

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Oliver J. Wirtz (ed.), *Katholische Kirche und Moderne*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Schatz, Klaus

Konzil der Moderne oder der Tradition? Kontinuität und Diskontinuität im 2. Vatikanum

in: Oliver J. Wirtz (ed.), *Katholische Kirche und Moderne*, pp. 91–110

Münster: Aschendorff Verlag 2015 (Frankfurter Theologische Studien 73)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Oliver J. Wirtz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Schatz, Klaus

Konzil der Moderne oder der Tradition? Kontinuität und Diskontinuität im 2. Vatikanum

in: Oliver J. Wirtz (Hg.), *Katholische Kirche und Moderne*, S. 91–110

Münster: Aschendorff Verlag 2015 (Frankfurter Theologische Studien 73)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert:

<https://www.aschendorff-buchverlag.de/openaccesstop>

Ihr IxTheo-Team

Konzil der Moderne oder der Tradition?

Kontinuität und Diskontinuität im 2. Vatikanum.

Den Ausdruck "Political correctness" kannte man 1962 noch nicht. Hätte man ihn schon gekannt, dann hätte ihn der italienische Bischof Carli von Segni in seiner Konzilsrede vom 1. Dezember 1962 bei der Diskussion des ersten Kirchenschemas verwandt, um damit die nach seiner Meinung große Gefahr zu kennzeichnen, an der das Konzil zu scheitern drohe. Denn der Sache nach behauptete er genau das, man gerate in die Fänge einer neuen Political correctness. Denn das Konzil drohe an den Klippen einer Fülle von Tabus zu scheitern: gegen die Protestanten dürfe man nur ja nichts sagen, den Kommunismus überhaupt nicht erwähnen, über Maria nur ja nicht zuviel, Worte wie "streitende Kirche" dürfe man nicht in den Mund nehmen etc. etc.. Kern und Hauptzielscheibe seines Angriffs war die immer wieder von den "progressiven" Konzilsvätern unter Berufung auf das "Aggiornamento" Papst Johannes XXIII. vorgetragene Programmatik eines "Pastoralkonzils", dem gerade die vorgelegten Texte, vor allem der über die Quellen der Offenbarung sowie das erste Kirchenschema, beide vom Jesuitenpater Sebastian Tromp, theologisch der rechten Hand des konservativen Kardinals Ottaviani ausgearbeitet, nicht gerecht würden.

Demgegenüber gaben Ottaviani, ebenso Kardinal Santos (Manila) zu bedenken, Grundlage der Pastoral sei die sichere Lehre, die klare und unzweideutige Darlegung der Wahrheit. Eigenartige Vorschläge wurden gemacht, um aus dem Dilemma herauszukommen. Ruotolo von Ugento (Apulien) schlug ein "pastorales" Prooemium zu jedem Dekret vor. Marcel Lefèbvre, der spätere bekannte Anführer der Traditionalisten, sah die Lösung gar darin, daß man zu jeder Frage zwei parallele Dokumente verfasse, nämlich ein streng theologisches für die Fachleute, in dem die Wahrheit genau gesagt wird, und daneben ein mehr "pastorales" für die Welt. Ihm erwiderte Weihbischof Elchinger (Straßburg), die "pastorale" Dimension sei nichts nachträglich Hinzukommendes (kein "superadditum"), sondern etwas, was die theologischen Aussagen des Konzils innerlich bestimmen müsse. Damit wies er auf den Kern des Problems hin. Hinter der oft mißverstandenen Problematik des "Pastoralkonzils", die in der Konzilsaula nie ausdrücklich diskutiert oder thematisiert wurde, verbirgt sich sein Anspruch der Geschichtlichkeit, d.h. sein epochaler Charakter, der sicher nicht in diesem Moment aufgeht, um dann gleich in der nächsten Generation überholt zu sein, aber doch nicht von seinem Heute zu lösen ist, und damit sein Verhältnis zur Moderne, das wiederum primär und zunächst durch positives Zugehen bestimmt ist, zumindest nicht primär durch Abgrenzung und Verurteilung.

Rezeption der Moderne?

Die Etikettierung der Konzilsväter in "Progressive" und "Konservative" setzte sich bekanntlich in der Öffentlichkeit schnell durch und hielt sich auch bis heute zur Bezeichnung der nachkonziliaren innerkirchlichen Parteiungen. Diese Etiketten stammen aus den Revolutionen und Freiheitskämpfen des Liberalismus des 19. Jahrhunderts. Sie sind im weitesten Sinne orientiert an der Einstellung zur Freiheitsgeschichte der Neuzeit, wie sie mit Aufklärung und Französischer Revolution zum Durchbruch kommt. Wenn man die Gegensätze innerhalb der Konzilsväter des 2. Vatikanums auf diese Formel brachte, dann traf man sicher einen realen Kern. Denn die Einstellung zu der Moderne und der Welt der Aufklärung war ein wesentlicher Punkt, an dem sich die beiden Richtungen schieden. Dies wird besonders, aber nicht alleine, deutlich in der Einstellung zur Religionsfreiheit. Die "Konservativen" lebten aus dem Anti-Liberalismus und der Anti-Haltung zu den Prinzipien von 1789, wie diese im 19. Jahrhundert ausgebildet worden waren. Umfassender freilich kann man die "konservative" Richtung innerhalb und außerhalb des Konzils als eine Richtung bezeichnen, welche die spezifischen kirchengeschichtlichen Weichenstellungen des zweiten Jahrtausends (also die

gregorianische, die gegenreformatorische, die anti-liberale etc.) mit ihrer Mentalität und Stoßrichtung geradlinig weiterführt. Sie war also stärker der unmittelbar vorausliegenden Tradition verhaftet und lebte aus ihren Akzenten und geschichtlichen Entscheidungen. Die Reformrichtung jedoch suchte, gestützt auf die Weiterentwicklung der neuen theologischen Ansätze seit den 1920er Jahren, diese Weichenstellungen zu relativieren und zu korrigieren, und zwar im Blick auf ältere, z.T. verschüttete und vergessene Traditionselemente. Aber in diesem Rückgriff auf Früheres jenseits einer Schultheologie, welche den Eindruck erweckte, auf alles fertige und scheinbar eindeutige Antworten zu haben, sah sie auch die Chance eines Dialoges mit der Moderne.

