ich dir: Ihr sind ihre vielen Sünden vergeben, weil sie (mir) so viel Liebe gezeigt hat. Wem aber nur wenig vergeben wird, der zeigt auch nur wenig Liebe.* An der Tatsache, dass sie so viel Liebe schenken kann, zeigt sich, dass sie viel Liebe

²² Als Textausgaben liegen vor: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ¹⁰1975 u.ö. Die lateinischen Originaltexte zusammen mit deutschen Übersetzungen sind abgedruckt in den drei Anhangsbänden zur zweiten Auflage des Lexikon für Theologie und Kirche, versehen mit ausführlichen Kommentaren, die oft von Teilnehmern bzw. Beobachtern des Konzils verfasst wurden und auch einen Einblick in die Entstehungsgeschichte der Dokumente und die Debatten im Konzilsverlauf geben.

empfangen hat – ja, es zeigt sich die Liebe, die sie empfängt.

Auf diesem Hintergrund können wir nun eine ganz entsprechende Verknüpfung zwischen *Lumen gentium* und der anderen großen Kirchenkonstitution des II. Vatikanischen Konzils, *Gaudium et spes*, in Gebetsform herstellen: *Schenke uns die Subjektivität der Kirche und in der Kirche (LG) – wie auch wir der Subjektivität aller Geschöpfe in allen ihren Lebensvollzügen zu dienen bereit sind (GS)*. Es besteht kein Gegensatz zwischen beiden Konstitutionen, sondern eine konsequente Weiterführung: Die Kirche entdeckt in *Gaudium et spes* nicht etwa, dass sie auf eine neue Weise auf die Welt hingebunden ist und sich für sie öffnen muss, statt sich gemäß *Lumen gentium* mit sich selbst zu beschäftigen. Sie entdeckt und formuliert in neuer Klarheit, dass sie selbst erlöste Welt ist, wie es die Konstitution *Lumen gentium* auf ihre Weise bereits zum Ausdruck bringt.

Das hängt eng zusammen mit dem Verständnis der Kirche als Sakrament: Die Kirche lernt über sich selbst, dass sie gerade als ein endliches Stück Welt berufen ist, Sakrament des Heiles und der Einheit mit Gott und der Geschöpfe untereinander zu sein. In LG 8 wurde bereits formuliert, dass sie ihre eigene Armut nicht verbergen und überspielen muss, sondern dass eben diese Armut der Weg des Heils wird, den Jesus Christus vorausgegangen ist.

Die Kirche ist selbst erlöste Welt. Diese Aussage ist auch umgekehrt zu bedenken: Die Welt ist nichts anderes als Schöpfung – berufen, Kirche zu sein. Die „Autonomie“ der Welt, von der unter Berufung auf das Konzil so viel gesprochen wird, ist nicht eine Autonomie der „Welt ohne Gott“, sondern es ist das Paradox der Welt, die ganz und gar als Schöpfung Gottes in Gott ist, und zugleich ganz und gar als Schöpfung Gottes von Gott selbst in die Freiheit entlassen ist. Es ist das Paradox, dass es nichts außerhalb Gottes gibt, und doch die Schöpfung nicht reine Emanation Gottes ist, sondern freie, personale Wirklichkeit.

„Um der Kirche willen wurde die Welt erschaffen“ – so hat es bereits der „Hirt des Hermas“ formuliert. Ohne die wechselseitige Hinordnung von Kirche und Welt aufeinander läuft die Interpretation von *Gaudium et spes* ins Leere, lösen sich Kirche wie auch Welt auf. Hören Sie also aufmerksam hin, wenn das Begriffspaar „Kirche und Welt“ verwendet wird, und überprüfen Sie die Rede darauf, ob die genannte Verschränkung darin enthalten ist:

Kirche ist erlöste Welt – Welt ist berufen zur Kirche.

b. Kirche in ihrer Sendung in die Welt von heute –
Grundzüge der Konstitution *Gaudium et spes*

Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* besteht aus zwei Hauptteilen mit einem Vorwort und einer längeren Einführung über „Die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ sowie einem Schlusswort. Charakteristisch ist wiederum der Beginn des Textes:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden“ (GS 1).

