

Das Zweite Vatikanische Konzil: Deutung und Bedeutung — eine Einführung

Author(s): Johanna Rahner

Source: *Kirchliche Zeitgeschichte*, 2016, Vol. 29, No. 2, »Ein neues Klima« - Rezeptionsgeschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils in Ost- und Mitteleuropa / »A New Climate« - Reception History of the Second Vatican Council in Eastern and Central Europe (2016), pp. 239-253

Published by: Vandenhoeck & Ruprecht (GmbH & Co. KG)

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/44254197>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Vandenhoeck & Ruprecht (GmbH & Co. KG) is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Kirchliche Zeitgeschichte*

JSTOR

■ AUFSÄTZE UND ESSAYS / ARTICLES

Johanna Rahner

Das Zweite Vatikanische Konzil

Deutung und Bedeutung – eine Einführung¹

1. Kinder des Konzils ...

Sind wir nicht alle Kinder des Konzils? Ich selbst bin es mit Sicherheit. Ich wurde kurz nach Beendigung der 1. Sitzungsperiode noch im Jahre 1962 geboren und kenne das Konzil nur aus Erzählungen – quasi aus dem kulturellen Gedächtnis der Generation meiner Eltern und Großeltern. Ich ›erinnere‹ das Konzil wie ich andere epochale Ereignisse vor ca. 50 Jahren ›erinnere‹ – Mauerbau, J. F. Kennedy, die Kuba-Krise, die 68er etc. Ich erinnere es, weil ich davon erzählt bekommen habe und weil ich die Bilder kenne; jene eindrucksvollen Bilder, die bis heute davon erzählen, dass dieses Konzil, als erstes in der Geschichte der Kirche, auch medial inszeniert, auch ein Weltereignis war. Und unter dieser Perspektive sind wir alle Kinder des Konzils. Denn wir alle stehen in der Wirkungsgeschichte dieses Ereignisses. Historische Ereignisse aber, die sich dem kulturellen Gedächtnisse eingeprägt haben, sind immer beides: reale Geschichte und identitätsstiftende Erinnerung. Gerade letzteres macht ihre Bewertung im Nachhinein so schwierig. Das gilt auch für das Konzil. Daher es sind gerade die Mythen des Konzils, die einen Großteil seiner Wirkungsgeschichte – im Guten wie im Schlechten – ausmachen.²

2. Die großen Mythen des Konzils

2.1. Der Mythos der großen Wende

Ja, vor, während und nach dem Konzil, das war die Zeit der großen Veränderungen, des Umbruchs, des Aufbruchs, des Neubeginns. Es war die Zeit, in der es die Welt da draußen noch interessiert hat, wie es mit Glauben und Leben in der

1 Vgl. zum Folgenden auch Johanna Rahner, »Semper ipse sed nunquam idem«. Relecture des Zweiten Vatikanischen Konzils im heutigen kirchlichen Kontext, in: MThZ 64 (2013), 385–398.

2 Vgl. dazu auch den Beitrag von Massimo Faggioli, der mit Hilfe der Methodologie der Narratologie das Phänomen der ›großen Erzählungen‹ des Konzils analysiert (vgl. ders., Vatican II: The History and the Narratives, in: TS 73 [2012], 749–767).

Kirche steht. Da hatte die Katholische Kirche noch Themen, die allen auf den Nägeln brannten; da gab es Probleme, wo Rat und Tat aus dem Glauben noch gefragt waren. Da war die katholische Kirche noch am Puls der Zeit und deswegen überall präsent. Man konnte geradezu euphorisch von einem Aufeinander-Zugehen von Kirche und Welt sprechen. Da war Kirche wirklich Teil der Welt von heute. Heute hingegen: Fehlanzeige. Was ist der Grund dieser Veränderung?

Nun ja, die Welt hat sich verändert; aber nicht nur die, sondern ebenso unser eigenes Glaubens- und Lebensgefühl. Nur die Kirche, so scheint es, ist – und das wirkt gegenüber dem ursprünglichen Impuls des Konzils völlig unangemessen – von solch grundlegenden Umwälzungen unberührt. Diese Unberührtheit von den Dingen dieser Welt war früher einmal ein Ideal, heute mutet es eher so an, als ob die Kirche irgendwann nach dem Konzil den Anschluss verpasst hätte, oder noch schlimmer: als ob sie auf dem Weg zurück in die Vergangenheit ist; eine Zeit des Rückschritts, des Vergessens, ja bewussten Zurückdrängens bereits als selbstverständlich erachteter Freiheiten. Und das in einer Welt, die sich im Vergleich zu den Zeiten des Konzils noch viel schneller verändert und ihre Entwicklung nicht mehr in Schritten, sondern in Quantensprüngen vollzieht. Eine Welt, der man – einmal den Anschluss verpasst – nie wieder hinterher kommt. Heute ist man daher weiter als je zuvor von der damaligen Anschlussfähigkeit an die Moderne entfernt, ja, hat sich selbstverschuldet wieder ins Mittelalter zurück katapultiert. Der bleiernen Zeit der Pontifikate von Johannes Paul II. und Benedikt XVI. folgt nur zögerlich und eigentlich viel zu spät der ›neue Frühling‹ unter Franziskus ...³

2.2. Der Qualm des Satans in den Mauern der Kirche

Aber es gibt auch die gegenteilige Variante. Die Geschichte der Moderne ist eine Kette von Irrtümern, vom Satan selbst erfunden, um die Kirche zu zerstören. Und dieser Kette ist ein letztes Glied, gefährlicher als alle anderen nun angefügt worden: das Konzil. Mit ihm sind die Feinde der Kirche nicht mehr draußen, sondern inmitten der eigenen Mauern zu finden. Denn mit dem Konzil hat der Zeitgeist die Mauern der Kirche durchdrungen; das Gift des Relativismus, des Modernismus, ja des Protestantismus hat den innersten Kernbereich der katholischen Kirche erreicht. Mit dem Konzil hat die Kirche einen Bruch mit ihrer eigenen Tradition vollzogen und damit die Identität des Glaubens gefährdet. Man hat den Ausverkauf des Katholischen betrieben, unter dem Deckmantel der Erneuerung nichts als Verwirrung in die Kirche gebracht; sich ohne Zwang der modernen Welt in die Arme geworfen und damit in selbstzerstörerischer Weise die größte Krise der Katholischen Kirche in ihrer Geschichte ausgelöst; abzulesen an den leer gewordenen Kirchen, dem Traditionsabbruch, dem Wertezusammenbruch, dem Nachlassen der Berufungen zum geistlichen Stand, der Verweltlichung und geistigen Verwahrlosung des Klerus. Literarischer Höhepunkt ist die These von