Das 2. Vatikanum hat nun in seinem wesentlichen Ergebnissen sich die Anliegen dieser Reformrichtung zu eigen gemacht, freilich um den Preis von Kompromissen sehr unterschiedlicher Relevanz und Tragweite (schwerwiegend vor allem im Kirchenschema, praktisch unerheblich in der Erklärung "Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit) – Kompromisse, die um des Anliegens des konziliaren "Consensus unanimitatis" willen vor allem von päpstlicher Seite (Paul VI., aber im Grunde auch schon Johannes XXIII.) gefördert und urgiert wurden und jedesmal die Kontinuität mit der Tradition unterstrichen und den Eindruck eines Bruches vermeiden wollten.

War es ein Konzil der "Öffnung zur Moderne"? Dafür spricht zunächst folgendes:

1. Wesentlich ist zunächst einmal der Charakter des Konzils als globales Medienereignis. Die konziliaren Diskussionen und ebenso die begleitenden und ihrerseits das Konzil beeinflussenden Kommentare von Theologen spielten sich vor der Weltöffentlichkeit ab, speziell seitdem von der 2. Konzilssession Ende 1963 an das Konzilsgeheimnis für die Generalkongregationen aufgehoben wurde, aber im Grunde schon vorher. Dies steht in Kontrast zum 1. Vatikanum, das gleichsam hinter verschlossenen Türen stattfand, abgeschottet von Presse und Weltöffentlichkeit, so sehr, daß selbst für den Historiker die internen Konzilsdiskussionen erst seit 1927 zugänglich sind - was freilich nicht verhindern konnte, daß sich eine Gegen-Öffentlichkeit um das Konzil bildete, die sich aus einseitigen Informationen speiste, welche in jedem Fall aus undichten Stellen durchsickerten. Diese mediale Öffentlichkeit des 2. Vatikanums hatte natürlich ihre Ambivalenzen und Kehrseiten, nicht zuletzt die, daß über bestimmte heikle Fragen wie z.B. den Zölibat in der Konzilsaula nicht gesprochen werden konnte - wenn man nüchtern urteilt, dann muß man freilich sagen, daß es zu ihr erstens keine Alternative gab, gerade wenn man das warnende Gegenbeispiel des 1. Vatikanums im Blick

hat, und daß sie zweitens im ganzen dazu beitrug, ein positives Bild der katholischen Kirche in der Weltöffentlichkeit zu vermitteln.

2. Entscheidend ist ferner die Perspektive der Veränderlichkeit, Wandelbarkeit und Reformierbarkeit sowie – was damit zusammenhängt – der Pluralität, der internen Diskussionen und auch Gegensätze innerhalb der katholischen Kirche, die z.T. schon vor dem Konzil und dann erst recht durch seinen Verlauf geweckt wurde. Daß in der katholischen Kirche nicht alles fest, überzeitlich und unveränderlich war, von der lateinischen Liturgie bis zum Priesterzölibat, daß sie nicht einen monolithischen Block bildete (und im Grunde zu keiner Zeit gebildet hat), daß vieles in ihr in Diskussion war und daß es hier ganz verschiedene Richtungen gab, dies war die – je nachdem befreiende oder auch verunsichernde – neue Erfahrung vieler Katholiken und auch Nichtkatholiken. Diese Erfahrung aber traf sich in den 1960er Jahren mit einer generellen Zeitstimmung der Reform und des Aufbruchs zu neuen Ufern. In Westeuropa begannen gerade in diesen Jahren innerkirchliche und außerkirchliche Paradigmen der Nachkriegszeit ihre Plausibilität zu verlieren. Eine Zeit begann zu vergehen, die in der Kirche vor allem das Sichere, Bergende und absolut Verlässliche gesucht hatte. Damit verbunden war die nun einsetzende Kritik an den "restaurativen" Tendenzen der Nachkriegszeit, schließlich die beginnende Auflösung der "katholischen

Milieus", ferner der Trend, Religion und Glaube ausschließlich dem Raum des Subjektiven, Privaten, Existenziellen, der Sinndeutung und nicht mehr der Veränderung und Gestaltung der Wirklichkeit zuzuordnen. Gleichzeitig war es, was für die Erwartungen und auch den Erfolg des Konzils wichtig war, eine Zeit, die nicht nur die Probleme sah, sondern auch noch – für die Jahrzehnte nach 1970 sicher allzu naiv – an Antworten und Lösungen glaubte. All diese gesellschaftlichen Entwicklungen kamen mit dem Konzil zusammen, bedingten seinen Verlauf und erst recht seine Rezeption und Resonanz in der Öffentlichkeit.