Die folgenden Abschnitte bilden den Ausgangspunkt für zahlreiche päpstliche Lehrschreiben der vergangenen Zeit. Im deutschen Sprachraum hat in Vorbereitung und Rezeption des Konzils die Konstitution *Lumen gentium* den Vorrang behalten. Demgegenüber stützt sich Papst Johannes Paul II. überwiegend auf die Konstitution *Gaudium et spes*, die auch in den außereuropäischen Theologien, z.B. in der Befreiungstheologie, stärkere Aufmerksamkeit gefunden hat. Mit seiner Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* und deren Kernsatz „Der Mensch ist der Weg der Kirche“ etwa knüpft der Papst an eine Formulierung aus GS 3 an.

Nach der Einführung, die den Charakter einer umfassenden Analyse der gegenwärtigen Situation des Menschen in der Welt hat, folgen:

I. Hauptteil: Die Kirche und die Berufung des Menschen

1. Die Würde der menschlichen Person
2. Die menschliche Gemeinschaft
3. Das menschliche Schaffen in der Welt
4. Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute

II. Wichtigere Einzelfragen

1. Förderung der Würde der Ehe und der Familie
2. Die richtige Förderung des kulturellen Fortschritts
3. Das Wirtschaftsleben
4. Das Leben der politischen Gemeinschaft
5. Die Förderung des Friedens und der Aufbau der Völkergemeinschaft

Schlusswort

Ekklesiologisch bedeutsame Aussagen finden sich vor allem im vierten Kapitel des ersten Hauptteiles. Hier wird auf dem Hintergrund der inneren Zuordnung von Kirche

und Welt davon die Rede, dass auch die Kirche von der Welt etwas über ihre ureigene Berufung zu lernen vermag. Die Kirche ist

„der festen Überzeugung, dass sie selbst von der Welt, sei es von einzelnen Menschen, sei es von der menschlichen Gesellschaft, durch deren Möglichkeiten und Bemühungen viele und mannigfache Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium erfahren kann“ (GS 40).

„Wie es aber im Interesse der Welt liegt, die Kirche als gesellschaftliche Wirklichkeit der Geschichte und als deren Ferment anzuerkennen, so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt“ (GS 44).

Es fällt auf, dass *Gaudium et spes* kaum von den konkreten Vollzügen der Kirche in Verkündigung und Liturgie spricht. Gerade in diesen Grundvollzügen aber müsste sich ja die Wirksamkeit der Kirche in bezug auf die großen Menschheitsaufgaben bewähren. Hier liegt – nicht zuletzt für die Rezeptionsgeschichte – das Problem der Dualität der zwei Kirchenkonstitutionen. In der Tat schließen sich heute an die beiden Akzentsetzungen von *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* zwei nicht immer versöhnte Theologien und zwei Spiritualitäten an. Damit verbunden ist die Gefahr, dass die Sakramente nicht von der Sendung her durchformt sind, während die Sendung in die Welt in sozialen und politischen Aktivismus ausartet. Auch innerhalb von *Lumen gentium* hat man eine Spannung zwischen einer „juridischen“ und einer *communio*-Ekklesiologie feststellen wollen.²³

Die Versuchung besteht darin, die Spannung zugunsten einer der beiden Pole aufzulösen: Dann stehen die „Frommen“, „Kirchlichen“ gegen die „Politischen“, „Welt-offenen“ und beargwöhnen sich gegenseitig. Tatsächlich finden sich die theologisch angelegten Spannungen im kirchlichen Leben wieder. Zunächst einmal sind solche Spannungen nichts Ungewöhnliches, gerade wenn wir davon ausgehen, dass das Konzil neue Impulse gegeben hat. Konzilien haben nicht selten im Leben der Kirche zunächst Spannungen hervorgerufen, bevor sie zu neuen Lösungen führten. Konzilien bringen nicht unbedingt theologische Lösungen, sondern stecken Grenzen ab, geben Impulse, regen Wege des kirchlichen Lebens an. Dadurch entsteht fast unweigerlich eine unvermittelte Koexistenz von sich überlagernden Momenten. Eine Zeitlang kann eine solche Spannung durch eine mehr oder weniger friedliche Koexistenz der Spannungspole weitergetragen werden. Doch auf Dauer muss ein neuer Boden gefunden werden, der die Wahrheit beider Seiten miteinander vermittelt.

