

KLAUS SCHATZ

Die kirchliche Krise nach dem 2. Vatikanum in historischer Perspektive

Der Umbruch und Aufbruch, der mit und nach dem 2. Vatikanum in der römisch-katholischen Kirche geschehen ist, ist keineswegs ohne kirchengeschichtliche Parallele. Er reiht sich vielmehr ein in eine Abfolge ähnlicher Aufbrüche und zugleich Krisenphänomene seit dem Spätmittelalter; er ist der dritte oder vierte größere Vorgang dieser Art, von den kleineren nicht zu reden. Bei all diesen Reformbewegungen, die jeweils wieder sehr unterschiedlich und auch in sich äußerst vielschichtig sind, sind doch ganz bestimmte gemeinsame Determinanten auszumachen. Dazu gehört negativ-kritisch eine mehr oder weniger starke Problematisierung der überkommenen Gestalt der Kirche und ihrer Lebens- und Frömmigkeitsformen, ganz besonders ihrer päpstlich-zentralistischen Autoritätsstruktur. Positiv gehört dazu eine Erneuerung unter Rückgriff auf die Heilige Schrift und die ältere kirchliche Tradition, aber auch im Anschluß an die mehr positiv bejahte Freiheitsgeschichte der Neuzeit. Jedesmal geht es um Strukturreform, aber auch wesentlich um Vereinfachung einer überkommenen Tradition, die in ihrer Vielfalt und Verästelung unassimilierbar geworden ist, um Konzentration auf das Zentrale, um einen einfacheren Glauben. Die bisherige, insbesondere mittelalterliche, dann vor allem anti-reformatorische, schließlich anti-revolutionäre und anti-liberale Entwicklungslinie der Kirche wird mehr unter kritischem Vorzeichen gesehen; jedenfalls will man sie nicht geradlinig in derselben Richtung weiterführen.

Der erste dieser Aufbrüche ist die *konziliare Bewegung* des 14./15. Jahrhunderts als Antwort auf das Papst-Schisma (1378–1417) und die strukturellen Mißstände einer Kirche, deren sich ausbildender Papst-Absolutismus gerade eine Heilung verhinderte. In ihr geht es um Strukturreform der Kirche in synodalem Sinne, d. h. durch permanente Konzilien und Machtbeschränkung des Papsttums, ferner um eine „Reform an Haupt und Gliedern“ unter starkem Rückgriff auf die alte Kirche.

Der zweite Aufbruch ist im 16. Jahrhundert der der *Reformation*, ebenso jedoch die in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts sehr starke *humanistische Reformbewegung* eines Erasmus, eine Bewegung, die in dem Ruf „Zurück zu den Quellen“ mit der Reformation übereinkam, jedoch stärker vom Geist der beginnenden Neuzeit bestimmt war, also offener,

toleranter, freiheitsbetonter, anthropozentrischer – ein Aufbruch, der gerade auch in seinem „ökumenischen“ Elan, also in seinem Willen zur Vermittlung, dann zwischen den Polen der Reformation und Gegenreformation zerrieben wurde.

Der dritte dieser Aufbrüche ist schließlich die *katholische Aufklärung* der zweiten Hälfte des 18. und des beginnenden 19. Jahrhunderts. Es ist eine innerkirchlich vor allem in Deutschland und Frankreich sehr starke Reformbewegung, die sich z. T. mit älteren kirchlichen Reformströmungen (Jansenismus) oder zentrifugalen kirchlichen Tendenzen (Episkopalismus, Gallikanismus, Staatskirchentum) verband und diese noch radikalisierte. Diese in sich äußerst komplexe und nicht auf einen Nenner zu bringende Bewegung würde sicher durch das einseitige Etikett „rationalistisch“, so sehr dies auf viele einzelne Momente und Vertreter zutreffen mag, nicht als Gesamt Tendenz vollständig erfaßt. Ebenso wie durch die Ausrichtung an dem „Zeitalter der Vernunft“ ist sie ebenfalls durch den Ruf „Zurück zu den Quellen“ charakterisiert. Dabei ist erstaunlich, wie weit die inhaltlichen Parallelen zu Reformanliegen des 2. Vatikanums, aber auch mit seinen typischen Krisenerscheinungen, reichen.

Diese Bewegungen waren zugleich Krisenphänomene, bzw. sie sind selbst Ausdruck einer kirchlichen Krise gewesen, die sie sicher nicht einfach geschaffen haben. Sie haben aber durch Bewußtmachen diese Krise sicher noch verstärkt. Es war jedesmal eine Krise, die an die Identität der Kirche rührte, für die erste, die konziliare Bewegung, wenigstens im Hinblick auf ihre institutionelle Einheit. Und sie hatte jedesmal eine fundamentale Verunsicherung, Ratlosigkeit und Orientierungskrise zur Folge.

Diese Orientierungskrise ist nun jeweils wieder in einem längeren Prozeß des Zusammenwirkens von kirchlicher Führung mit neuen Kräften von unten her überwunden und zugleich damit sind diese Aufbrüche zurückgedrängt worden. Dies geschah freilich um den Preis erheblicher Verluste und Trennungen von der Kirche. Gerechterweise ist dazu freilich zu sagen, daß diese Trennungen der innerkirchlichen Abgrenzungspolitik meist mehr vorangingen, als daß sie von ihr herbeigeführt wurden, und daß eine stärkere „Öffnung“ ihnen in den meisten Fällen nur weiteren Vorschub leistete. Es folgte dann jeweils innerkirchlich eine Stabilisierung des verbleibenden Restes: in der Behauptung des Papsttums gegenüber dem Konziliarismus seit der Mitte des 15. Jahrhunderts – in der Gegenreformation des 16. und 17. Jahrhunderts – in der katholischen Restauration des 19. Jahrhunderts. Es war eine Stabilisierung, die jedoch nicht ausschließlich restaurativ und rückwärtsgewandt und