3. Das bisher Gesagte betrifft vor allem das "Ereignis Konzil". Was sein Ergebnis, seine Dokumente betrifft, so wären hier vor allem folgende Bemerkungen zu machen:

a) Tatsächlich brach das 2. Vatikanum mit einer im Grunde bis auf die Anfänge des Konzilsinstituts zurückgehenden Tradition ökumenischer Konzilien. Frühere Konzilien hatten fast immer nur partiell in gefährdeten Bereichen reformierend, ordnend und lehrmäßig klärend eingegriffen. Naturgemäß geschah dies überwiegend negativ-abgrenzend und daher verurteilend, auch wenn sich manche früheren Lehrdekrete, etwa das Rechtfertigungsdekret von Trient, keineswegs in diesem negativen Aspekt erschöpfen. Es war also eine Tradition, die die Aufgabe des Konzils einerseits

lehrmäßig in der Abgrenzung gegenüber "Häresien", andererseits disziplinar in der Reform durch rechtliche Regelungen sieht. Diese bisherige Linie wollte im Grunde die Ottaviani-Tromp-Richtung konsequent weiterführen; und das erregende Drama der ersten Sitzungsperiode besteht darin, daß sich demgegenüber ein anderes, selber noch nicht klar artikuliertes Konzilsverständnis durchsetzt. Dieses neue Verständnis wurde damals mit dem (mißverständlichen) Begriff "Pastoralkonzil" bezeichnet. Sein Wesen läßt sich wohl so bestimmen, daß es die Rolle des Konzils in der Zeit weniger negativ-punktuell versteht (als Verurteilung von "Irrtümern" und Bekämpfung von "Mißbräuchen"), sondern mehr ganzheitlich als theologisch-geistliche Antwort aus dem Wort Gottes auf den Anruf der Zeit, welcher zumindest nicht bloß und von vornherein als bedrohung, sondern vor allem als positive Herausforderung verstanden wird. So setzte sich dieses Konzil eine Aufgabe, die keinem früheren Konzil gestellt war: umfassend unter dem Anruf sowohl des Evangeliums und der ganzen Überlieferung der Kirche wie der spezifischen Herausforderung der "Zeichen der Zeit" kirchliches Leben zu erneuern, und dies nicht primär durch rechtliche Regelungen, sondern von der geistlich-theologischen Mitte her.

b) Was die Konzilsdokumente selbst betrifft, so wären hier drei Gruppen zu unterscheiden: 1. die innerkirchlichen, d.h. an Lehrdokumenten

vor allem die Kirchenkonstitution "Lumen gentium" und die Offenbarungskonstitution "Dei Verbum", ferner die Liturgiekonstitution; 2. die innerchristlichen, vor allem das Ökumenismus-Dekret; 3. die an die Weltöffentlichkeit gerichteten, in erster Linie "Gaudium et Spes" und das Dekret "Dignitatis Humanae" zur Religionsfreiheit. In ihnen zeigt sich ein jeweils unterschiedliches Zugehen auf die Moderne und ihre Anfragen.

- Bei den innerkirchlichen Lehrdokumenten bestehen die theologisch leitenden Grundimpulse aus Motiven, die zunächst einmal unmittelbar nichts mit Grundanliegen der Moderne zu tun haben, vielmehr Ergebnis der theologischen Besinnung auf die zentralen Inhalte der christlichen Tradition darstellen. Dies ist insbesondere das sakramentale Kirchenverständnis, das Verständnis der Kirche als *Communio* sowie die Eucharistie als Mitte der Kirche, und hier wiederum das Paschamysterium von Tod und Auferstehung Christi, das in der Eucharistie gegenwärtig wird, in der Offenbarungskonstitution "Dei Verbum" die Selbstmitteilung Gottes, der sich in seinem Wort in Christus, in der Schrift und im Lebensstrom der Kirche weitergibt. Diese Besinnung auf die Mitte bedeutete freilich wiederum Überwindung oder Relativierung verengter, meist konfessionell bedingter Fragestellungen der letzten Jahrhunderte wie der einseitigen Fixierung auf Hierarchie und jurisdiktionelle Überordnung (wo es freilich, schon im Konzil,

am wenigsten gelang, aus der Einseitigkeit herauszukommen), dem isoliert verstandenen und oft dem "Mahl" gegenübergestellten Opfercharakter der Messe, der Frage nach der genauen Weise der "Realpräsenz" Christi in den eucharistischen Gestalten, des Verständnisses der einzelnen offenbarten "Wahrheiten" im Plural als Satz Wahrheiten losgelöst von ihrem Heilsbezug und ihrem Charakter als personale Selbstmitteilung Gottes, der "Unfehlbarkeit" der Einzelaussagen der Heiligen Schrift oder der Frage, ob und inwiefern die Tradition zusätzlich zu der Schrift einzelne "Wahrheiten" hinzufügt. Diese Akzentverschiebungen bedeuten freilich in zweierlei Weisen faktisch ein Entgegenkommen gegenüber Grundanliegen der "Moderne":

- einmal insofern als damit die "exklusivistischen" und das Heil an bestimmte Punkte fixierenden Momente der kirchlichen Lehre, die für modernes Empfinden seit der Aufklärung den Hauptpunkt des Anstoßes darstellen (wie Heilsnotwendigkeit, Ausschließlichkeitsanspruch, Unveränderlichkeit, hierarchische und Gehorsams-Struktur der Kirche, Identifikation der Kirche Christi mit der katholischen Kirche), zwar nicht aufgegeben, aber doch modifiziert, relativiert und differenziert werden. Indem Pluralität, Wandelbarkeit und innere Geschichtlichkeit der Kirche thematisiert, indem in der Offenbarungskonstitution die Anliegen der historisch-kritischen Erforschung der Schrift anerkannt und die verengte Vorstellung, daß alles, was in der Schrift direkt gesagt und gemeint sei (und

nicht bloß in die zeitbedingte Ausdrucksform gehöre), unfehlbar wahr sei, praktisch verabschiedet wird, geschieht hier auch ein Entgegenkommen gegenüber zentralen Anliegen der Moderne. Die Tatsache andererseits, daß diese "sperrigen" und "exklusivistischen" Momente der eigenen Tradition zwar differenziert werden, aber doch nicht aufgegeben werden können, bedeutet, daß diese Grundanliegen der Moderne nicht voll rezipiert werden können, was wiederum den Keim zukünftiger Konflikte in sich bergen mußte.