²³ Vgl. Antonio Acerbi, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella „Lumen Gentium“*, Bologna 1975.

c. Eine Rezension

Anlässlich des Jubiläums „30 Jahre *Gaudium et spes*“ fanden theologische Tagungen statt, deren Beiträge veröffentlicht wurden.²⁴ Die kontroversen Stellungnahmen geben einen Einblick in die spannungsreiche Rezeptionsgeschichte des Konzils. Daher sei hier der leicht veränderte Text meiner Rezension für die „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie“ wiedergegeben:

1. Ein Dokument des II. Vatikanischen Konzils nach dem anderen wird 30 Jahre alt. Jedes dieser Jubiläen gibt Anlass zu einem Rückblick, der zugleich „Visionen“ für die Zukunft freisetzen soll. In diesem Sammelband, den der verstorbene Schweizer Sozialethiker Franz Furger noch kurz vor seinem Tod für die Reihe seines Münsteraner Instituts für Christliche Sozialwissenschaften akzeptiert hatte, werden die Beiträge von Tagungen der Katholischen Akademien der Diözesen Limburg-Mainz und Essen dokumentiert. Die Pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes* ist das letzte Dokument, das in der Konzilsaula zur Abstimmung kam. An ihr entzündet sich mit Vorzug die Debatte um die authentische Interpretation des Konzils, denn sie ist nicht nur chronologisch der letzte, sondern auch „der einzige zentrale Text des Zweiten Vatikanum, für den keinerlei Vorlage zuvor schon ausgearbeitet war und der erst im konziliaren Prozess selbst entwickelt und erarbeitet, förmlich entdeckt wurde“ (7).

2. Den Auftakt liefert **David Seeber** mit einer „Relecture“ (13) des Konzilstextes unter dem programmatischen Titel „... über *Gaudium et spes* hinaus“. Zusammen mit der hohen Wertschätzung des Dokuments klingen hier kritische Rückfragen an, die auch in anderen Beiträgen wieder auftauchen: Zeichnet nicht die Konstitution „ein Bild der Moderne, das bereits der Entstehungszeit von *Gaudium et spes* nur noch sehr bedingt entsprach“? (18) Kann ein so „auffallender Geschichtsoptimismus“ (18; vgl. 61) heute ungebrochen mitvollzogen werden? Sind die drei Antinomien „zwischen Biblizismus und Modernität“, „zwischen theologischer Fachsprache und zeitgenössischer Verständlichkeit“ sowie „zwischen dem Anspruch des Glaubens und der Freiheit des Dialogs“ (19f.) wirklich gelöst? Der Verfasser plädiert dafür, „die Ekklesiozentrik des Zweiten Vatikanums auf[zu]brechen“ (23) und sich der wahren Krise zuzuwenden, der „Krise des Glaubens der Christen angesichts des Säkularitätsdrucks und der kirchlichen Vermittlung des Glaubens an den säkularen Menschen von heute“ (24).-

Nikolaus Klein erschließt den kirchenhistorischen Kontext der Entstehungsgeschichte zur Zeit der Konzilspäpste Johannes XXIII. und Paul VI. Bei aller Kontinuität ihrer Intentionen habe Paul VI. doch den „doktrinären Wert“ (50) des Konzils stärker betont

²⁴ Visionen des Konzils. 30 Jahre Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“, hg. v. Gotthard Fuchs und Andreas Lienkamp (= Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften, Bd. 36), Münster 1997; Seitenangaben aus diesem Buch sind in Klammern direkt in den Text eingefügt.