nicht einfach in jeder Hinsicht auf Wiederherstellung der früheren Verhältnisse ausgerichtet war. Wenn wir absehen von dem päpstlichen Sieg über den Konziliarismus, einer äußeren Restauration ohne Lösung der Probleme, bei der das Reformanliegen auf der Strecke blieb, dann erfolgte jedesmal eine *zentralistisch-autoritätsbetonte Reform*. Das Gesicht der Kirche, wie es sich am Ende der Krise darbot, war religiöser, frommer, weniger verweltlicht, pastoraler, mehr auf Seelsorge und Dienst an den Menschen konzentriert. Dies gilt tendenziell für die tridentinische Reform; es gilt für das 19. Jahrhundert, das z. T. erst das Reformwerk von Trient dort konsequent zu Ende führte, wo bis zur Französischen Revolution der Widerstand politischer und sozialer Strukturen eine volle Verwirklichung des tridentinischen Ideals nicht zugelassen hatte. Vieles an Mißbräuchen und überflüssigem Ballast, das dem geistlichen Auftrag der Kirche im Wege gestanden hatte, wird beseitigt. Zugleich damit kommt es zu einer Verstärkung der innerkirchlichen Autoritätsstrukturen und allgemein der innerkirchlichen Kohäsion. Die katholische Kirche, die aus dieser Krise hervorgeht, ist monolithischer, weniger pluralistisch, weist weniger an Vielfalt auf, ist dafür innerlich geschlossener als vorher. Die Richtung der Öffnung und Kritik, der systemkritischen Impulse wird nicht weitergeführt. Jedesmal geschieht zwar eine Hineinnahme und Integration auch spezifisch neuzeitlicher Anliegen, Methoden und Werte, insbesondere des neuzeitlichen Subjektbewußtseins sowie neuer gesellschaftlicher und politischer Kräfte; der Freiheitsimpuls der Neuzeit wird jedoch in seinem entscheidenden Kern wenigstens innerkirchlich eher zurückgewiesen. Und jedesmal ist der große Sieger des Umbruchs das Papsttum, selbst dann, wenn es, wie in Trient, seine innerkirchlichen Ansprüche noch keineswegs durchzusetzen vermag. Der eigentliche Grund dafür ist, daß in Umbrüchen und harten Konflikten ein zentralistisches Papsttum sich als effizienter erwiesen hat. Das, was man heute als „Dialog“ bezeichnen würde, also damals der „Consensus“ der Konziliaristen, die irenische Vermittlungstheologie des Humanismus und der Erasmianer, der optimistische Glaube der Aufklärungstheologen an die Durchsetzungskraft „geläuterter Religionsbegriffe“, ist jeweils dort, wo es hart auf hart ging, mit den Problemen nicht fertig geworden. Eine in sich geschlossenere, mehr auf das Papsttum fixierte Kirche hat sich als effizienter erwiesen. Das 1. Vatikanische Konzil (1869/70) sollte in seinen Dogmen der Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes und des päpstlichen Jurisdiktionsprimats diese historische Erfahrung, die auch in der Argumentation ständig präsent ist, besiegeln. Soweit der historische Befund. Damit drängt sich freilich die naheliegende Frage auf: Zeichnet sich nicht etwas Ähnliches auch heute ab? Gewiß

ist vieles nicht vergleichbar. Keine der vorherigen Bewegungen ist in vergleichbarer Weise zu einem Gesamtphänomen auch nur der damaligen europäischen Kirche geworden. Der universal-weltkirchliche Charakter der Reform des 2. Vatikanums ist ein einmaliges Phänomen, sowohl in seiner räumlichen Universalität, wie auch qualitativ in der Bündelung und Zusammenfassung sämtlicher lebendiger und zukunfts-trächtiger Fermente der Kirche seiner Zeit. Gerade diese Momente finden sich nicht in diesen „Vorläuferbewegungen“. Sie blieben partiell, auf bestimmte Länder oder soziale Schichten beschränkt, und wurden höchstens regional zu einer Bewegung oder Verunsicherung des gesamten Volkes. Und es gelang ihnen nicht, alle lebendigen Fermente der Kirche in sich zu integrieren. Gerade deshalb blieben die Widerstandskräfte auch immer sehr stark, ungleich stärker als z. B. heute in der Lefèbvre-Bewegung.

Nun wird der Historiker vorsichtig mit einer apodiktischen Behauptung der Art sein müssen, wenigstens eine offizielle Revision des 2. Vatikanums sei prinzipiell, wenigstens eine offizielle Revision des 2. Vatikanums sei prinzipiell, absolut unmöglich. Wir haben hier durchaus einen Präzedenzfall: nämlich den des Konzils von Konstanz, seiner konziliaristischen Dekrete, vor allem des Dekrets „Frequens“, das regelmäßige Konzilien für alle zehn Jahre verordnete. Männer wie der Konzilstheologe Jean Gerson waren damals auch der Auffassung, daß es dahinter kein Zurück mehr gebe und sich die absolutistische Gestalt des Papsttums nun endgültig ad absurdum geführt habe; und die geschichtliche Erfahrung hat ihnen Unrecht gegeben. Aber eine solche offizielle Revision, wie sie die Lefèbvre-Bewegung fordert, ist, wenn auch nicht gerade unmöglich, so doch denkbar unwahrscheinlich. Sie wäre auch im Interesse einer größeren innerkirchlichen Beruhigung und Stabilisierung denkbar töricht, weil sie die de facto einzig mögliche Plattform einer solchen Stabilisierung zerstören und eine Autoritätskrise größten Ausmaßes provozieren würde. Das damit verbundene Eingeständnis, daß die Kirche geirrt habe, und zwar nicht in diskutablen Einzelentscheidungen, auch nicht in eigentlichen Glaubensfragen, aber doch in der grundlegenden geschichtlichen Richtung der Kirche für über zwei Jahrzehnte, wäre tatsächlich katastrophaler und mehr jedes Vertrauen zerstörend als die implizite Kritik an den Weichenstellungen vor allem des 19. Jahrhunderts, wie sie sich aus der Richtigkeit des 2. Vatikanums ergibt. Es ist einsichtig, daß, wenn das 2. Vatikanum zerstört würde oder nur noch unter Vorbehalt gelten würde, jegliche innere Autorität schwinden und nur noch die nackte administrative Macht übrigbleiben würde. Man mag das 2. Vatikanum konservativ und restriktiv interpretieren; man wird aber deshalb nie einer Berufung auf seine Aussagen ihre prinzipielle

Legitimität abstreiten können. Es bleibt ein Stachel im Leben der Kirche.