- weiter positiv insofern als (im Konzil selbst, vor allem in "Dei Verbum", mehr unausdrücklich, ausdrücklicher aber in der Theologie nach dem Konzil) eine "Personalisierung" der theologischen Aussagen geschieht, die nicht als abstrakte Sachmitteilungen "über" etwas, sondern als Artikulation der personalen Selbstmitteilung Gottes gesehen werden (etwa wenn in "Dei Verbum" die "Wahrheit" der Hl. Schrift in Funktion zu ihrem Heilsbezug, "salutis nostrae causa", und nicht mehr losgelöst davon verstanden wird). Gerade dies entschärft einerseits die potentiellen Konfliktmomente mit nicht-theologischen Wissenschaften, kommt andererseits einem Grundanliegen modernen Denkens entgegen.

- Im Ökumenismus-Dekret ist eine bemerkenswerte Gratwanderung geschehen: nämlich ohne Aufgabe des spezifisch Katholischen ein echtes Miteinander und gemeinsames Suchen nach der von Christus

gewollten Einheit zu ermöglichen, bei dem weder die katholische Kirche Herstellung der Einheit einfach als Rückkehr der Anderen in ihren Schoß versteht, noch auch – was sie nach ihrem Selbstverständnis nicht tun kann – sich einfach gleichberechtigt auf eine Ebene mit den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften stellt. Zu der von Christus gewollten Einheit der Christen gehören nach dem Ökumenismus-Dekret wesentlich die in der katholischen Kirche verwirklichten Elemente: Sakramente, kirchliches Amt, schließlich Petrus-Amt. Die katholische Kirche betont deshalb, daß eine volle kirchliche Einheit nicht ohne diese wesentlichen Elemente möglich ist; aber daraus folgt nicht, daß nur die Anderen suchen, während die Katholiken schlechthin im Besitz der Wahrheit sind; vielmehr ist auch die katholische Kirche reformbedürftig und auf dem Wege zur vollen Verwirklichung ihrer Katholizität, deshalb zu einem Dialog mit den getrennten Brüdern verpflichtet, bei dem auch die Katholiken Lernende sein können.

- Die stärkste positive Bejahung moderner Anliegen, freilich auch nicht ohne Korrekturen oder eigene Akzente aus der eigenen christlichen Tradition heraus, findet sich in der Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" über die Kirche in der Welt von heute und im Dekret über die Religionsfreiheit. Die Pastoralkonstitution "Gaudium et Spes" bildet hier in mehrfacher Hinsicht ein Novum. Einmal dadurch, daß die Kirche in

ihr versuchte, sich als der Welt von heute und ihren Fragen zu stellen, aber nicht von festen abstrakten überzeitlichen Prinzipien ausgehend, sondern im geschichtlichen Dialog zwischen der Entwicklung der Welt und den Werten des Evangeliums. Und dann darin, daß eine Entwicklung, die eine Verabschiedung einer früheren Tradition bildet, aber im Grunde schon in den päpstlichen Sozialzyklen seit "Rerum Novarum" Leo XIII. beschritten war, in ihr zur Vollendung kommt. Gemeint ist die Entwicklung weg von der "Indifferenz" hin zur "Solidarität". Die dominierende Einstellung gegenüber der profanen Welt, wenigstens ihren Strukturen und Ordnungen, war bisher die klassisch "augustinische": die Kirche, Fremdling in dieser Welt, identifiziert sich mit keiner vorläufigen Gestalt; sie schreitet gleichsam durch die Zeiten hindurch und kann sich mit jedem System abfinden. Es war eine Haltung, die gerade in der Politik und speziell im Verhältnis zu den Staatsformen bis zur Zeit Pius XII. dominierte. Diese Haltung, die sich immer wieder vor allem auf "De civitate Dei" Augustins berief und von dort ihre entscheidende Inspiration empfing, ermöglichte Anpassungsfähigkeit und Sich-Einrichten in jeweils neuen politischen, gesellschaftlichen und kulturellen Situationen. Sie stand im Grunde in Kontrast zu jeder "Reichstheologie", die in irgendeiner Weise das Reich Gottes schon auf der Erde vorwegnehmen wollte. Ihr Preis war freilich die Tendenz zur

Gleichgültigkeit gegenüber den Ordnungen dieser Welt. An die Stelle dieser klassisch augustinischen Linie der "Indifferenz" tritt jetzt die der "Solidarität", d.h. des (durchaus nicht unkritischen) Mitgehens mit den Fragen und Problemen der "Welt". Gleich der erste Satz ist hier programmatisch: "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". Dieser Paradigmenwechsel, der erst den kirchlichen Einsatz für die Menschenrechte in dem Gewicht und der Prioritätensetzung, wie er nach dem 2. Vatikanum hat, ermöglichte, scheint mir wichtiger als die Frage, wieweit sich in "Gaudium et Spes" vielleicht eine allzu unbeschwerte Fortschrittseuphorie der 1960er Jahre niedergeschlagen hat (was wohl so nur für den ersten Entwurf gilt, für den definitiven Text höchstens noch spurenweise).