und seinen „pastoralen Charakter“ an zweite Stelle gerückt.-

Thomas Gertler geht in seiner Rekonstruktion der Entstehungsgeschichte von *Gaudium et spes* vorwiegend auf die theologischen Leitmotive ein und sieht in der Konstitution „wesentliche Grundlagen der gegenwärtigen Theologie“ sowie „die erste kirchenamtliche kontextuelle Theologie“ (52). Ausschlaggebend dafür wurde die Entscheidung der Konzilsväter, das Dokument nicht in einen offiziellen, doktrinären Teil und einen unverbindlichen, praxisorientierten Anhang zu zerreißen. Das „Prinzip der Weltwahrnehmung aus dem Glauben“ (62) bestimmt von Anfang an die Darstellung und zeigt sich in einer Anthropologie, die an der Imago-Dei-Lehre orientiert ist und in Jesus Christus ihr Urbild findet: „Wer Christus dem wahren Menschen folgt, wird auch selbst mehr Mensch“ (GS 41,1; zit. 66). Hier gründet die „richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen“ (GS 41,2; zit. 70), die zu einem Schlüsselbegriff des Konzils wurde.-

Vier Beiträge sind dem „hermeneutischen und theologischen Neuansatz“ der Pastoralkonstitution gewidmet. **Marianne Heimbach-Steins** schildert exemplarisch das kirchliche Engagement und das theologische Denken des Dominikaners Marie-Dominique Chenu, insofern er als „Konzilstheologe‘ vor dem Konzil“ (105) verstanden werden kann. Für Chenu ist eine Kirche „en état de mission“ das Gegenmodell zu einer verbürgerlichten Erstarrung, denn: „La mission, c’est l’opération par laquelle l’Eglise sort d’elle-même – de la ‚chrétienté‘ – pour s’adresser au non-croyant, pour rencontrer ‚ceux qui sont loin‘ [...] avec la conscience que c’est là son être constitutif. La voilà, la fin de l’ère constantinienne“ (zit. 113, Anm. 37).-

Für die beiden Würzburger Theologen **Elmar Klinger** und **Hans-Joachim Sander** wird die Konstitution *Gaudium et spes* zum *articulus stantis et cadentis concilii*. „Entweder man anerkennt sie, oder man kann es [= das Konzil] insgesamt vergessen. Es steht und fällt mit dieser Grundlage“ (77). „Sie ist das prinzipiell Neue. Sie ist die ureigene, man kann auch sagen, eigentliche Frucht des Zweiten Vatikanums. Sie ist auch seine Vision“ (76). „Sie ist der Schlüssel zur Interpretation des Ganzen“ (76), „ein Wendepunkt in der Kirche“ (77), „ein Paradigmenwechsel der Theologie“ (86).

Von diesem pauschalen Enthusiasmus hebt sich die nüchterne „kritische dogmatische Reflexion auf die Pastoralkonstitution“ von **Peter Hünemann** wohltuend ab. Unter der doppelten „Frage nach Gott und der Gerechtigkeit“ analysiert Hünemann den Text auf seine „innere Konsistenz der Argumentation“ (124) hin und entdeckt „eine eigentümlich zwiespältige Anthropologie“ (131): Mit Ausnahme weniger Passagen (vgl. GS 18, 38, 39) kommen vorwiegend der Glanz und die Würde der menschlichen Natur zur Sprache, nicht aber die Verblendungs- und Verstrickungserfahrungen und die geschichtliche Gewalt des Bösen; die Freiheit als durch die Gnade geheilt, aber nicht konstituiert; eine allgemein theistische Sicht menschlichen Handelns, jedoch kaum dessen trinitarisch-

heilsgeschichtliche Vermittlung. Entgegen der programmatischen Erklärung des Anfangs entfaltet sich die Pastoralkonstitution in ihrem zweiten Teil als „eine sozioethische und moraltheologische Belehrung“, nicht aber als „eine Darstellung angemessener christlicher Praxis“ (139). „Kirche erscheint als geschichtlich entrückte ‚mater et magistra‘.“ (141). Der Grund für dieses Defizit liegt nach Hünermann in der nicht hinlänglich aufgearbeiteten Gegnerschaft katholischer Theologie gegen das reformatorische Konzept einer total verdorbenen Natur sowie in einer unreflektierten Abhängigkeit von einer ontotheologisch verfassten Philosophie. Die kritische Analyse mündet nicht in eine Verwerfung, sondern in eine Ermutigung: Reichten die theologischen Vorarbeiten für die Konzilsväter selbst nicht aus, um ihre Intentionen adäquat zu formulieren, so ist die Problematik heute in aller Sorgfalt aufzuarbeiten. Das II. Vatikanum bleibt „ein Konzil des Übergangs, das sich auf einer Scheidelinie bewegt [...], das nicht in der Schwebe des Übergangs konserviert, sondern nur in einer theologisch fundierten Fortschreibung bewahrt werden kann“ (143).-