Dennoch kann man wohl nicht ausschließen, daß sich partiell eine ähnliche Entwicklung auch heute vollziehen kann. Und es gibt sicher schon eine Reihe von Phänomenen, die in diese Richtung weisen. Dazu gehört einmal die Tatsache, daß, entgegen vielen Erwartungen in der Konzilszeit, das, was sich faktisch völlig ungebrochen durchgehalten hat, ja eigentlich durch den neuen Codex von 1983 noch verstärkt worden ist, der römische Zentralismus ist. Damit hängt die Tatsache zusammen, daß trotz oder gerade wegen des Ablegens antiquierter Herrschaftssymbole das Papsttum nicht nur keine Machtbeschränkung und Redimensionierung erfahren hat, sondern durch Massenkontakt und Reisepapsttum zusätzlich zu einer Art von Omnipräsenz in der Kirche geworden ist. David Seeber hat mit Recht festgestellt, daß man oft den Eindruck hat, daß einem „starken Papsttum“ eine in Glauben und Leben „schwache Kirche“ gegenübersteht⁽¹⁾. Wenn das Papsttum im 1. Vatikanum alles Amtliche und Hierarchische in sich absorbiert zu haben scheint, so hat man nun den Eindruck, daß dies auch für das Charismatische geschieht. Ursprung sind natürlich die überzogenen und hochgesteigerten Erwartungen an den Papst, der unbedingt die Glaubwürdigkeit und Aktualität der Kirche in Person darzustellen hat, von dem man auf seinen Reisen jeweils das hilfreichste und geisterfüllteste Wort über die Kirche des jeweiligen Landes erwartet, der also nicht nur Wächter der kirchlichen Einheit, sondern auch oberster Charismatiker sein soll. Ursprung ist der Drang einer verunsicherten und von der Unüberschaubarkeit und Kompliziertheit aller Lebensverhältnisse abgestoßenen Zeit nach einer starken und verlässlichen Führerpersönlichkeit, die oberhalb der machtpolitischen Interessen steht und einen geistlich-religiösen Nimbus ausstrahlt – ein Drang, dem die Kirche hier zu einfach und selbstverständlich nachgibt. In denselben Rahmen gehören aber viele innerkirchliche Tendenzen, die auf stärkere Absicherung und Sichklammern an scheinbar feste Normen und Gewohnheiten hinauslaufen und bei denen generell kritische Reflexion und ökumenische Öffnung zurückgedrängt werden. Natürlich ist dies keineswegs die ganze Wirklichkeit oder die ganze Richtung der kirchlichen Entwicklung heute, nicht einmal bei uns, geschweige denn in der Weltkirche. Es gibt durchaus gegenläufige Entwicklungen, wie es denn überhaupt kaum möglich ist, bestimmte Perioden nach dem Konzil als solche der „Öffnung“ von späteren der „restaurativen Phase“ abzugrenzen: Abgesehen von der mangelnden Eindeutigkeit solcher allgemeinen Begriffe, denen jeder nach seinen persönlichen Optionen einen anderen, meist sehr emotionsgeladenen

Inhalt zu verleihen pflegt, sind beide Tendenzen die ganze Zeit da, nebeneinander, miteinander und gegeneinander.

Wird aber eine Tendenz, die die geschichtlich neuen Akzente des 2. Vatikanums nicht in derselben Richtung weiterführt und statt dessen stärker bei den spezifischen Weichenstellungen des 19. Jahrhunderts anknüpft, aller Voraussicht nach stärker werden? Eine Antwort setzt zunächst einmal eine kritische und nüchterne Analyse der sehr disparaten Mentalitäten und Haltungen voraus, die in dem zusammengewachsen sind, was man gewöhnlich als „Geist der konziliaren Öffnung“ bezeichnet. Dabei ist gleich zu sagen, daß eine solche Betrachtung hier nur beschränkt auf dem Bereich der westlichen Welt geschehen kann. Was für sie gilt, gilt nicht unbedingt und in derselben Weise für Lateinamerika, für die Kirche in den kommunistischen Ländern, für die jungen Kirchen in den Großräumen Schwarzafrika, Indien oder Ostasien.

Dann muß man sich zunächst einmal nüchtern und ohne falsche Abwehrreaktionen der Tatsache stellen, daß bei uns das wenigstens äußerlich *dominierende Phänomen* der Kirche nach dem 2. Vatikanum das der *Krise* ist, d. h. der tiefgreifenden Verunsicherung in Glauben, kirchlichem Bewußtsein und kirchlichem Leben. Das ist keine Verurteilung und Abwertung all dessen, was aus echter Glaubenshaltung und ehrlichem Ringen an Positivem geschehen ist und geschieht. Es ist keine Aussage darüber, wie der Wert einer Zeit und der Menschen in der Kirche einer Zeit im Lichte Gottes steht. In der Krise und Anfechtung kann ja ein in seiner äußeren Gestalt und auch in seinen Werken schwach erscheinender Glaube, der in „winterlicher Zeit“ durchhält, vor Gott wertvoller und stärker sein als ein unangefochtener Glaube in relativ ruhigen Zeiten.

Etwas anderes ist es freilich, diese Tatsache nüchtern festzustellen und der beliebten *kirchlichen Dolchstoßlegende* zu verfallen, welche übrigens frappant der nationalen Dolchstoßlegende der nationalen Rechten nach dem Ersten Weltkrieg ähnelt. Was damals die „Novemberverbrecher“ waren, die dem siegreichen deutschen Heer in den Rücken gefallen wären und damit die Niederlage verschuldet hätten, das sind jetzt der „Ungeist des Konzils“ oder die progressiven Theologen, die eine bis dahin florierende und in ihrer Geschlossenheit imponierende Kirche in Krise und Verwirrung gestürzt hätten. Daß das alte System sich selbst ad absurdum geführt hatte und zusammenbrechen mußte, daß nicht die neue Ordnung an der Niederlage schuld war, sondern in dieser Situation die einzige Möglichkeit darstellte, noch zu retten, was zu retten war, dies wird in beiden Fällen bewußt oder unbewußt übersehen.