3 Faggioli benennt Hans Küng als ›Ur-Vater‹ dieses Mythos (vgl. a. a. O., 755–757).

einer Verschwörung des deutschen und französischen Episkopats gegen die römische Kurie im Pamphlet des Amerikaners R. Wiltgen *The Rhine flows into the Tiber*;⁴ indes feierte diese Denkform – das Konzil als Ursache der nachkonziliaren Krise – 2010 auf ungeahnte Weise fröhliche Urständ (nachzulesen in dem im Online-Magazin *The European* veröffentlichten Kommentar von Martin Mosebach zu Missbrauchsskandalen) und findet aktuell in Roberto de Mattei einen Repräsentanten in der Riege der Konzilshermeneutiken.⁵

Aus der Migrationsforschung⁶ haben wir nun gelernt, dass es gerade die ideengeschichtlich besonders prägenden Bilder sind, die am Ende als mentale Chimären entlarvt werden können, ja müssen. Denn der Traum der Exilanten von einer ›Rückkehr‹ in das ›Land der Väter‹ ist eine Illusion, weil es die Heimat, so wie sie in der Phantasie der Exilanten existiert, nicht gibt; besser: Es gab sie eigentlich nie. Sie ist nur eine Wunschvorstellung, eine Projektion derer, die in der Fremde weilen und sich nach dem Zuhause sehnen. Gerade beim Thema Konzil ist das Erwünschte wie das Abgelehnte, das Eigene wie das Fremde in der Kirche bis heute zumeist ein Ergebnis sehr differenter Phantasien und Projektionen, aber auch von Erwartungen und enttäuschten Erwartungen. Es sind immer die aus einer Verlusterfahrung entstandenen je eigenen ›Erzähltraditionen‹, die das Erinnernte beeinflussen und darum das angemessene ›Verstehen und Deuten‹ so schwierig gestalten. Mir scheint es im Folgenden erfolgversprechend einmal unter der Perspektive einer aus der Verlusterfahrung re-konstruierten Vergangenheit eine Analyse der heutigen Spannungen und Probleme der Konzilsinterpretation innerhalb der katholischen Kirche heute anzugehen; zuvor sollen aber zwei paradigmatische Optionen im Gefolge des Konzils en détail vorgestellt werden.

-
- 4 Richard Wiltgen, *The Rhine flows into the Tiber. The unknown Council*, New York 1967; dt.: *Der Rhein fließt in den Tiber. Eine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Feldkirch 1988.
- 5 Roberto de Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino-Lindau 2010; dt.: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine bislang ungeschriebene Geschichte*, Ruppichteroth 2011 (vgl. dazu auch die ausführliche Besprechung durch Klaus Schatz, die nicht nur historische Fehler, sondern auch die Simplifizierungen, Klischees und vor allem die insgesamt polemische Ausrichtung kritisiert: Klaus Schatz, *Ein kirchliches 1789? Zu einer traditionalistischen Sicht auf das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *ThPh* 88 [2013], 47–71). Ebenso kann man Agostino Marchetto dazu zählen (vgl. ders., *The Second Vatican Ecumenical Council. A Counterpoint for the History of the Council*, Chicago [IL] 2010; vgl. dazu auch John W. O'Malley, *Vatican II: Did anything happen?* In: *TS* 67 [2006], 3–33; hier: 3 ff.). Massimo Faggioli ergänzt in seinem Beitrag interessanterweise noch eine dritte Gruppe, die Neo-Catholics, die insbesondere im englischen/amerikanischen Sprachraum (bei letzterem vergleichbar der Bewegung der Neo-Cons, die insbesondere in der Bush-Ära politischen Einfluss gewannen) beheimatet sind und unter dem vergangenen Pontifikat Benedikts XVI. verstärkt wahrgenommen werden konnten. Die Verbindung von kirchlichem und politischem (insbesondere ökonomischem) Konservatismus ist dabei besonders auffallend (vgl. Faggioli, *Vatican II*, a. a. O. [Anm. 2], bes. 757–759).
- 6 Vgl. bes. Marcus Banks, *Ethnicity. Anthropological Constructions*, London 1996; Akhil Gupta/James Ferguson, *Beyond »Culture«*. *Space, Identity and the Politics of Difference*, in: *Current Anthropology* 7/1 (1992), 6–23; Fran Markowitz/Anders Stefansson (Hgg.), *Homecomings. Unsettling Paths of Return*, Lanham 2004.

3. Eine zweischneidige Wirkungsgeschichte

Bereits im Konzil, vor allem aber nachkonziliar, entwickeln sich zwei unterschiedliche Interpretationslinien und damit zwei differente Settings, die je unterschiedliche Ansatzpunkte, Methoden und damit auch Zielsetzungen des Konzils für sich in Anspruch nehmen.⁷

Da ist zum einen die »platonisch-augustinische« Option:

Ausgangspunkt einer Bestandsaufnahme des Verhältnisses von ›Dinnen‹ und ›Draußen‹, von ›Kirche und Welt‹ ist das ›Eigentliche‹, das Unterscheidend-Identitätsbildende der Kirche (in Botschaft und Sendung). Angesichts dieser ›exklusiven‹ Identitätsbestimmung ist es das ›Anderssein‹, ja der ›Un-‹ bzw. ›Nicht-Glaube‹ der Welt, der die Kirche verstärkt zum Handeln und zur Veränderung herausfordert. Dies geschieht im Sinne einer notwendigen Verdeutlichung des Eigentlichen, damit die Welt zur Wahrheit (zurück-)gebracht werden kann. Dabei kann Kirche nur in der Distanz zur Welt ihr Eigentliches bewahren. Dies ist also geradezu unbeeinflusst von Geschichte und Welt vorzustellen. Diese Selbstvergewisserung ist notwendig, weil die moderne Welt letztlich als Verfallserscheinung bewertet wird (*pessimistische Grundhaltung*), der gegenüber die Kirche die Aufgabe hat, das Licht der Wahrheit umso klarer aufscheinen zu lassen. Daher muss alles, was diese Zeichenfunktion verdunkelt oder auch nur den Anschein erweckt, die notwendige Eindeutigkeit zu verunklaren, abgelegt werden. Das Verhältnis zu dieser Welt bleibt ein durch und durch zwiespältiges. Das ›Gespräch‹ mit dieser Welt vollzieht sich im Rückruf zur Wahrheit, die an zentraler Stelle den Widerspruch zu einer Kultur der Unwahrheit notwendig macht (*identitätsstiftende Andersartigkeit*). Prägend ist das *Differenzprinzip*: Wir sind zwar in dieser Welt, aber nicht von dieser Welt.