Sinnvoll schließen sich drei Beiträge mit „Beispielen weltkirchlicher Rezeption“ an. **Rolf Schumacher** stellt die Pastoralynode der katholischen Kirche in der DDR 1973-1975 als gelungenes Beispiel einer Rezeption von *Gaudium et spes* unter den Bedingungen eines sozialistischen Regimes dar. Die von Hünermann kritisierte allzu optimistische Weltsicht von *Gaudium et spes* wurde von den Christen in der sozialistischen Welt nicht geteilt. Sie waren nicht bereit, in der sozialistischen Welt eine „Hilfe zur Wegbereitung für das Evangelium“ (GS 40) anzuerkennen, so dass man von einer bewussten partiellen Nichtrezeption der Konstitution sprechen kann.

Gustavo Gutiérrez beschreibt, wie die bei Johannes XXIII. bereits vorhandene Idee einer Präsenz der Kirche in der Welt der Armen in den Konzilsschriften selbst nur einen schwachen Widerhall findet und erst „im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil“ ins Bewusstsein der Kirche rückte (Schlussdokument der Bischofssynode 1985; zit. 172, Anm. 27).-

In merkwürdigem Gegensatz zu der vorandrängenden, aber insgesamt verhalten hoffnungsvollen und dankbaren Schilderung der Entwicklung durch den lateinamerikanischen Befreiungstheologen ist der Beitrag von **Franz Weber** hart und anklagend und spricht von „offenkundigem Versagen“ der Pastoralkonstitution selbst (vgl. 190) und vieler Bischöfe und Priester (vgl. 187). Die Hemmnisse für den Prozess lateinamerikanischer „Ekklesiogenese“ werden vor allem in äußeren „Kontrollmechanismen“ und „Bevormundung“ gesucht (190). Der Konsultationsprozess zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, der gegenwärtig im deutschsprachigen Bereich die Visionen von *Gaudium et spes* weiterzutragen sucht, verfällt dem Verdikt einer „prophetievergessenen Theologie und einer optionslosen Pastoral“ (192).-

Der abschließende Beitrag von **Andreas Lienkamp** versucht die „bleibende Provokation des Konzils“ wach zu halten aufgrund der lateinamerikanischen Impulse. Hier wird die Revision bestimmter Aussagen der Pastoralconstitution zur Selbstverständlichkeit: „Während *Gaudium et spes* noch die Versöhnung mit der Moderne anstrebt, haben Teile der lateinamerikanischen Kirche die Dialektik dieser Moderne längst praktisch erfahren und theoretisch reflektiert: ‚Damit ist die Richtung von *Gaudium et spes* [...] geradezu auf den Kopf gestellt, und dies aus lateinamerikanischer Sicht mit vollem Recht.‘“ (J. Ratzinger, zit. 211).