Was hier in jedem Fall verkannt wird, ist die Tatsache, daß zunächst einmal der entscheidende Faktor der Krise kein spezifisch innerkirchlicher ist, sondern die *fortschreitende Säkularisierung*, welche, z. B. in der Jugendarbeit, in der Krise der Verbände, in dem Versickern des religiösen Aufbruchs unmittelbar nach dem Krieg schon seit den späten 50er Jahren deutlich machte, daß es in der bisherigen Weise nicht mehr weiterging. Sind auch alle Spekulationen, „was geschehen wäre, wenn . . .“, sehr müßig, so lassen sich doch eine Reihe von Gründen dafür anführen, daß diese Einbrüche ohne Konzil leicht noch verheerender hätten wirken können. Jedenfalls wären viele Konflikte zwischen Kirche und modernem Lebensgefühl dann schlechthin unlösbar geworden: man denke in wissenschaftlicher Beziehung an die seit der Modernismus-Krise schwelenden Probleme von Lehramt und historisch-kritischer Forschung, Stabilität des Dogmas und Geschichtlichkeit, in praktischer Beziehung an die Konflikte überkommener kirchlicher Normen und Gesetze mit selbstverständlichen modernen Freiheitsforderungen, ganz besonders in Priestererziehung und Ordensleben. Vieles heute einfach Selbstverständliche mußte zu Beginn des Konzils unter größten und verlustreichen Kämpfen errungen werden; und selbst von den heutigen „Konservativen“ könnten die wenigsten mehr in der Enge offizieller kirchlicher Vorschriften und Normen bis 1962 leben; sie wählen vielmehr meist aus, was auch für sie unverzichtbarer Durchbruch aus Enge und Kleinlichkeit darstellt, und wo man umgekehrt das Kind mit dem Bade ausgeschüttet habe.

Häufig steht übrigens bei einer solchen „Dolchstoßlegende“ eine bestimmte stillschweigende Voraussetzung Pate. Es ist die unausgesprochene Vorstellung, die Kirche müsse eigentlich, wenn sie sich richtig verhalte, die Zeit gleichsam im Griff haben und ihre vorherrschenden Tendenzen umpolen können. Massenabfälle von der Kirche müssen dann also in jedem Falle auf das Konto eines geschichtlich identifizierbaren „Versagens“ der Kirche oder kirchlicher Personen gehen. Diese rechts wie auch links weitverbreitete Vorstellung, die bei so vielen Anklagen zugrunde liegt, ist aber auch theologisch höchst fragwürdig. Denn sie ist doch irgendwie an einer Kirche der Macht und nicht am irdischen Jesus und am Kreuz orientiert. Eine Kirchengeschichte, welche meint, Versagen und Verhängnis einander zuordnen zu können, so daß jede Schuld ihre Quittung empfängt und Niedergang immer Folge von Schuld ist, wäre billige ideologische Verkleisterung eines moralistischen Aktivismus menschlicher Selbsterlösung. Es gibt eben Katastrophen, bei denen man nicht Lebende oder Tote auf die Anklagebank setzen und nicht sagen kann, was man anders und besser hätte machen können -

was vielleicht ein Trost ist für viele, die in schwerer Übergangszeit, wo niemand richtig wußte, wie es weitergehen soll, die Entwicklung zu steuern suchten und sehr oft auch Enttäuschungen und Niederlagen erlitten. Dies nüchtern zu sehen, heißt auch anerkennen, daß Gott Lenker der Geschichte und zugleich ihr verborgenes Geheimnis ist, nicht wir Menschen und auch nicht die Leiter der Kirche.

Darüber hinaus kann freilich nicht ganz geleugnet werden, daß das 2. Vatikanum indirekt, d. h. durch Verbindung mit anderen zeitgeschichtlichen Faktoren, die nicht in der Gewalt der Kirche lagen, mit zu dieser Krise beigetragen hat. Es sind vor allem drei Ursachenkomplexe der nachkonziliaren Krise, die hier zu nennen wären:

1) Das 2. Vatikanum hatte es mit einem ungeheuren *Problemstau* zu tun. Es war ein Konzil, das sich mit der Vielfalt seiner Themen und Probleme notwendig überfordern und übernehmen mußte. Dies ist nun freilich ebenso wenig die Schuld der Konzilsväter wie es vermeidbar gewesen wäre. Es war gleichsam eine notwendige Operation; und wenn der Patient immer noch im Krankenhaus liegt, dann nicht deshalb, weil die Operation verpfuscht wurde, sondern weil sie so lange verschleppt worden ist. Im 2. Vatikanum war es einmal darum gegangen, in den verschiedensten Bereichen frühere geschichtliche Verfestigungen und Verseitigungen aufzubrechen und die ursprüngliche, volle und ganze Tradition der Kirche wiederzugewinnen. Es ging darum, jene Sicht zu überwinden, die sich gegen Konziliarismus, Reformation, Jansenismus, Aufklärung und Modernismus im herrschenden kirchlichen Bewußtsein durchgesetzt hatte: daß kirchliche Tradition immer nur in ihrer Vermittlung durch das kirchliche Bewußtsein späterer Zeiten anzunehmen und nicht als kritische Instanz gegen spätere Deformierungen angerufen werden dürfe. Das 2. Vatikanum hatte also die spezifischen Weichenstellungen des zweiten Jahrtausends zu relativieren. Dies waren jene Weichenstellungen und Akzentsetzungen, aus denen die kirchliche Richtung vor allem lebte, die üblicherweise, aber keineswegs ganz zutreffend, „konservativ“ genannt wird, also die gregorianisch-hochmittelalterliche, die gegenreformatorische, die anti-aufklärerische, anti-revolutionäre und anti-liberale des vorigen Jahrhunderts, die anti-modernistische vom Anfang dieses Jahrhunderts. Es sind gleichfalls jene Weichenstellungen, die in einem engen konfessionellen Sinne als „spezifisch katholisch“ gelten, an denen sich also – was bekanntlich die eigentliche Brisanz und Sprengkraft ausmacht – konfessionelle Identität festklammert. Sowohl Reformation wie Aufklärung mußten in ihren positiven Anliegen rezipiert werden. Das Konzil mußte also mit Verfestigungen fertig werden,