Was schließlich die Erklärung "Dignitatis humanae" über die Religionsfreiheit betrifft, so ist ihr eigentliches Novum nicht, daß der Glaube freiwillig und Zwang in Glaubenssachen in jedem Fall verwerflich und daher staatliche Toleranz mindestens gegenüber privater Religionsausübung unbedingt geboten ist. Dies war, wenn auch keineswegs so zu allen Zeiten, so doch schon vor dem 2. Vatikanum selbstverständliche und allgemeine katholische Überzeugung; und es wurde auch von den konservativen Gegnern der

Erklärung damals (ebenso wie von der Pius-Bruderschaft heute) nicht bestritten. Das Novum ist vielmehr einerseits die Abkehr vom Ideal des katholischen Staates, der nichtkatholische Kulte zwar duldet, sie aber nicht als gleichberechtigt anerkennt, und stattdessen das Ideal der prinzipiellen religiösen Neutralität des Staates. Ferner ist es der Stellenwert, den die Religionsfreiheit jetzt im kirchlichen Bewußtsein hat. Seit dem 19. Jahrhundert war unter allen liberalen "Freiheiten" die Religionsfreiheit aus kirchlicher Warte die letzte und problematischste. Seit dem 2. Vatikanum und ganz klar bei Johannes Paul II. ist sie jedoch der eigentliche Kern menschlicher Freiheiten, und dies deshalb, weil ihr Grund der Gottbezug der menschlichen Person ist: in der Religionsfreiheit respektiert der Staat den Gottbezug des einzelnen Menschen, der nur über das Gewissen geschieht. Die kirchliche Anerkennung der Religionsfreiheit ist insofern einerseits Bejahung der Freiheitsgeschichte der Moderne in einem zentralen Punkt. Andererseits ist sie noch mehr, da sie in einem christlichen theonomen Personalismus wurzelt und von ihm aus ihre letzte Bedeutung erhält. Aber gerade deshalb bedeutet Religionsfreiheit alles andere als Gleichgültigkeit gegenüber der Wahrheit. Sie setzt voraus, daß die vornehmste Aufgabe des Menschen darin besteht, die Wahrheit und letztlich Gott zu suchen, und darum der Staat die unbedingte Pflicht hat, den Freiheitsraum für diese Suche zu garantieren.

Kontinuität oder Diskontinuität?

Eng damit zusammen hängt die Frage, wieweit das 2. Vatikanum einen Bruch mit der bisherigen kirchlichen "Tradition" (hier noch nicht im normativen Sinne als verbindliche "Lehrtradition" verstanden, sondern breiter als – offiziell sanktionierte – kirchliche Entwicklungslinie in Doktrin und kirchlicher Praxis) bildet. Seit 2005 findet vor allem in vatikanischen Kreisen die These der "Hermeneutik der Kontinuität" Anklang, die vom Kurienbischof Agostino Marchetto propagiert wird. Marchetto polemisiert vor allem gegen die Bologneser Schule von Giuseppe Alberigo und ihre 5-bändige Geschichte des 2. Vatikanums, welche in ihrer Gesamttendenz die innovativen Momente hervorhebt und in ihnen das Eigentliche des Konzils sieht. Die "Hermeneutik der Kontinuität", eine Brücke, die gerade den Piusbrüdern angeboten (aber von ihnen nicht beschrritten) wurde, will das 2. Vatikanum unter Ausblendung oder Leugnung aller Brüche mit der vorherigen Tradition ausschließlich als organische Fortsetzung und Weiterentwicklung der Linien sehen, die vom Tridentinum und 1. Vatikanum beschrritten wurden. – Die "Hermeneutik" des Bruches oder der "Diskontinuität" wird dagegen von zwei entgegengesetzten Seiten verfochten. Dies ist einmal die genannte Alberigo-Schule. Dann ist es auf der andern

Seite die Piusbruderschaft und – als ihre willkommene Unterstützung – die jüngste, jetzt auch ins Deutsche übersetzte Konzilsdarstellung des italienischen Historikers Roberto de Mattei “Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte”.

Freilich sind einfache Alternativformeln wie Konzil der “Kontinuität” oder “Diskontinuität” viel zu grobschlächtig, vor allem wenn man kirchenhistorisches Bewußtsein aufbringt. Denn die Frage stellt sich: Kontinuität oder Diskontinuität mit welcher Zeit, mit dem 19. Jahrhundert oder – was nicht damit identisch ist – mit der Zeit Pius XII.? Und mit welcher Tradition, mit der unmittelbar zurückliegenden (also nach-tridentinischen, nach-revolutionären oder anti-modernistischen), mit der der frühen Kirche, der Patristik, oder der “aller Zeiten” (die es aber als einheitliche gerade in den kritischen und umstrittenen Fragen des 2. Vatikanums nicht gibt!).

Sicher hat man sich im 2. Vatikanum peinlich darum bemüht, die Kontinuität mit der früheren Lehrtradition, wo immer möglich, zu unterstreichen und den Eindruck eines Bruches zu vermeiden; die häufigen Zitationen früherer Päpste, nicht zuletzt Pius XII., zeugen davon zur Genüge. Und gerade die aus Rücksichtnahme auf die konziliare Minderheit getätigten Eingriffe Pauls VI. sind von diesem Anliegen getragen. Andererseits weiß der

Historiker auch, daß die emphatische und zitatenreiche Beschwörung vergangener Autoritäten auch ein Mittel der Verschleierung wirklicher Paradigmenwechsel und Richtungsänderungen sein kann. Und hier ist zunächst einmal sicher zu sagen: Tatsächlich bedeutet das 2. Vatikanum zumindest eine Richtungsumkehrung gegenüber der nach-tridentinischen, anti-liberalen und anti-modernistischen Epoche und ihren Dokumenten, zumindest ihren vorherrschenden Tendenzen. Und dann gilt auch: Wenn man von vornherein von Trient und 1. Vatikanum, weiter von den päpstlichen Lehraussagen bis hin zu Pius XII. sowie dem Konsens der Theologen dieser Zeit, die auf römischer Linie lagen, als dem Maßstab ausgeht, an dem man alles mißt, ohne sie in den Kontext der ganzen Tradition sowie der Hl. Schrift zu stellen, dann kommt man zwangsläufig zum Ergebnis, daß das 2. Vatikanum in wesentlichen Entscheidungen eine Abkehr von der Tradition ist. Das macht ja die Unfruchtbarkeit der ganzen offiziellen römischen Gespräche mit den Piusbrüdern aus; bzw. von dieser Basis aus haben die Piusbrüder die stärkeren Argumente.