3.1. Ihr steht die »aristotelisch-thomistische« Option gegenüber:

Ausgangspunkt einer Bestandsaufnahme des Verhältnisses von ›Dinnen‹ und ›Draußen‹ sind hier die unverlierbare Würde und der Eigenstand der Welt. Die Gegenwart wird nicht anhand ihrer dunklen Seiten identifiziert, sondern mit ihren positiven Signalen benannt. Daher ist die Welt nicht einfach der Ort des Untergangs, sondern sie ist und bleibt der Ort authentischer Gotteserfahrung (*optimistische Grundhaltung*). So liefern Geschichte und Welt nicht einfach das Material, demgegenüber die Kirche nur durch Abgrenzung zu ihrem Eigentlichen kommt, sondern Geschichte und Welt hier und jetzt sind der authentische Ort der anfangshaft bereits anbrechenden Gottesherrschaft: Geschichte und Heil stehen in einer organischen Beziehung, ohne die Ambivalenz von Geschichte dabei aufzulösen. Der Kirche ist damit die Notwendigkeit und Verpflichtung einer *pastoralen Solidarisierung mit dieser Welt und ihrer Geschichte* ins Stamm-

⁷ Die folgende Aufteilung ist u. a. inspiriert von: Christian Bauer, Konzilsentwürfe im Widerstreit. Joseph Ratzinger und M.-Dominique Chenu, in: *Diakonia* 43 (2012), 55–58.

buch geschrieben, ohne Nivellierung und einfache Anpassung. Dies bleibt nicht ohne Rückwirkung auf das je eigene Selbstverständnis (von Kirche und Welt!). Prägend für die Verhältnisbestimmung beider ist das *Korrelationsprinzip*: Wir tragen unseren Schatz nur in zerbrechlichen Gefäßen.

Gemeinsame Grundüberzeugung beider Optionen ist das Bekenntnis dazu, dass hinsichtlich der Frage einer kirchlichen Identitätsbestimmung die Grundperspektive des II. Vatikanischen Konzils von einer binnenkirchlichen Perspektive in die einer Außensicht wechselt (vgl. die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*). Identitätsfindung der römisch-katholischen Kirche geschieht zukünftig in herausfordernder Weise gerade ›dort draußen‹. Dabei sind zwei Zugangsweisen möglich:

Ad. 1: Eine rein binnenkirchliche und binnenkonfessionelle Identitätssuche und -findung ist nicht mehr möglich, weil die Wahrheit des Evangeliums unaufhebbar mit den Erfordernissen der Zeit verwoben ist. Die neue kirchliche Identität schöpft ihre Kriteriologie aus einer positiv anknüpfenden »*missio ad mundum* und damit einer wanderfreudigen Geh-hin-Pastoral im Geist der Bettelorden«.⁸

Ad. 2: Zum Perspektivenwechsel ›nach draußen‹ gehört es auch, die ›dunklen Seiten‹ der (späten) Moderne wahrzunehmen: eine Welt, die sich zumindest auf den ersten Blick von der Gottesfrage emanzipiert hat. Allzu lange apodiktisch vertretene Glaubensgewissheiten verlieren ihre Selbstverständlichkeit. Der Welt – so die Diagnose – mangelt es an Glaube und Orientierung. Die neu zu gestaltende kirchliche Identität lebt daher vom ›prophetischen Widerspruch‹, inszeniert sich selbst im Bild der ›Stadt auf dem Berg‹ und lebt von der Idee einer »ortsansässigen *Komm-her-Pastoral* der Benediktiner«.⁹

3.2. Die je unterschiedliche Identitätsbestimmung legt zwei differente Methoden nahe:

Ad 1: Der Perspektivenwechsel des Konzils stellt das Miteinander auf eine veränderte Basis: »Den anderen wurde ein Einspruchsrecht eingeräumt: Wie wir über sie sprechen, haben sie zuerst als Subjekte zu bestimmen. [...] Wir können nicht mehr über andere sprechen, ohne zuvor zugehört zu haben«.¹⁰ Die angemessene Methode dazu ist der *Dialog*; ja das erste Prinzip der Kirche ist Dialog.¹¹ In einen Dialog einzutreten bedeutet aber, die Wahrheitsvermutung zuzulassen, dass die anderen auch mehr Recht haben können als ich selbst und dass ich von den anderen lernen kann.¹²

8 A. a. O., 56.

9 Vgl. ebd.

10 Roman Siebenrock, ›Das Schifflein Petri auf offener See ...‹. Besinnung auf das Gewicht des Konzils, in: Hermann H. Henrix (Hg.), *Nostra Aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006, 11–31; hier: 17.

11 Vgl. Papst Paul VI., *Enz. Ecclesiam suam*, Nr. 1.

12 Vgl. a. a. O., Nr. 78.

Ad. 2: Das offene Verhältnis nach ›Draußen‹ stellt die Frage der Bewahrung der Authentizität in den Mittelpunkt. Hier gewinnt der Leitgedanke der *krisis* – im doppelten Sinn von Unterscheidung und Entscheidung – neue Plausibilität. Darum ist gegen die verwirrende und verführerische Vielfalt der Meinungen am verbindlichen Zeugnis für die Wahrheit als Orientierungsangebot festzuhalten und so der drohenden Konturenlosigkeit des Katholischen, ja einem Indifferentismus zu begegnen (so z. B. der damals Noch-Kardinal Joseph Ratzinger in seiner Predigt während der Messe *Pro eligendo Romano Pontifice* zur Eröffnung des Konklaves 2005).¹³

Während der dialogische Ansatz sich stets dem Vorwurf ausgesetzt sieht, das je Eigene aufs Spiel zu setzen, sich dem Zeitgeist anzubiedern, gar sich selbst zu säkularisieren und damit der Beliebigkeit zu verfallen (*ekklesialer Relativismus*), steht die zweite Option in der Gefahr, sich im Rekurs auf das Eigene, bleibend-Identitätsstiftende, gegen jede Veränderung zu immunisieren, da jede Veränderung und jede Binnendifferenzierung als Anfrage an diese Identität erfahren wird und so einer exklusiven Reinheitsideologie frönt (*ekklesialer Donatismus*).