die teilweise gegen-reformatorisch, teilweise anti-revolutionär oder anti-modernistisch waren, teilweise aber auch in dem Übergang des Christentums aus der antiken Stadtkultur in die archaische und agrarisch-feudale Welt des Frühmittelalters wurzelten, die ja ebenfalls nicht nur Gewinn, sondern auch Verlust wesentlicher Traditionselemente bedeutete, z. B. im Liturgiebewußtsein, im Verständnis von Kirche als *Communio*. Jahrhundertalte Fixierungen, Reformen und Probleme, die seit langer Zeit überfällig und immer wieder verschleppt worden waren, all das sollte nun in wenigen Jahren aufgearbeitet werden. Das eigentliche Problem stellte dabei nicht die theologische Aufarbeitung dar, die seit Jahrzehnten vorbereitet war, sondern die Breitendurchsetzung und die Umpolung des kirchlichen Gesamtbewußtseins. Und es war auch z. T. unmöglich, zu all diesen Fragen schon eine gültige und ausgereifte Antwort zu finden. Manchmal war es unvermeidlich, daß das Konzil auf halbem Wege stehenblieb und Aussagen, die nur schwer miteinander in Einklang zu bringen waren, unvermittelt nebeneinander stehen ließ. Immerhin hatte die Konzilszeit den Mut, Probleme nicht nur zu sehen, sondern auch zu beantworten, während man heute häufig den Eindruck hat, daß die Fähigkeit und der Mut zur Problemlösung überhaupt abhanden gekommen sind. Nun konnte das Konzil dabei meist nur sehr schonend und vorsichtig sprechen, um, was für seine eigene Autorität äußerst wichtig war, das Prinzip der moralischen Einstimmigkeit nicht zu verletzen und am Schluß immer eine Quasi-Einmütigkeit zu erreichen. Die Fähigkeit zur realen Umstellung und zur Problemlösung, zumal bei einer weltweiten Institution, konnte dabei selbst beim besten Willen nicht mit dem Wachsen des Problembewußtseins Schritt halten. Dies bedeutete zwangsläufig, wie dies meist in revolutionären Prozessen geschieht, daß die Schere zwischen der realen Gemeinschaft und dem Bewußtsein der äußersten Gruppen nicht abnahm, sondern trotz Reformbereitschaft der Institution ständig zunahm. Eine psychologische Rettung durch Finden der eigenen Identität im betonten Anderssein-wollen gegenüber dem Zeitgeist aber schien nun das gute Gewissen verloren zu haben. Kurz: ein solcher Problemstau geht, wie die Erfahrung der Geschichte zeigt, nicht ohne gewaltsame Explosionen ab. Und nur wenn man diesen Problemstau nicht sieht, kann man zur Auffassung kommen, die Kirche hätte eine Wahl gehabt oder die „Öffnung“ des 2. Vatikanums sei vermeidlich gewesen.

2) Damit hängen die *inneren Spannungen des 2. Vatikanums selbst* zusammen. Mehrere ließen sich hier aufzählen. Dazu gehört, daß sich in den Dokumenten des Konzils einmal das Anliegen des primär positiven Zugehens der Kirche auf die „Welt von heute“ ausdrückt, dann aber auch

ebenso stark, besonders in „Lumen gentium“, im Liturgiedekret, in „Verbum Dei“ und im Ökumenismus-Dekret, die Besinnung auf die Tradition, freilich nicht in traditionalistischer Verengung, nicht als Absolutsetzung der Tradition der letzten Jahrhunderte, sondern als Wiedererlangung der volleren und reicheren, dynamischeren ganzen Überlieferung der Kirche. Beides steht zwar an sich nicht in Widerspruch zueinander, muß sich vielmehr ergänzen. „Modernität“ und „Traditionsverhaftetheit“ geraten dann aber doch oft, je nachdem wie sie akzentuiert werden, in der Praxis in Konflikt. Evident ist dies bei der nachkonziliaren Liturgiereform, bei Tendenzen zur kirchlichen Demokratisierung, schließlich bei der Frage, welcher theologische Stellenwert einer Tradition zukommt (z. B. der Nicht-Zulassung der Frau zum Amtspriestertum), die faktisch einhellig, jedoch modernem Bewußtsein kaum mehr zu vermitteln ist. Damit zusammen hängt die Spannung zwischen der ekklesiozentrischen Sicht, wie sie in der Kirchenkonstitution „Lumen gentium“, in den Dokumenten der Liturgie, Offenbarung und Ökumenismus ihren klassischen Ausdruck findet, und jener Relativierung der Kirche auf die Welt hin, wie sie sich in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ findet. Viele ungelöste Probleme, nicht zuletzt die Auseinandersetzungen um die „Theologie der Befreiung“, sind im Grund Teilaspekte dieser Spannung. Für die kirchliche Realität am konfliktträchtigsten ist jedoch innerhalb der Kirchenkonstitution selbst das ungelöste – und vielleicht auch nicht lösbare – *Nebeneinander zweier Kirchenbilder*. Dies ist einmal die im 1. Vatikanum schärfstens akzentuierte Ekklesiologie, deren beherrschende Stichwörter *Jurisdictio* und *Autorität* sind. Hier wird Kirche primär als durch das Amt bzw. hierarchische Über- und Unterordnung konstituiert verstanden. Für Kirchlichkeit und „Sentire cum ecclesia“ ist übergreifende Haltung der Gehorsam gegenüber dem Lehr- und Leitungsamt der Kirche und letzten Endes gegenüber dem Papst; so sehr auch vielleicht noch andere Haltungen gepflegt und betont werden, sind sie doch der des Gehorsams zumindest im Konfliktsfalle nachgeordnet und untergeordnet. Daneben steht nun das Verständnis der Kirche als *Communio*. Hier ist das Miteinander ursprüngliche Dimension. Auch die besondere Funktion des Amtes wird dann nicht oberhalb dieses Miteinander konzipiert, sondern *in* diesem Miteinander; das Amt ist Einheitspunkt und Zentrum einer primär brüderlich und daher auch kollegial und synodal verfaßten Kirche. Übergreifende Haltung ist dann gerade die Verantwortung aller für das Ganze, der Gehorsam Ordnungsprinzip der Koordination der Charismen innerhalb dieser Verantwortung aller, die nicht alle denselben Dienst haben können (vgl. 1 Kor 12). Nun hat das 2. Vatikanum zwar auf den