In diesem Zusammenhang ist offen anzuerkennen, daß das 2. Vatikanum auf weiten Strecken Rehabilitierung früherer Reform-, bzw. Minderheitsrichtungen im Katholizismus bedeutet, die von der ultramontanen Mehrheitsrichtung, die sich seit der Mitte des 19. Jh.s

durchsetzte, als mehr oder weniger "unkirchlich" zurückgedrängt und diffamiert wurden. Dies sind vor allem drei: die "Katholische Aufklärung" der Zeit um 1750-1830 (vor allem für zahlreiche innerkirchliche Reformanliegen, nicht zuletzt in der Liturgie), der "Liberale Katholizismus" des 19. Jh.s (vor allem für das Verhältnis von Kirche und Staat, bzw. die Einstellung der Kirche zu den liberalen Freiheitsrechten, vor allem der Religionsfreiheit) und die verschiedenen als "Modernismus" bezeichneten Richtungen der Zeit um 1900 (vor allem für die Probleme der Geschichtlichkeit von Kirche, Glaube und Theologie).

Eine reine "Hermeneutik der Kontinuität", undialektisch und undifferenziert verstanden, wird deshalb dem 2. Vatikanum nicht gerecht. Man kommt zunächst einmal nicht darum herum, daß eine Reihe von Konzilsaussagen nicht nur die lehramtlichen Positionen der unmittelbar vorausgehenden Zeit ergänzen, sondern auch korrigieren. Dies gilt im unmittelbar theologischen Bereich z.B. für den Begriff der Kirchenmitgliedschaft: in der Enzyklika "Mystici Corporis" von Pius XII. von 1943 sind nur die Katholiken "reapse", tatsächlich, Glieder des mystischen Leibes Christi, andere nur "voto"; das 2. Vatikanum aber spricht von einer gestuften Kirchengliedschaft und faßt den Kirchenbegriff weiter, ohne dabei den wesentlichen Bezug zur katholischen Kirche, in welcher die Kirche Christi "subsistiert", aufzugeben. Es gilt weiter

für die anderen christlichen Kirchen als Mittel des Heiles: vorher hatten nur die einzelnen nicht-katholischen Christen, sofern sie gutgläubig waren, Teil an den Heilsgütern, aber gleichsam an ihren Kirchen vorbei, denen als solchen keine Heilsvermittlung zugesprochen wurde (wenigstens galt dies von den Protestanten, nicht in derselben Weise für die Orthodoxen, deren Sakramente – nicht nur die Taufe, wie bei den Protestanten – als gültig anerkannt wurden). Eindeutig revidiert worden ist aber auch die Behauptung der absoluten Irrtumslosigkeit aller einzelnen Aussagen in der Hl. Schrift seit der Enzyklika “Providentissimus Deus” Leos XIII. von 1893, die in der Enzyklika “Divino afflante spiritu” Pius XII. von 1943 nur insofern modifiziert wurde als nun unterschieden wurde zwischen der zeitbedingten Aussageform (den “literarischen Gattungen”) und der vom Autor intendierten Aussage, die allein irrtumsfrei sei. Darüber hinaus ist zu sagen, daß wesentliche Teile der lehramtlichen anti-modernistischen Dokumente unter Pius X., insbesondere die Entscheidungen der päpstlichen Bibelkommission, ihre Geltung verloren haben. Wenn auch der “Modernismus”, wie ihn Pius X. in der Enzyklika “Pascendi” definiert hat, auch heute nicht mit dem katholischen Glauben vereinbar ist (wobei sich jedoch fragt, wer ihn in dieser Reinform je vertreten hat), so sind doch wesentliche Anliegen der damaligen “Modernisten” heute rezipiert, und dies

nicht nur faktisch von Theologen, sondern selbst in kirchenamtlichen Dokumenten. Sicher wird auch heute von einer Theologie, die einigermaßen auf dem Boden des Lehramtes und der Tradition steht, festgehalten werden müssen, daß eine Dogmenentwicklung, die zu einem Verständnis führt, das nichts mehr mit dem ursprünglichen Sinn zu tun hat oder gar zu seinem Gegenteil führt, legitimerweise katholisch nicht möglich ist. Andererseits ist jedoch das konkrete Ausmaß geschichtlicher Weiterentwicklung des Dogmas, das heute unvoreingenommen in den Blick genommen wird, derart, daß es in der Zeit Pius X. und auch lange danach als "modernistisch" bezeichnet und verurteilt worden wäre, wie sich auch bei vielen damaligen Verurteilungen zeigen ließ. Eine Enzyklika, die auch nach dem 2. Vatikanum in wesentlichen Aussagen nicht mehr zu retten ist, ist "Humani Generis" Pius XII. von 1950, die sich gegen den Einbruch geschichtlichen Denkens in die Theologie wehrt und sich dagegen wendet, die scholastische Tradition durch Rückgriff auf die Kirchenväter zu relativieren.