Beide Optionen stehen auf dem Boden einer anthropologisch gewendeten Theologie und deren gnadentheologischer Grundüberzeugung – der Mensch als *capax infiniti*; versehen mit einer Gottesehnsucht und einer ›natürlichen Gotteskompetenz‹.¹⁴ Die Differenz beider besteht indes in der Wahrnehmung dieser Vorgabe und in ihrer Umsetzung. Beide Optionen greifen auf die breite Tradition des Katholischen jenseits seiner gegenreformatorischen Verengung zurück. Die zweite Option ist nur oberflächlich verwechselbar mit der gegenreformatorisch zugespitzten, ekklesiologisch-hypertrophen, gnadentheologisch exklusiven Variante des 19. und beginnenden 20. Jh.¹⁵ Beide Optionen stehen aber Pate für die unaufgebbare Dialektik von Integration und Abgrenzung, Solidarität und Identität, *aggiornamento* und *peregrinatio* (christologisch: Kreuzestheologie und Inkarnationschristologie). Die Methoden beider Optionen sind induktiv, wengleich sie dabei den eigenen Ausgangspunkt unterschiedlich zur Geltung bringen. Doch was ist nun – angesichts beider Optionen und angesichts der epistemologisch notwendig offenen Situation, in der sich Kirche, Glaube, Glaubenssprache etc. nach dem Konzil befinden – heute eigentlich noch katholisch?! Was wäre/ist heute noch das entscheidend Katholische? Diese Problematik – wenn auch nur in einer anfanghaften Weise – erkannt und benannt zu haben, ist die ungeheure Herausforderung des Konzils.

13 In: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 168. Der Anfang. Papst Benedikt XVI./Joseph Ratzinger. Predigten und Ansprachen April/Mai 2005, Bonn 2005, 12–16.

14 Vgl. J. B. Metz in Rekurs auf Karl Rahner (vgl. Johann Baptist Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg i. Br./Basel/Wien 2006, bes. 108 ff.).

15 Vgl. z. B. die exklusive Identifikation und Engführung des klassischen Idioms *extra ecclesiam catholicam nulla salus* auf die römisch-katholischen Kirche noch in der Enzyklika ›*Mystici corporis*‹ Pius' XII., 1943.

4. Konturen einer Hermeneutik des Konzils

4.1. Johannes XXIII. und der ›novus habitus mentis‹ des Konzils

Bereits in der am 11. Oktober 1962 gehaltenen Eröffnungsansprache *Gaudet Mater Ecclesia* gibt Papst Johannes XXIII. die Richtung des Konzils vor.¹⁶ Deutlich grenzt er sich von alten Denkweisen ab und formuliert einen hermeneutischen Dreischritt, der den Weg des Konzils und seine Dokumente im Weiteren inspirieren wird:

1. *Wandel von einem apologetischen zu einem dialogischen Verhältnis zur Welt (Öffnung und Würdigung)*

»In der täglichen Ausübung Unseres apostolischen Hirtenamtes geschieht es oft, daß bisweilen Stimmen solcher Personen unser Ohr betrüben, die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen. [...] Sie reden unablässig davon, daß unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei. [...] Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten [...]. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, [...] muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. [...] alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche.«

2. *Positive Wahrnehmung der Herausforderungen der modernen Welt, die eine neue Gestalt von Verkündigung und Sendung der Kirche zur Folge haben muss. Sie muss der Vielgestaltigkeit der Lebenswirklichkeit der modernen Welt angemessen sein (Inkulturation und legitime Pluralität)*

»Doch es ist nicht unsere Aufgabe, diesen kostbaren Schatz [des Glaubensgutes, JR] nur zu bewahren, als ob wir uns einzig und allein für das interessieren, was alt ist, sondern wir wollen jetzt freudig und furchtlos an das Werk gehen, das unsere Zeit erfordert, und den Weg fortsetzen, den die Kirche seit zwanzig Jahrhunderten zurückgelegt hat. [...] Denn etwas anderes ist das Depositum Fidei oder die Wahrheiten, die in der zu verehrenden Lehre enthalten sind, und etwas anderes ist die Art und Weise, wie sie verkündet werden, freilich im gleichen Sinn und derselben Bedeutung. Hierauf ist viel Aufmerksamkeit zu verwenden; und, wenn es not tut, muß geduldig daran gearbeitet werden, das heißt, alle Gründe müssen erwogen werden, um die Fragen zu klären, wie es einem Lehramt entspricht, dessen Wesen vorwiegend pastoral ist.«

3. *Der Dialog als Methode. Dazu ist das Gespräch mit den anderen Christen im Ringen um die Einheit der Christenheit ein erster Schritt (Dialog und Einheit der Christen), der auch die Perspektive auf einen Dialog und das Miteinander außerhalb des Christentums in den Blick nimmt (Dialog und Mission):*

»Diese sichtbare Einheit in der Wahrheit hat aber leider die gesamte christliche Familie noch nicht in Vollendung und Vollkommenheit erreicht. Daher sieht es

16 Die in Italienisch gehaltene Ansprache liegt in deutscher und lateinischer Übersetzung vor in: Lorenz Kaufmann/Nikolaus Klein, *Prophetie im Vermächtnis*, Fribourg 1990, 116–150.

die katholische Kirche als ihre Pflicht an, alles Erdenkliche zu tun, damit das große Mysterium jener Einheit erfüllt werde, die Christus Jesus am Vorabend seines Opfertodes von seinem himmlischen Vater mit glühenden Gebeten erlehrt hat. [...] Ja, genau betrachtet, erstrahlt diese Einheit, die Jesus Christus für seine Kirche erlangte, in einem dreifachen Licht: die Einheit der Katholiken untereinander [...], sodann die Einheit, die im Gebet und den leidenschaftlichen Erwartungen der vom Apostolischen Stuhl getrennten Christen besteht, wieder mit uns vereint zu sein, und schließlich die Einheit der Hochachtung und Ehrfurcht gegenüber der katholischen Kirche, die ihr von anderen, noch nicht christlichen Religionen erwiesen wird.«

Dialog und Solidarität bilden die Hauptachsen jeder ›neuen Geisteshaltung‹ die Johannes XXIII. dem Konzil ins Stammbuch schreibt und zugleich repräsentiert. Dieser notwendige ›Mentalitätswechsel‹ beeinflusst das Selbstverständnis, die leitenden Denkformen, Themen und Sprache des Konzils. Das Konzil soll in diesem Sinne ein ›pastorales Konzil‹ sein. Doch hüte man sich davor, dies im Gegensatz zu seinem dogmatischen Gehalt zu sehen. Denn pastoral meint gerade »das Geltendmachen der bleibenden Aktualität des Dogmas. Gerade weil das Dogma wahr ist, muss und kann es immer wieder neu lebendig zur Wirksamkeit gebracht werden, muss man es pastoral auslegen. Es strebt von selbst in seiner Geltung in die Gegenwart«. ¹⁷