vielen Ebenen diese *Communio-Ekklesiologie* hineingebracht, beides aber weder theologisch noch erst recht praktisch-rechtlich in eine Synthese zu bringen vermocht. Dies wird besonders deutlich im Kollegialitätsbegriff von „*Lumen gentium*“ einerseits (im Text selbst schon wieder stark neutralisiert durch eine überstarke Betonung des Primats) und der beigefügten „*Nota praevia explicativa*“ andererseits. Beides steht unverbunden nebeneinander, wie Bauelemente aus ganz verschiedenen Stil-epochen, und bietet genügend Sprengstoff für nachkonziliare Konflikte. Mehr noch: da bei der Kollegialität immer wieder in ermüdender Eindringlichkeit betont ist, daß sie in keinem Falle gegen oder ohne den Primat funktionieren kann, kann sie nicht recht als kritisches Element in Funktion treten, was sie doch in der Geschichte immer wieder auch gewesen ist. Hier geht das 2. Vatikanum, ganz anders als das 1. Vatikanum, von einem Harmonie-Modell aus, das den wirklichen Konflikten der Kirchengeschichte nicht gerecht wird. Erst recht gilt dies für den neuen Codex. Vor allem dort, wo es rechtlich hart auf hart kommt, etwa bei dem Modus von Bischofsernennungen, bleibt dann alles beim Alten. Verschärft wird diese Spannung noch durch die verständliche römische Politik, keine Schwächung der eigenen Autorität zuzulassen und „Kollegialität“ mehr oder weniger nach Bedarf in den Dienst effizienterer Kirchenleitung zu stellen, nicht jedoch als störendes kritisches Element und als Risikofaktor zuzulassen. Kollegiale Entscheidung ist dort erwünscht, wo von ihr keine unangenehmen Überraschungen zu erwarten sind, nicht jedoch da, wo die Gefahr besteht, daß sie unabsehbare Entwicklungen auslösen könnte.

Nun wäre es sicher verfehlt, das Konzil deshalb anzuklagen, weil es hier nicht die eindeutige Synthese fertigbrachte. Denn die hätte es gar nicht leisten können; und wenn es um jeden Preis versucht hätte, gefährliche Spannungsmomente zu eliminieren, hätte dies sicher zur Unschädlichmachung des neuen Ansatzes geführt. Man muß eher begrüßen, daß das 2. Vatikanum den Mut hatte, disparate Momente der katholischen Tradition stehenzulassen, selbst um den Preis, daß dies den Keim von Konflikten in sich birgt. Das hat nun einmal die katholische Wahrheit in sich. Kirche und Katholizismus konnten sich nicht mehr in monolithischer Form darstellen, weil dies im Grunde eine Verengung und Verarmung bedeutete. Nur muß man nüchtern sehen, daß dann die Spannung und der innere Konflikt ebenso normal zum Leben der Kirche hinzugehörten und daß man auch nicht von vornherein erwarten kann, daß solche Konflikte immer mit Samthandschuhen oder unter Ausschluß der Öffentlichkeit ausgetragen werden.

3) Entscheidend ist nun weiter, daß die Vulgär-Rezeption des Konzils, also das, was weithin als „Geist des Konzils“ bewußt realisiert wurde, *im Sog bestimmter Tendenzen der säkularisierten Gesellschaft* stand. Zumindest unbewußt wurde das Konzil als Bestätigung jener Tendenzen verstanden, während Äußerungen oder Normen, die zu diesen Tendenzen offensichtlich in Kontrast standen, in Gefahr waren, als „reaktionär“ und „vorkonziliar“ verschrien zu werden. Mit der Herausstellung dieser Elemente decken sich diese Ausführungen in wesentlichen Punkten mit Äußerungen von Kardinal Ratzinger. Ich halte diese in sich für zutreffend, unterscheide mich freilich darin von ihm, daß ich die erstgenannten Momente (Problemstau und innere Spannungen des Konzils selbst) für ebenso wichtig halte.

a) Zunächst einmal ist hier die in den späten 60er Jahren zum Höhepunkt kommende *Reform- und Fortschrittseuphorie* zu nennen. Es ist die damals vorherrschende Grundstimmung der unbegrenzten Machbarkeit und Reformierbarkeit, zugleich mit dem Glauben, daß Entspannung und Dialog alle Blöcke und ideologischen Systeme aufbreche, also mit dem Glauben an die unbegrenzte systemüberwindende Macht der rationalen Diskussion. Dem entsprach innerkirchlich ein Verständnis des Konzils und seines Geistes als Offenheit schlechthin, Schleifung aller Bastionen und ständiger Aufbruch zu neuen Ufern. Es entsprach ihm der Glaube an den unbegrenzten Dialog als universale Problemlösung, an die Überflüssigkeit gesetzlicher oder dogmatischer Grenzziehungen, an die unbegrenzte Offenheit der Kirche gegenüber der Welt als einzig legitimer Form christlicher Liebe.

b) Weiter ist speziell in unseren Breiten die zunehmende Prägung auch der kirchlichen Erwartungen durch *liberal-individualistisches Konsumdenken* zu nennen. Dazu gehört weitgehend das Verhältnis zu den Sakramenten, die sehr oft in einer Art Service-Haltung beansprucht werden⁽²⁾, aber auch die „partielle Identifikation“ selbst von praktizierenden und engagierten Katholiken mit dem Glauben der Kirche, und dies keineswegs nur in Randbereichen, sondern in zentralen Aussagen wie Auferstehung Christi und ewiges Leben nach dem Tode. Hier gelten Glaubensverkündigung und sakramentale Praxis der Kirche auch bei Katholiken, die aktiv am kirchlichen Leben teilnehmen, weitgehend als „Angebot“ analog zum Warensortiment eines Kaufhauses. Es war aber fast unvermeidlich, daß der vom Konzil eröffnete größere Freiheitsraum, die ökumenische Offenheit, der offizielle oder doch faktische Abbau fester Verhaltensnormen und starrer Glaubensvorstellungen im Sinne der Denkkategorien und Lebensgewohnheiten der liberalen Wohl-

standsgesellschaft rezipiert wurden. Dies wurde und wird sicher in dem Maße verstärkt, wie die kirchliche Leitung (vgl. „*Humanae vitae*“) Normen zu urgieren sucht, die nicht mehr plausibel zu machen sind und auch innerkirchlich auf breiten Widerspruch stoßen. Wenn dann auch von bischöflicher Seite offiziell den Gläubigen das Recht attestiert wurde, hier anderer Meinung zu sein, hätte es eines sehr ausgebildeten Bewußtseins der Unterscheidung zwischen Zentralem und Peripherem in Glaube und Kirche bedurft, damit den Gläubigen klar geworden wäre, inwiefern sich diese Freiheit von einer Haltung unterscheidet, die grundsätzlich nach subjektiven Kriterien im kirchlichen Normen- und Glaubensangebot „auswählt“.