Wo aber erst recht keine "Hermeneutik der Kontinuität" mehr weiterhilft, ist die Religionsfreiheit. Es ist eindeutig, daß die staatliche Religionsfreiheit qua Menschenrecht, Prinzip und Ideal - und nicht bloß als Konzession und politisch sinnvolle Lösung, wo das Ideal des katholischen Staates ohnehin nicht durchzusetzen ist - in hochwertigen päpstlichen Lehrdokumenten des

19. Jahrhunderts mehrfach verurteilt wurde, besonders deutlich in den Enzykliken "Mirari vos" Gregors XVI. von 1832 und "Quanta cura" Pius IX. von 1864 (ich erwähne nicht den gleichzeitigen "Syllabus", der polemischer, aber dadurch auch zeitbedingter, unschärfer und leichter als nicht mehr gültig abzutun ist). Zwischen diesen Dokumenten, vor allem "Quanta cura", und "Dignitatis Humanae" ist keine Harmonisierung möglich und der Widerspruch unüberbrückbar. Und es hilft sicher nichts, wenn man einwendet, die päpstlichen Dokumente des 19. Jahrhunderts richteten sich (nur) gegen ein liberal-indifferentistisches Verständnis der Religionsfreiheit. Denn tatsächlich richteten sie sich vor allem gegen gläubige, ja z.T. ausgesprochen ultramontane Katholiken, die eine genuin katholische Idee der Religionsfreiheit propagierten, die als Vorläufer von "Dignitatis humanae" gesehen werden kann, so "Mirari vos" gegen Lamennais, "Quanta cura" gegen Montalembert und seine Mechelner Rede von 1863. Hier wie auch in manchen anderen Fragen hat das 2. Vatikanum faktisch den "Liberalen Katholizismus" rehabilitiert, der vorher verfemt und als nicht mehr richtig katholisch angesehen war.

Und doch ist gegen diejenigen, die darin einen Traditionsbruch sehen, zunächst einmal zu erwidern, daß es hier auch vorher keine einheitliche Tradition gibt. Denn die einschlägige Lehre unter Pius XII., die auch von der

Minderheit im Konzil vertreten wurde, war schon nicht mehr identisch mit der unter Pius IX. und erst recht nicht in der Zeit der Gegenreformation. Denn sie erkannte an, daß auch ein katholischer Staat die Gewissen der Nichtkatholiken nicht vergewaltigen, vielmehr Nichtkatholiken private Religionsausübung zu gestatten habe. Ein solches Gebot der Toleranz, außer aus politischen Gründen, etwa um Bürgerkrieg zu vermeiden, wäre in der Zeit der Religionskriege nicht anerkannt worden.

Dennoch kann eine reine Hermeneutik der Diskontinuität auch nicht das letzte Wort sein. Sie liefe letzten Endes auf eine Kapitulation vor dem Zeitgeist, ohne Legitimation in der eigenen Tradition hinaus. Ihre Konsequenz wäre entweder die Konstituierung einer "neuen Kirche" oder der Traditionalismus der Pius-Brüder, für die das 2. Vatikanum Verrat an der Tradition bedeutet. Papst Benedikt XVI. bevorzugt deshalb den Ausdruck "Hermeneutik der Reform". Im Unterschied zu einer reinen "Hermeneutik der Kontinuität" gibt sie Raum auch für die innovativen Momente, unterstreicht freilich die organische Entwicklung aus dem Früheren. Die Frage ist jedenfalls, wie eine solche höhere Kontinuität auch in Brüchen, Diskontinuitäten und "Paradigmenwechseln" genauer zu bestimmen ist. Hier scheinen mir vielmehr drei Überlegungen wichtig:

1. Das 2. Vatikanum ist ja nicht vom Himmel gefallen. Es setzt längerfristige kirchliche Entwicklungen voraus, etwa in der Bibelbewegung, in den theologischen Richtungen, in der liturgischen Bewegung, in vielen anderen Bereichen, die schon etwa ein halbes Jahrhundert vor dem Konzil eingesetzt haben. Bezeichnend und nur konsequent scheint mir, daß der genannte Mattei zu seinem Urteil, daß das 2. Vatikanum eine Verleugnung der Tradition sei, nur dadurch kommt, daß er sich auf den radikalen Standpunkt der schroffsten Anti-Modernisten der Zeit Pius X. stellt und praktisch alle neuen Entwicklungen seitdem, einschließlich der liturgischen Bewegung, als "modernistisch" ansieht. Denn in Wirklichkeit hat das Konzil hier nur Linien weitergeführt, die auch schon vorher da waren. Freilich bedeutete es in dieser Beziehung noch einmal einen "qualitativen Sprung". Diese innovativen Elemente, bisher eher geduldet oder neben den älteren bestehend, wurden jetzt die zentralen und dominierenden; sie wurden befreit von Restriktionen und Einschränkungen, die ihnen noch unter Pius XII. auferlegt waren. Aber dann kann man natürlich fragen: Bedeutete das nicht doch einen Traditionsbruch? Deshalb:

2. Wie schon angedeutet, ist die Tradition in der Kirche keine homogene und uniforme Realität, sondern ein in ständigem Wandel begriffenes Geflecht von Überzeugungen, sich überlagernden Optionen,