Indes wird ein Weiteres deutlich: Die Sprach- und Fragerichtung kehrt sich um. ¹⁸ Die Wahrhaftigkeit des Unternehmens ›Dialog mit der Welt‹ wird sich daran messen lassen müssen, in wie weit man sich tatsächlich auf das einlässt, was die Welt zu sagen hat: Dialogbereitschaft bedeutet aber, sich anfragen und sich ggf. auch von anderen etwas sagen zu lassen. Johannes XXIII. sieht die große Chance der Kirche genau hierin: sich dazu zu bekennen, dass sie sich selbst immer auf den Weg machen, selbst immer wieder nach der Wahrheit Ausschau halten muss, weil man sie zwar stets vor Augen hat, aber dennoch nicht in Händen hält! Wenn wir es im Gefolge des Konzils mit zwei bleibend gegeneinander stehenden Reaktions- und Handlungsoptionen zu tun haben, wird für deren kritische Beurteilung der von Johannes XXIII. geforderte Perspektivenwechsel des II. Vatikanums das entscheidende Kriterium bilden müssen. Der Herausforderung, die sich für alles ergibt, was die Kirche ist, lehrt, vertritt, darstellt etc., dieser Herausforderung hat sich die Kirche erst noch zu stellen. ¹⁹

17 Karl Lehmann, Hermeneutik für einen zukünftigen Umgang mit dem Konzil, in: Günther Wassilowsky (Hg.), Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen, Freiburg i. Br. 2004, 71–89; hier: 79.

18 Vgl. dazu auch Hans-Joachim Sander, Der Ort der Ökumene für die Katholizität der Kirche – von der unmöglichen Utopie zur prekären Heterotropie, in: HThKVatII, Bd. 5: Theologische Zusammenschau und Perspektiven, Freiburg i. Br. 2006, 186–200.

19 Vgl. zur besonderen Herausforderung durch Gaudium et Spes: Gotthart Fuchs, Neuer Bedarf an Spiritualität, in: HerKorr 59 (2005), 447–452.

4.2. Altes und Neues nebeneinander

Methodologisch benutzen die Texte die Juxtaposition als Technik. Quellen der Tradition werden zitiert und zugleich neu kontextualisiert. Gerade in Themenfeldern, in denen das Konzil Anderes zu denken wagt bzw. die Dinge anders zu denken wagt als das zeitlich (aber eben nicht mental) naheliegende 19. Jh., kommen Altes und Neues in unmittelbarer Nähe zueinander zu stehen. Indes verändert gerade die neue Kontextualisierung Deutung und Bedeutung des Alten und gibt es auf eine neue Weise anders zu verstehen oder auf eine andere Weise neu zu verstehen. Tradition ist daher für das Konzil nicht das bloße Überliefern alter Formeln, sondern die lebendige Wiedergewinnung ihres Inhalts in einem neuen Horizont. Genau an dieser Frage trennt sich in der Wirkungsgeschichte des Konzils die Spreu vom Weizen, denn die darin enthaltene Dynamik der Reform und des Willens zum Wandel sollte nicht unterschätzt werden. Beides sperrt sich notwendig gegen eine Interpretation des Konzils, wie sie traditionalistische Kreise wie die Lefebvre-Bewegung aufgrund ihres verengten Traditionsbegriffs bevorzugen.

In jüngster Zeit hat man nun versucht, im Anschluss an die Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. an die Römische Kurie vom 22. Dezember 2005 diese Dynamik mit Zuschreibungen einer ›Hermeneutik der Kontinuität‹ bzw. der ›Diskontinuität‹, also durch die Verhältnisbestimmung des Konzils zu seiner Vorgeschichte konkreter zu erfassen bzw. gegen Missverständnisse abzusichern (der Papst selbst sprach hier übrigens von einer ›Hermeneutik der Reform‹ bzw. einer ›Hermeneutik des Bruchs‹). Sofort dürfte deutlich sein, wie sehr der Gehalt dieser Zuschreibungen zum einen von der Beschreibung dieser ›Vorgeschichte‹ und ihrer Reichweite, zum anderen aber von einer quantitativ-qualitativen Umschreibung der Begriffe selbst abhängt. So ist zunächst festzuhalten, dass das II. Vatikanum – und das gilt für jedes Konzil der Kirchengeschichte – natürlich nicht mit der Idee angetreten ist, die eigene Lehrtradition (und damit Identität) vollständig über den Haufen zu werfen. Dennoch hat es Dinge grundlegend verändert. Unter historischen Gesichtspunkten ist offensichtlich, dass das Konzil bewusst mit der ›Monotonie des Katholischen‹ bricht, wie sie sich mit dem konfessionellen Zeitalter (mit einer sich noch verstärkenden Dynamik im 19. und beginnenden 20. Jh.) in Gestalt einer normierten und uniformierten Einheitsgestalt entwickelt hat. Man entdeckt die Pluralität des Katholischen wieder, wie sie z. B. noch gute Tradition in der mittelalterlichen Kirche war, und denkt katholische Identität wieder als Inklusion von Vielfalt. Freilich versteht das Konzil diesen formalen ›Bruch‹ als Wieder-Entdeckung des ursprünglich Katholischen im Sinne von ressourcement (Rückbesinnung) und aggiornamento (Öffnung). Der australische Theologe Ormond Rush spricht hier zu Recht von der Unterscheidung von Makro- und Mikrozäsuren bzw. -brüchen,²⁰ die hinsichtlich ihres Grundcharakters wie ihrer historischen Einordnung zu differenzieren sind. Angesichts

20 Vgl. Ormond Rush, *Still Interpreting Vatican II. Some Hermeneutical Principles*, New York 2004, 22 ff.

der Tatsache, dass das II. Vatikanische Konzil durchaus zu einer ›Schleifung der Bastionen des traditionell als katholisch Verstandenen‹, aber zugunsten des wirklich Katholischen geführt hat (vgl. die Konzilsrede von Kard. Frings im Dezember 1962), erweisen sich die Alternativen ›Kontinuität‹ und ›Diskontinuität‹ als ambivalent. Denn beides ist immer zugleich, das eine nicht ohne das andere da! Darum muss, wer die Begriffe verwendet, genauer sagen, was er damit meint.