3. Der Schlussbeitrag spricht vom Konflikt „um die angemessene Beerbung des Konzils“ (212) und suggeriert damit das Bild von Erbschaftsstreitigkeiten untereinander verfeindeter Familienangehöriger, die sich gegenseitig zu übervorteilen suchen. Kann das „Erbe des Konzils“ nach diesem Modell verstanden werden? In diesem Falle lautet ja die Voraussetzung: Der Erblasser ist gestorben! Nun trifft dies für den zu beerbenden „Geist“ von *Gaudium et Spes* zum Glück nicht zu. Der Geist des Konzils, sofern er der Geist Jesu Christi ist, lebt. Die Herausgeber und mehrere Mitwirkende können hinweisen auf seine Früchte, erkennen ihn wieder und tragen ihn mit, zum Beispiel im friedlichen Umsturz in der ehemaligen DDR, im konziliaren Prozess für Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung, im Konsultationsprozess zur wirtschaftlichen und sozialen Lage im deutschsprachigen Raum, in dem mühseligen Engagement für eine Theologie und Verkündigung, die zur Nachfolge Christi in einer Option für die Armen hinführen. Es kann nicht darum gehen, wem die Pastoralconstitution „gehört“, wer zu Recht „Anspruch“ auf das Erbe erhebt und es damit anderen entreißt, sondern wer ihren Geist verwirklicht und andere daran teilhaben lässt. Unverständlich bleibt, weshalb kein Beitrag mit einem einzigen Wort einen der wichtigsten nachkonziliaren Rezeptionsstränge von *Gaudium et spes* erwähnt: die Apostolischen Schreiben Papst Johannes Pauls II., der seit seiner programmatischen Antrittsenzyklika *Redemptor hominis* seine kirchliche Lehrverkündigung schwerpunktmäßig auf die Pastoralconstitution stützt. Anstatt uns gegenseitig das Erbe streitig zu machen, dürfen wir aus der Fülle seiner noch unverwirklichten Impulse zu einer missionarischen Kirche der Armen leben.

Im Rückblick auf die Überlegungen von Rüdiger Bubner fällt auf, wie sehr sich kritische Stimmen gegenüber der als „fortschrittlich“ geltenden Konstitution *Gaudium et spes* melden und auf deren mangelnde Aufmerksamkeit für die „Dialektik der Aufklärung“ und die Grenzen des Fortschritts hinweisen.

3. Auf der Suche nach dem Schlüssel für die Konzilsinterpretation

Die Suche nach einer Synthese, die einen Ausweg aus den „Juxtapositionen“, den unversöhnten Elementen der Konzilsarbeit weist, ist eine wesentliche Aufgabe der Nachkonzilszeit. Dabei geht es wohl um den „Sprung vorwärts“, den Johannes XXIII. vom Konzil erhoffte und der der Synthese des dialektischen Prozesses zu vergleichen ist. Bislang stehen wir eher im Geschehen der Verschärfung der Widersprüche: Kirche oder Welt, Hierarchie oder Volk, Autorität oder Freiheit, *ad intra* oder *ad extra*. Wo liegt – theologisch und im Leben der Kirche – die Synthese, die aus diesen unfruchtbaren Kämpfen herausführt? Zumindest können wir bereits an der Fragestellung einen wesentlichen Auftrag ablesen, der da lautet: Was aus dem Konzil wird, hängt nicht unwesentlich von uns ab! Das Konzil selbst enthält einen Impuls, der nur in einer kreativen und daher nicht vorprogrammierbaren Rezeption verwirklicht werden kann.

These -----> <----- Antithese

Kirche	Welt
Autorität	Freiheit
Hierarchie	Volk

Synthese

- 1) [vom Papstkonzil zum Bischofskollegium]
- 2) Pastorkonzil → Pastoraltheologie
- 3) Befreiung, Option für die Armen (Medellin 1968, Puebla 1979)
- 4) Evangelisierung (*Evangelii nuntiandi* 1975)
- 5) *communio* (Bischofssynode 1985)



Sakramentale Sendung

Nach dem Konzil gab es mehrere Versuche, das Konzil von *einem* Gesichtspunkt her zu deuten:

1) Eine bald sich aufdrängende Interpretation lautete: Nachdem das I. Vatikanum ein „Papstkonzil“ war, hat das II. Vatikanum nun die Aufmerksamkeit auf die Bischöfe und ihre Kollegialität gelenkt. Diese Deutung bekommt allerdings nicht hinreichend in den Blick, dass das Konzil wesentliche Aussagen über das *ganze* Volk Gottes gemacht hat.

2) Bald nach dem Konzil wurde der pastorale Aspekt des Konzils als Schlüssel für seine Interpretation und Rezeption herausgestellt. Die Pastoraltheologie nahm einen großen Aufschwung. Doch bald zeigte sich, dass eine neue „Pastoral“ nicht ohne eine

neue „Lehre“ in Theologie und Verkündigung möglich ist. Nicht die Pastoraltheologie als theologische Disziplin unter anderen ist zu verstärken, sondern eine neue Weise, Theologie zu betreiben, die die falsche Antithese von Theorie und Praxis mit Hilfe einer theologischen Vernunft im Licht des Glaubens und im Dienst einer kirchlichen Lebensgestaltung aufhebt.