Erfahrungen und Gewohnheiten. Hier kann es auch "Renaissancen" geben, Rückgriff auf Früheres unter gleichzeitigem Abschied von den Traditionen und Doktrinen der unmittelbar vorausliegenden Zeit. Etwas Ähnliches ist bei vielen "Neuerungen" des 2. Vatikanums, etwa in der Liturgie oder im Kirchenbegriff, geschehen. Dies war freilich insofern eine Art Revolution, als seit der Gegenreformation die offizielle katholisch-kirchliche Position darauf hinauslief, keine Infragestellung oder Relativierung der unmittelbar vorausliegenden Tradition in Lehre, Frömmigkeit, Liturgie oder Kirchenstruktur unter Berufung auf die Väterzeit oder die frühe Kirche zu dulden. Eine solche Infragestellung der kirchlichen Gegenwart unter Berufung auf Früheres geschah ja nicht nur in der Reformation, sondern auch in einer Reihe katholischer Reformbewegungen, vor allem im Jansenismus und in der Katholischen Aufklärung. Von offizieller kirchlicher Seite, vor allem vom ultramontanen Mainstream des Katholizismus, der sich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts durchsetzte, wurden solche Versuche schlimmstenfalls als Häresie betrachtet, bestenfalls – zumal dann, wenn man nicht mehr leugnen konnte, daß sie rein historisch recht hatten – als weltfremder Archaismus. Man ging davon aus – so zumal seit der Romantik – daß die Kirche als lebendiger Organismus nicht auf frühere Stufen zurückgreifen könne, so wie ein Erwachsener nicht auf seine Kindheit, sondern nur ihr jetziges Leben,

also die Tradition, die in ihr lebendig sei, organisch weiter entfalten könne. Und noch die Enzyklika "Humani generis" von 1950 ist diesem Denkmodell verhaftet; deshalb wendet sie sich gegen Versuche, unter Berufung auf die Kirchenväter die scholastische und neuscholastische Lehrtradition hintanzustellen. Man muß aber wohl sagen, daß dieses Traditionsverständnis einseitig ist. Das 2. Vatikanum folgte z.T. einem anderen Modell. Zur geschichtlichen Tradition gehören auch Renaissancen, Rückgriffe auf Früheres, Vergessenes. Und nicht selten wird es so sein, gerade in der Geschichte der Kirche, daß in diesen früheren, ursprünglicheren Formen Elemente enthalten sind, auch der Gegenwart besser zu begegnen, weil sie weniger "spezialisiert", weniger verengt auf historische Fragestellungen sind, die jetzt nicht mehr die der Gegenwart sind.

3. Dies hilft für Vieles, für die meisten innerkirchlichen Neuerungen, freilich nicht für Alles. Speziell bei den Momenten einer neuen "Weltzuwendung", etwa im Grundanliegen von "Gaudium et Spes", in der Religionsfreiheit, in der Bewertung der nicht-christlichen Religionen, in der Heilsmöglichkeit für Nichtchristen oder gar Atheisten, nicht zuletzt auch in der Abkehr von der eigenen anti-judaistischen Tradition, finden sich zwar Elemente in der frühen Tradition; die Positionen als ganze aber sind etwas epochal Neues und in dieser Form und Akzentsetzung weder in der Schrift

noch in der kirchlichen Tradition zu finden. Das heißt aber nicht, daß sie gar keine Wurzeln im christlichen Gottes- und Menschenbild haben und eine reine Anpassung an die Moderne darstellen. Nur liegen die Wurzeln tiefer: nämlich in der Personwürde des einzelnen von Gott gerufenen Menschen. Geht man z.B. in der Frage der Religionsfreiheit nur von der Doktrin über den christlichen Staat und der Toleranz aus und vergleicht dann etwa die lehramtlichen Dokumente des 19. Jahrhunderts mit "Dignitatis humanae", dann stellt man nur Bruch und Diskontinuität fest. Anders verhält es sich, wenn man von dem grundlegenden Wert der Personwürde des Einzelnen vor Gott ausgeht, der im Prinzip zum Grundbestand der christlichen Lehre gehört, und aus dem sich dann Konsequenzen ergeben, die erst im Laufe der Zeit, und in diesem Fall sicher erst durch die Herausforderung der Moderne und ihres Freiheitsbewußtseins erkannt werden. Das grundlegende Wertbewußtsein der Personwürde sprengt dann gleichsam zu einem bestimmten Zeitpunkt den Panzer einer Doktrin wie der des Ideals des katholischen Glaubensstaates. Wenn man einen organischen Vergleich wählen will, kann man darin ein "Häutungsphänomen" der Tradition sehen: eine bestimmte Doktrin wird abgestreift, gleichsam wie die Haut einer Schlange, was nicht ohne Reibungsverluste, Verwundungen und Konflikte abgeht, letztlich aber doch aus einer inneren Entelechie, einem inneren Lebensprinzip

heraus geschieht. Oder theologisch gesprochen: kirchliche Tradition muß auch immer durch Tod und Auferstehung hindurch; die Kontinuität des Geistes geht immer wieder durch die Diskontinuität des Sterbens dessen, was zeitbedingt ist.

Die Tragik des 2. Vatikanums und seiner Rezeption liegt freilich darin, daß die Moderne, mit denen die Konzilsväter den Dialog suchten, gerade in den 1960er Jahren in ein neues Stadium trat. Denn die Konzilszeit fiel zusammen mit dem Übergang von der eingeschränkten oder segmentierten zur radikalen Moderne (nach Gabriel und Kaufmann) oder (nach Charles Taylor) von der Moderne der Mobilität zur Moderne der Authentizität. Vor allem "Dignitatis humanae" stellt gleichsam die kirchliche Sanktionierung der ersteren, der Moderne der Mobilität, dar. Die Problematik der nachkonziliaren Konflikte und Polarisierungen hat sicher vielfältige Wurzeln; eine ist sicher, daß seit dem Umbruch der 1960er Jahre in der westlichen Welt eine neue Moderne auf den Plan getreten ist, die das Konzil noch nicht im Blick haben konnte.