Darüber hinaus etabliert Papst Benedikt XVI. deutlich den Gedanken der ›Reform‹ als Leitgedanken des Konzils. Vor dem Konzil (bzw. bereits im Gefolge der gegenreformatorischen Konstellationen des Katholischen seit Mitte des 16. Jh.²¹ und verstärkt durch die Entwicklungen des 19. Jh. samt deren antihistorischem ›Affekt‹, der dazu führte, dass gerade ›Unveränderlichkeit‹ als Kennzeichen von ›Wahrheit‹ bewertet wurde) in Verruf geraten,²² etabliert sich der Gedanke der Veränderung zum Leitgedanken des Konzils. Die mit dem Reformgedanken eng verbundene Idee des *ressourcement* hatte in den verschiedenen Bewegungen vor dem Konzil, aber auch in verschiedensten lehramtlichen Entscheidungen (vgl. die Enzyklika *Divino afflante spiritu* Pius' XII. [1943]; aber auch die liturgischen Reformen in *Mediator Dei* [1947])²³ bereits Fuß gefasst und mit ihr die Idee der Veränderung durch Erneuerung.²⁴ Zum Durchbruch kommt die Idee zusammen mit dem durch Papst Johannes XXIII. geprägten Programm des ›Aggiornamento‹. Die Konzilstexte verwenden den Begriff der *reformatio* zwar nur ein einziges Mal (vgl. UR 6: *Ecclesia in via peregrinans vocatur a Christo ad hanc perennem reformationem qua ipsa, quo humanum terrenumque institutum, perpetuo indiget.*) und bevorzugen stattdessen den Gedanken der Erneuerung – *renovatio*, aber die Ideen von Veränderung, angemessene Anpassung und vor allem die Betroffenheit und das Herausgefordertsein durch die ›Zeichen der Zeit‹ ist in jedem Dokument des Konzils als durchgehende Leitidee spürbar. *Augere, accommodare, mutationes, nostra aetas, instaurare* sind die gängigen Vokabeln, die dieses Bewusstsein anzeigen;²⁵ und schon die ersten Worte des ersten Dokuments des Konzils, der Liturgiekonstitution, bringen das Entscheidende prägnant auf den Punkt: »...die dem Wechsel unterworfenen Einrichtungen den Notwendigkeiten unseres Zeitalters besser anzupassen« (SC 1)²⁶.

21 Vgl. John W. O'Malley, The ›Hermeneutic of Reform‹. A Historical Analysis, in: TS 73 (2012) 517–546; hier: 533: »The Protestant purchase on reform and reformation, however, was destined ultimately to triumph. Reformatio, which had played such a vital role in Catholic life up to that point and that had inspired the Council of Trent to try to resolve glaring abuses in church practice, suffered banishment as foreign to Catholicism and subversive of it. Catholics surrendered the word to Protestants.«

22 So gerät Yves Congars Schrift ›Vraie et fausse réforme dans l'église‹ – ›Über die wahre und falsche Reform in der Kirche‹ noch 1950 unmittelbar nach ihrem Erscheinen auf den Index.

23 Vgl. O'Malley, Hermeneutic, a. a. O. (Anm. 21), 535 f.

24 *Ressourcement* zeigt bekanntlich die Notwendigkeit der Veränderung angesichts eines im Blick auf das eigne Erbe als insuffizient betrachteten status quo an (vgl. auch a. a. O., 540).

25 Vgl. a. a. O., 537.

26 Vgl. ebd.: »In Vatican II, however, *aggiornamento* explicitly and implicitly affects virtually every document the council issued. The pervasiveness of the idea betrays a new mind-set in which accommodation to circumstances assumes a much more dominant role in how

Die Wiederannäherung von Kirche und moderner Welt als ›pastorale Grundintention‹ des Konzils ist nicht einfach nur eine Frage des (Sprach-)Stils,²⁷ sondern sie hat grundlegende hermeneutische Konsequenzen. Dazu gehört auch und gerade die Perspektive des ›Vorangehens‹ – weit über den einfachen ›Fortschritt im Verständnis der Glaubenslehre‹ hinaus! Denn die Aufmerksamkeit gegenüber einer sich verändernden Welt und ihren neuen Fragen erfordert neue Antworten. Die aber sind ohne neue Einsichten *und* ohne eine wirkliche Veränderung nicht möglich. Das Zweite Vatikanum zielt, so Roman Siebenrock, durch den Impuls von Johannes XXIII. auf eine »grundlegende und durch alle, die Kirche sind, bewusst angenommene und zu vollziehende Wandlung aller Institutionen und Vollzüge, damit die Kirche fähig wird, das Evangelium in einer neuen Epoche der Menschheit noch verkünden zu können.«²⁸ Aus der Orientierung am Ursprung selbst gewinnen die konziliaren Reformimpulse ihre Dynamik. Diese Neuorientierung entscheidet letztlich über die Frage: Wie viel Kontinuität kann sein und wie viel Bruch muss sein, um in einer sich verändernden Welt sich wirklich treu bleiben zu können?

5. Reform als Grundanliegen des Konzils

5.1. Der Welt sagen, wer man ist

Es gehört wohl zu den entscheidenden Einsichten des Zweiten Vatikanischen Konzils, das Thema ›Kirche‹ auf eine veränderte, neue Weise angehen zu wollen. Nicht Selbstvergewisserung durch Abgrenzung, sondern Selbstfindung durch

the church is to go about its mission. What is peculiar to Vatican II is the scope given to updating and the admission of it as a broad principle rather than as a rare exception.«

27 Das freilich auch; vgl. dazu bes. O'Malley, Vatican II, a. a. O. (Anm. 5), bes. 21 ff.; O'Malley bezeichnet die Sprachform als ›epideictic‹: »The epideictic genre is a form of the art of persuasion and thus of reconciliation. While it raises appreciation, it creates or fosters among those it addresses a realization that they all share (or should share) the same ideals and need to work together to achieve them. This genre reminds people of what they have in common rather than what might divide them, and the reminder motivates them to cooperate in enterprises for the common good, to work for a common cause. [...] In order to persuade, persuaders need to establish an identity between themselves and their audience and to make them understand that they share the same concerns. [...] The form prompts and enhances congruent content. It should come as no surprise that reconciliation has been one of the perennial themes of the epideictic genre« (a. a. O., 26). Vgl. auch a. a. O., 27–29 die eindrucksvolle Analyse der Wortwahl des Konzils, mit dem Ergebnis: »[...] from commands to invitations, from laws to ideals, from threats to persuasion, from coercion to conscience, from monologue to conversation, from ruling to serving, from withdrawn to integrated, from vertical and top-down to horizontal, from exclusion to inclusion, from hostility to friendship, from static to changing, from passive acceptance to active engagement, from prescriptive to principled, from defined to open-ended, from behavior-modification to conversion of heart, from the dictates of law to the dictates of conscience, from external conformity to the joyful pursuit of holiness« (a. a. O., 29).