c) Schließlich ist ein äußerst wichtiges Moment die *westliche „Kulturrevolution“ des Endes der 60er Jahre*, kulminierend in der „Studentenrevolution“ von 1968. Die faktische Vulgär-Rezeption des Konzils und seines Aufbruchs stand in großen Teilen vor allem der jüngeren Priestergeneration weitgehend im Sog jener Mentalität und wurde durch die Brille jener Zeitströmung aufgenommen. Dem entsprach positiv die Forderung nach innerkirchlicher „Demokratisierung“ und Strukturveränderung, die ausschließliche Ausrichtung auf Gesellschaftsveränderung, negativ die „negative Besetzung“ von allem, was mit Autorität, Ordnung, Tradition und Gesetz zu tun hat, ferner die ablehnende Haltung gegenüber Geschichte und Vergangenheit, die a priori als einengend, belastend und als das Gegenteil von befreiend verstanden wurde. Dazu gehört weiter die Gleichsetzung des vielfach überstrapazierten Volk-Gottes-Begriffs des 2. Vatikanums mit einer vulgär-marxistischen Basis-Vorstellung, damit zusammenhängend der Mythos von der erlösenden und normierenden Kraft der sogenannten „Basis“, von ihrer Unschuld und Heilskraft, und die Denunzierung jedes Elite-Denkens. Und ist die 68er-Welle auch inzwischen längst in ihren kurzfristigen revolutionären innerkirchlichen Nebenwirkungen verebbt, so sind doch ihre Langzeitwirkungen nach wie vor spürbar, vor allem was die Geschichts- und Institutionsfeindschaft und die damit gegebene auflösende Wirkung auf Kirchenbewußtsein in katholischem Sinne angeht.

Nun trifft auf diese Tendenzen seit den 70er Jahren das zunehmende Phänomen der *Verhärtung der ideologischen Fronten*. Die Hoffnung, durch Dialog, Schleifung der Bastionen und Abbau von eigenen Anti-Haltungen in wenigen Jahren Fortschritte und Annäherungen zu erzielen, hat sich als reichlich optimistisch und naiv erwiesen. Es weht generell ein härterer Wind, innerkirchlich und außerkirchlich. Das Steckenbleiben und Auf-der-Stelle-treten des ökumenischen Dialogs, sicher

nicht auf die Schuld bloß einer Seite zurückzuführen, eher in dem generellen Drang wurzelnd, die schwindende eigene Anhängerschaft durch Betonung des Konfessionsspezifischen zusammenzuhalten, die Enttäuschung der Hoffnungen, durch kirchliche Gesprächsbereitschaft in kommunistischen Systemen mehr Religionsfreiheit zu gewinnen, die Verstärkung aggressiv-intoleranter Tendenzen im Islam, in der westlichen säkularisierten Gesellschaft schließlich eine immer geringer werdende Bereitschaft, sich überhaupt noch mit Christentum und Kirche innerlich auseinanderzusetzen, all das trifft auf ein Christentum und einen Katholizismus der wehrlos ist, weil er sich nun einmal auf Dialog eingestellt hat und es verlernt hat, in Abgrenzung und betontem Anderssein seine Identität zu finden. Dies führt aber erst recht zu Verunsicherung und Selbstzweifel – vielleicht aber auch in einer zweiten Phase zur Wiederkehr einer Haltung, die notwendigerweise wieder mehr aus der Abgrenzung lebt. Niemand kann eben auf die Dauer mit schlechtem Gewissen leben; und jemand, dem gleichsam immer eingehämmert wird, er solle so Katholik und Christ sein, daß er sich immer im selben Atemzug für sein Katholisch-sein entschuldigt und noch dazu für alle Sünden der Kirche in der Vergangenheit, wird auf die Dauer einen Katholizismus über Bord werfen, der ihm nicht Freude und Lebensdimensionen, sondern nur Schuldgefühle verleiht.

Mit der Darstellung jener Zusammenhänge ist nun noch nicht gesagt, daß alles, was an inhaltlichen Anliegen und Reformvorschlägen dabei zur Sprache kommt oder kam, falsch und illegitim ist und nicht auch einen berechtigten Sinn haben könnte. Wohl aber ist damit angedeutet, daß vieles innerhalb von Kontexten und Erwartungshorizonten präsentiert wurde, die in christlicher Perspektive doch zumindest fragwürdig und z. T. inzwischen auch durch entgegengesetzte Trends abgelöst sind.

Nun ist es natürlich, daß in dem Maße, als generell die Zeit des Konzils mit ihren spezifischen Erwartungshorizonten ferner rückt, gegenläufige Tendenzen die Oberhand gewinnen. Daraus ergibt sich zwar nicht, daß pauschal die nachkonziliare Entwicklung rückgängig gemacht wird, was so sicher kaum geschehen kann, wohl aber, daß die im guten Sinne kritische Funktion des Konzils, seine ökumenische Öffnung, die hier gespürte Notwendigkeit des jeweiligen Zeitbezuges des eigenen Erbes, nicht positiv weitergeführt wird. Die inhaltlichen und theologischen Reformen, soweit sie durch das 2. Vatikanum oder nachher durch die römische Führung sanktioniert sind, würden bleiben, nicht jedoch die Dynamik des Konzils, und zwar deshalb, weil diese ganz überwiegend als auflösend und kirchliche Identität sprengend erfahren wurde. Es würde

hier mehr oder weniger das geschehen, was sehr oft, ja meist in der Geschichte bei Neuaufbrüchen geschehen ist: Die „Bewegung“, die Dynamik hört auf; es kommt die feste Form, aber auch deshalb, weil sie als der einzige Modus erscheint, dem Anliegen dieser Bewegung historische Dauer und Konsistenz zu verleihen.