3) Eine erste intensive Verarbeitung des Konzils auf theologischer Ebene und im Hinblick auf das Leben der Kirche geschah in Lateinamerika unter dem Motto der „Option für die Armen“. Darin wird nicht etwa eine rein soziale Praxis angestrebt, sondern ein geistlich inspiriertes Handeln aus der Kontemplation des leidenden Christus auf dem Antlitz des Armen, eine Gestalt der Nachfolge Christi, also ein Glaubenszeugnis der kirchlichen Gemeinschaft in der Öffentlichkeit.

4) Die Bischofssynode von 1974 und das Apostolische Schreiben Pauls VI. *Evangelii nuntiandi* sehen in der Evangelisierung den Aspekt, unter dem sich die Suchbewegungen in Theologie und kirchlichem Leben zusammenfinden sollten. Hier liegt vielleicht die verheißungsvollste Dynamik der Konzilsrezeption, weil die missionarische Selbstüberschreitung der Kirche angesichts ihrer Sendung „in die ganze Welt“ am klarsten thematisiert wird.

5) Die außerordentliche Bischofssynode von 1985 zum 20jährigen Jubiläum des Konzilsabschlusses stellt entschieden die *communio*-Ekklesiologie in den Mittelpunkt der Rezeption. Wir werden im weiteren Verlauf der Vorlesung auf diesen umstrittenen Begriff zurückkommen.

Keine dieser Phasen ist ohne Gegenrede geblieben, keine ist ohne Versuchung, wiederum nur einen Pol des spannungsreichen Miteinander zu verabsolutieren.

Mittlerweile hat es sich eingebürgert, von zwei bzw. drei Rezeptionsphasen des Konzils zu sprechen²⁵: Die erste Phase kann nach Hermann Josef Pottmeyer als *Phase des Überschwangs*²⁶ bezeichnet werden. Das Konzil wurde zunächst wirksam in seiner befreienden Kraft, als eine Art Neubeginn und Abstreifen von alten Lasten, als eine Art „Initialzündung, welche die Texte des Konzils schon bald als überholt erscheinen ließ“.²⁷ Hier war im Grunde jedoch nur ein Element der Konzilsdynamik aufgegriffen worden. So ließ die *Phase der Enttäuschung*²⁸ nicht lange auf sich warten. Die Enzyklika *Humanae vitae* (1967) mit ihren Aussagen über die Geburtenregelung wurde zum Symbol des

²⁵ Vgl. Hermann Josef Pottmeyer, Von einer neuen Phase der Rezeption des Vaticanum II, in: ders. / Giuseppe Alberigo / Jean-Pierre Jossua (Hg.), Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 47-65.

²⁶ Ebd. 54.

²⁷ Walter Kasper, Theologie und Kirche, Mainz 1987, 290.

²⁸ Pottmeyer, a.a.O. 54.

Umschwungs und geradezu identitätsbildend für engagierte Katholiken dieser Zeit: „Die progressiven Reformer klagten nun über die Beharrungskraft der Institution Kirche, die Konservativen sprachen von Auflösungserscheinungen. Es kam zur Kontestation einerseits und zu Versuchen der Restauration andererseits. Beides führte schließlich zu einer lähmenden Pattsituation und zu einem unfruchtbaren Stellungskrieg“.²⁹

So weist Walter Kasper mit Recht darauf hin, dass wir einer dritten Phase der Rezeption des Konzils bedürfen, die wohl erst in den Anfängen steckt:

„Die gegenwärtig beginnende dritte Phase der Konzilsrezeption muss deshalb nach der einseitig positiven Phase des Überschwangs und der einseitig negativen Phase der Enttäuschung eine Phase der integralen authentischen Interpretation und Realisation des Konzils und seines Werkes der Erneuerung sein. Die Aufgabe, die der Theologie damit gestellt ist, ist die einer Hermeneutik des II. Vatikanischen Konzils“.³⁰

²⁹ Kasper, Theologie und Kirche, 291.

³⁰ Ebd. 292f.