28 Zitiert nach: Ulrich Ruh, Mutige Weichenstellung. Ein theologischer Blick auf das II. Vatikanische Konzil, in: HerKorr 66 (2012), 560–564; hier: 562 f.

Öffnung – so könnte man die Weichenstellung des Konzils für die Identitätssuche der ›Kirche in der Welt von heute‹ umschreiben. In einer programmatischen Rede im Dezember 1962 hatte Kardinal Suenens, Bischof von Brüssel und Mechelen, dem Konzil den entscheidenden Anstoß dazu gegeben. Die Kirche solle nicht mehr nur sich selbst, sondern der Welt sagen, wer sie sei. Kirche gelte es fortan unter einer Doppelperspektive wahrzunehmen – ad intra und ad extra – und damit in einer ›pluralen Grammatik‹, eben von innen wie von außen her zu beschreiben.²⁹ Gerade die Pastoralkonstitution des Konzils, *Gaudium et spes*, macht diese Außenperspektive zu ihrem eigentlichen Thema, denn die Kirche »macht sich selbst von [den] menschlichen Angelegenheiten her zum Thema. Sie begreift sich von den Menschen her, die es hier und heute gibt. Deshalb ist sie pastoral konstituiert. [...Die Pastoral] ist nicht irgendeine Größe in der Kirche unter ferner liefen, sondern jener Vorgang, der signifikant und konstitutiv dafür ist, was Kirche selbst ist.«³⁰

5.2. Gnadentheologische Weichenstellungen

Für eine angemessene Deutung dieser Wende des II. Vatikanischen Konzils muss die sie tragende (gnaden-)theologische Grundoption ins Auge gefasst werden, die für das Selbstverständnis von Kirche und die Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt von grundlegender Bedeutung ist.³¹ Sie lässt sich sehr gut mit jenem theologischen Begriff in eins setzen, der bis heute untrennbar mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: *dem übernatürlichen Existenzial*. Rahner schließt sich in seiner Theorie vom übernatürlichen Existenzial dem traditionell scholastischen Axiom der Gnadenlehre an, wonach die Gnade ein unverdientes Geschenk Gottes ist. Aber er betrachtet diese übernatürliche Gabe zugleich als Existenzial. Das aber bedeutet: »Das Geschenk der Gnade ist jedem Menschen mit seiner *Existenz* immer schon gegeben. Sie wird ihm nicht durch die Sakramente und die Gnadenanstalt Kirche vermittelt, sondern sie ist von vorneherein ein integraler Bestandteil seiner konkreten weltlichen Existenz.«³² Die theologischen wie pastoralen Konsequenzen liegen auf der Hand: Während für die traditionelle Gnadenlehre die Wirksamkeit der Gnade an die sozialen Grenzen der Kirche

29 Hans-Joachim Sander, Die pastorale Grammatik der Lehre – ein Wille zur Macht von Gottes Heil im Zeichen der Zeit, in: Günther Wassilowsky (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 185–209; hier: 187 f.

30 A. a. O., 188 f.

31 So rechnet Peter Henrici die veränderte gnadentheologische Positionierung zu einer der grundlegenden Vorarbeiten, die – bereits vorkonziliar initiiert – das Zweite Vatikanische Konzil dann prägten (vgl. ders., *Das Heranreifen des Konzils in der Vorkonzilstheologie*, in: Günther Wassilowsky, (Hg.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen* (QD 207), Freiburg i. Br. u. a. 2004, 55–70; bes. 64–67).

32 Peter Hardt, *Gnade und Freiheit. Theologie als kirchenpolitisches Statement*, in: Siegfried Kleymann u. a. (Hgg.), *Die neue Lust für Gott zu streiten*, Freiburg 2006, 168–178; hier: 172 (Hervorhebungen im Text).

gebunden ist, bringt »Rahners Gnadenlehre [...] ein Vertrauen auf die Gnade Gottes zum Ausdruck, die nicht an das kirchlich Machbare gebunden ist«³³ und die nicht an den Grenzen der Kirche, ja nicht einmal des Christentums endet.

Darin begründet sich die Rede von den »anonymen Christen« ebenso wie eine veränderte Verhältnisbestimmung von Kirche und Welt, zu den anderen Konfessionen, zu den anderen Religionen, bis hin zu den Nicht-Glaubenden. Sie stellt das Axiom des universalen Heilswillens Gottes, der alle Menschen umgreift, in den Mittelpunkt. Dessen äußere Kehrseite ist aber das Bekenntnis zur Religionsfreiheit als grundlegendem Menschenrecht ebenso wie ein offenes, am Dialog orientiertes Miteinander aller, gleich welcher Konfession oder Religion sie angehören. Beide Thesen gehen explizit in die Texte des Konzils, die Erklärung zur Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae* (DiH) und die Dogmatische Konstitution über die Kirche, *Lumen gentium* (LG) ein:

»Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln.« (DH 2) und: »Wer [...] Gott aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen.« (LG 16; vgl. GS 22)

Darum hat das Konzil in seinen Aussagen sehr häufig nicht einfach die Gläubigen, sondern alle Menschen im Auge.³⁴ Auch die Erklärung zum Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen, *Nostra aetate* (NA) greift diese Idee ebenso als Grundlage auf, wenn dort formuliert wird:

»Alle Völker sind ja eine einzige Gemeinschaft, sie haben denselben Ursprung, da Gott das ganze Menschengeschlecht auf dem gesamten Erdkreis wohnen ließ; auch haben sie Gott als ein und dasselbe letzte Ziel. Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln.« (NA 1)

Spätestens mit dem II. Vatikanum hat sich in der katholischen Kirche »die Einsicht durchgesetzt, daß mangelnder Respekt vor anderen Überzeugungen die Substanz des eigenen Glaubens beschädigt, der nicht zuletzt ein Glauben an die menschliche Würde ist.«³⁵ Aber der Perspektivenwechsel des Konzils bewirkt nicht nur eine veränderte Wahrnehmung des Draußen. Sondern diese Option geht noch einen Schritt weiter.

33 A. a. O., 173.

34 Vgl. Henrici, *Heranreifen*, a. a. O. (Anm. 31), bes. 66.

35 Mark Siemons, *Die Falle des Laizismus. Weshalb die Öffentlichkeit religiöser Symbole demokratisch ist*, in: FAZ 65 vom 17.03.2004, 35.