Muß man also endlich aufhören, dem Patienten „Geist des Konzils“ und all denen, die nur noch in der Hoffnung auf seine Heilung in der Kirche durchhalten, trügerische Hoffnungen vorzuspiegeln und ihn statt dessen ehrlich über die Unheilbarkeit seiner Krankheit aufklären? Eine solche sichere Diagnose ist dem Kirchenhistoriker genauso verwehrt wie die positive Voraussage der Rückkehr der Kirche in eine Reformphase. Denn die Geschichte verläuft nicht mit der Unentrinnbarkeit biologischer Prozesse, sondern ist der Raum des Unvorhersehbaren und der Freiheit, einer Freiheit, an der gute Ansätze scheitern können (der „Rat des Gamaliel“ nach Apg 5,38 f. wird durch die Erfahrung der Kirchengeschichte nicht in dieser simplen Form gedeckt!), wie auch einer Freiheit aus der Gnade, die den Determinismus des Bösen und der Hoffnungslosigkeit immer wieder unerwartet durchbricht. Und speziell die Konziliengeschichte zeigt, daß die Wirkungsgeschichte eines Konzils nie eine kurzfristige Sache von Jahren ist. Die beliebte Frage nach den „Früchten“ des Konzils oder was aus dem „Geist des Konzils“ geworden, ob er nicht schon verdunstet sei, läßt sich niemals bereits aus dem Abstand von zwei Jahrzehnten beantworten. Eine solche Wirkungsgeschichte ist voll von Überraschungen. Es kann hier eine Zeit selektiver Rezeption geben, dann Entdeckung ganz neuer Seiten, Ergänzung und auch Korrektur. Die geistliche Pflanzung eines Konzils pflegt jedenfalls ein sehr langsam wachsender Baum zu sein. Hier gilt biblisch das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat, deren Entwicklung wir nicht planend in der Hand haben – oder auch vom Unkraut im Weizen.

Darüber hinaus gilt: entscheidend für das Fortwirken des konziliaren Impulses und gleichzeitig für die Überwindung der Krise, in die dieser Impuls durch die Verquickung mit dem westlichen Säkularisierungstrend geraten ist, ist einerseits, wie weit es gelingt, die Erneuerung aus dem Geist des 2. Vatikanums mit einem *Mehr an Spiritualität* zu verbinden. Die Geschichte zeigt, daß immer wieder Reformbewegungen versandt sind, die zwar von guten und auch theologisch richtigen Ideen erfüllt waren, auch eine Reihe integrierter und persönlich frommer Vertreter hatten, als ganze jedoch nicht deutlich und sichtbar aus einem Mehr an Spiritualität und Glaubenstiefe ihre Kraft bezogen. Dies gilt etwa von der konziliaren Reformbewegung von Konstanz und Basel, von dem

humanistischen Reformkatholizismus eines Erasmus, von der katholischen Aufklärung. Es gilt umgekehrt nicht für die tridentinische Reform, auch nicht für die katholische Erneuerung des 19. Jahrhunderts. Es gilt aber auch, daß Vertreter von Minderheitsrichtungen, die spirituellen Tiefgang hatten, etwa ein Sailer, Rosmini oder Newman im vorigen Jahrhundert, auf die Dauer dazu beigetragen haben, ihre Anliegen durch Durststrecken hindurch zu retten. Eine solche Spiritualität der Kirchenreform kann nicht aus dem Geist der Kritik als solchem leben. Sie kann nur leben aus der Hingabe an den immer größeren Gott in der jeweils größeren Nachfolge des Gekreuzigten, also aus einer Mystik, die die menschliche Enge der Kirche immer übersteigt und doch im Dienst an dieser Kirche sich verzehrt, nicht weil sie menschlich imponierend oder perfekt wäre, sondern weil sie aus der Kreuzeshingabe Jesu lebt. Sie kann nur leben aus dem Bewußtsein, daß der größere und gleichzeitig verborgene Gott größer ist als seine Kirche – und doch im Menschgewordenen klein geworden ist und durch Kreuz und Auferstehung dem immer armseligen Häufchen seiner Jünger seine Treue und Liebe für alle Zeiten geschenkt hat.

Und noch ein zweites: eine solche von einem Mehr gelebter Spiritualität getragene Erneuerung ist auf die Dauer nur dann aussichtsreich und wirksam, wenn sie von *kleinen Gruppen* getragen wird, die eine intensive Spiritualität pflegen, hohe Anforderungen stellen und als Beispiel gelebten Glaubens anderen vorangehen. Erneuerung in der Kirche beginnt nie in der Breite, sondern setzt zunächst hier an und dringt erst in einem zweiten Schritt in die Breite. Alle Erneuerungsbewegungen in der Kirchengeschichte haben solche kleinen Gruppen als Motoren gehabt, entweder Ordensbewegungen oder auch – wie im 19. Jahrhundert – lockere Freundeskreise und Laiengruppen. Es ist sicher fatal, daß solche geistlichen Bewegungen in Deutschland bisher nur ansatzweise und verstreut existieren. Die vorhandenen Ansätze, etwa in den charismatischen Bewegungen oder in der Integrierten Gemeinde, sind außerdem nicht immer frei von einer gewissen pietistischen oder integralistischen Schlagseite. Andererseits ist ein nicht selten anzutreffendes prinzipielles Mißtrauen, welches alles mit Argwohn betrachtet, was nicht reibungslos in die Pfarrgemeinde oder in die Diözesanplanung einzufügen ist, der Tod jeder echten charismatischen Vielheit in der Kirche. Diese Exklusivität der Pfarrgemeinde, die gleichsam als Skelett aller kirchlichen Lebensvollzüge allein übrigbleibt, ist im Grunde ein später Sieg der kirchlichen Aufklärung und gerade ihres schlechtesten Erbes, nämlich ihrer Normierungs- und Regulierungsmanie. Sie ist im Grunde der Tod echter Lebendigkeit, die davon lebt, daß es in der Kirche Gefälle und

freie Gruppen gibt. Die Kirche lebt entscheidend von Gruppen intensiveren geistlichen Lebens und schöpft daraus ihre Zukunft.

Anmerkungen

- (1) David M. Seeber, Entwicklungen im Gegenwartskatholizismus, in: Die römisch-katholische Kirche, hrsg. v. W. Löser (Die Kirchen der Welt 20, Frankfurt 1986), 115–137, hier 120.
- (2) Erhellend und alarmierend dazu: L. Pohle, Zwischen Verkündigung und Verrat. Zur Gewissenskrise des Priesters heute: Geist und Leben 60 (1987), 334–354.