5.3. Fragende und Befragte zugleich

Die Sprach- und Fragerichtung kehrt sich um. Die Welt hat nicht einfach nur von der Kirche zu lernen, sondern auch und gerade die Kirche von der Welt; das zeigt insbesondere die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*.

Die Nöte und Gefährdungen der Menschheit, deren Grundcharakteristika explizit benannt werden, sind der äußere Impuls dieses Dialogs. Dazu gehört für die Kirche aber auch sich ein angemessenes Bild von der Situation zu machen, eine Bestandsaufnahme der Welt, in der sie selbst existiert und in der und für die sie ihre Sendung zu vollziehen hat:

»Zur Erfüllung ihres Auftrages obliegt der Kirche allzeit die Pflicht, nach den Zeichen der Zeit zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten. So kann sie dann in einer jeweils einer Generation angemessenen Weise auf die bleibenden Fragen der Menschen nach dem Sinn des gegenwärtigen und des zukünftigen Lebens und nach dem Verhältnis beider zueinander Antwort geben. Es gilt also, die Welt in der wir leben, ihre Erwartungen, Bestrebungen und ihren oft dramatischen Charakter zu erfassen und zu verstehen« (GS 4)

Vor diesem Hintergrund wird deutlich, dass von nun an Selbstverständnis und Aufgabenbeschreibung, aber auch das Wissen der Kirche nicht gegen diese Welt, sondern nur noch zusammen mit ihr zu definieren sind. Denn der Dienst der Kirche ist der Dienst an der Welt, und dieser kann nicht unbeeinflusst von dieser Welt geschehen. Kirche ist mit der ganzen Menschheit gemeinsam auf dem Weg und erfährt mit ihr das gleiche Geschick. Das Verhältnis zur Welt ist ein dialogisches; d. h. das sich gegenseitig Öffnen, Kennen lernen, Austauschen:

»Als Zeuge und Künder des Glaubens des gesamten in Christus geeinten Volkes Gottes kann daher das Konzil dessen Verbundenheit, Achtung und Liebe gegenüber der ganzen Menschheitsfamilie, der dieses ja selbst eingefügt ist, nicht bedröhter bekunden als dadurch, daß es mit ihr in einen Dialog eintritt über all diese verschiedenen Probleme; daß es das Licht des Evangeliums bringt und daß es dem Menschengeschlecht jene Heilskräfte bietet, die die Kirche selbst, vom Heiligen Geist geleitet, von ihrem Gründer empfängt« (GS 3)

Dieser Dialog ist von der Grundidee eines gegenseitigen Gebens und Nehmens geprägt:

»Zugleich ist [die Kirche] 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)

Und er setzt gerade bei den Stärken der anderen an:

»Da die Kirche eine sichtbare gesellschaftliche Struktur hat, das Zeichen ihrer Einheit in Christus, sind für sie auch Möglichkeit und Tatsache einer Bereicherung durch die Entwicklung des gesellschaftlichen Lebens gegeben, nicht als ob in ihrer von Christus gegebenen Verfassung etwas fehle, sondern weil sie so tiefer erkannt, besser zur Erscheinung gebracht und zeitgemäßer gestaltet werden kann.

Die Kirche erfährt auch dankbar, daß sie sowohl als Gemeinschaft wie auch in ihren einzelnen Kindern mannigfaltigste Hilfe von Menschen aus allen Ständen und Verhältnissen empfängt. [...] Ja selbst die Feindschaft ihrer Gegner und Verfolger, so gesteht die Kirche, war für sie sehr nützlich und wird es bleiben« (GS 44)

Wer die Welt nur unter der Perspektive von Mission und (Neu-)Evangelisation wahrnimmt, hat tatsächlich die eigentliche Herausforderung, die in *Gaudium et spes* steckt, noch nicht wirklich an sich herangelassen, hat die ›Revolution‹ dieses Dokuments (Gotthart Fuchs) noch nicht wirklich angenommen. Die Wahrhaftigkeit des Unternehmens ›Dialog mit der Welt‹ wird sich daran messen lassen müssen, in wieweit man sich tatsächlich auf das einlässt, was die Welt zu sagen hat: Dialogbereitschaft bedeutet aber, dass nicht von vornherein einer schon die ›Wahrheit‹ zu kennen glaubt und sie nur noch von der Kanzel herabkündigt. Im Gegenteil: einen offenen Dialog zu führen bedeutet, sich anfragen und sich ggf. auch von anderen etwas sagen zu lassen, selbst immer wieder nach der Wahrheit Ausschau halten müssen, weil man sie zwar stets vor Augen hat, aber dennoch nicht in Händen hält! Wer belehrt wen? Wer lernt von wem? Zeigt sich Kirche hier primär und ausschließlich als Belehrende oder zunächst und grundlegend auch als (Zu-)Hörende?

In den Worten Gotthart Fuchs': »Haben wir die Ohren im Wind und lassen uns von ihnen sagen, was die Sprache ihrer Sehnsucht, aber auch die Sprache ihrer Not und Verzweiflung ist [...] Es gibt ganze Landschaften von Biographien, die in diesem Sinn kirchlich nicht besucht werden oder gar bewohnt sind. Wo sind wir als Kirche Hörende und nehmen den Ansatz von *Gaudium et spes* wirklich ernst?«³⁶

Diese Fragen decken sich mit jener Forderung nach einem grundlegenden ›Mentalitätswechsel‹ in Sprache, Stil, Präsentation und Verhaltensweise, für den Papst Johannes XXII. bei der Eröffnung des Konzils so nachhaltig plädiert hatte. Im Zentrum seiner Vision der Zukunft der Kirche stand die Idee, die katholische Kirche möge sich selbst so verändern, dass sie als eine erneuerte Wirklichkeit in den Blick kommt, mit der man gerne Gemeinschaft pflegt, weil sie partnerschaftlich zugewandt, offen ist und – für sich selbst werbend – zur Einkehr einlädt. Wenn das das eigentliche Ziel des Konzils ist, dann bleibt wahrlich noch viel zu tun.

Prof. Dr. Johanna Rahner, Katholisch-Theologische Fakultät der Eberhard Karls Universität Tübingen, Lehrstuhl für Dogmatik, Dogmengeschichte und Ökumenische Theologie, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen;
E-Mail: johanna.rahner@uni-tuebingen.de

36 Fuchs, *Spiritualität*, a. a. O. (Anm. 19), 449.