

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

Herausgegeben von der Theologischen Fakultät Trier in Verbindung mit
der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz

Bischof Rudolf Voderholzer
„Der Geist des Konzils.“
Überlegungen zur Konzilshermeneutik

Johannes Brantl
Konsequenz und Barmherzigkeit.
Spannungspole in der Situation
wiederverheirateter Geschiedener

Joachim Theis
Jugendliche und ihre Lebenswelten.
Empirische Einblicke in die Jugendforschung
und ihre Folgen für den schulischen
Religionsunterricht

Andreas Heinz
50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“ –
Rückblick und Ausblick

Guido Pasenow
Der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers
(1888–1953) – ein Förderer liturgiewissen-
schaftlicher Forschung

Besprechungen

Neue theologische Literatur

123. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

3 2014

INHALT

AUFSÄTZE

Bischof Rudolf Voderholzer: „Der Geist des Konzils.“ Überlegungen zur Konzilshermeneutik	169
Johannes Brantl: Konsequenz und Barmherzigkeit. Spannungspole in der Situation wiederverheirateter Geschiedener	187
Joachim Theis: Jugendliche und ihre Lebenswelten. Empirische Einblicke in die Jugendforschung und ihre Folgen für den schulischen Religionsunterricht	205
Andreas Heinz: 50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“ – Rückblick und Ausblick	222
Guido Pasenow: Der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888-1953) – ein Förderer liturgiewissenschaftlicher Forschung	240
BESPRECHUNGEN	256
NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR	264

Anschriften der Mitarbeiter:

Bischof Dr. Rudolf Voderholzer, Niedermünstergasse 1, 93047 Regensburg
Prof. Dr. Johannes Brantl, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Joachim Theis, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Andreas Heinz, Maximinerweg 46, 54664 Auw an der Kyll
Dr. des. Guido Pasenow, Dr. Eduard-Stieler-Str. 1, 36124 Eichenzell

Schriftleitung: Prof. Dr. Renate Brandscheidt, Lehrstuhl für Exegese des Alten Testaments
Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler, Lehrstuhl für Philosophie II

Redaktionsadresse: Theologische Fakultät Trier, Jutta B. Gerardy, Universitätsring 19, 54296 Trier,
Telefon (06 51) 201 35 43, tthz@uni-trier.de

Verlag, Vertrieb und Anzeigen: Paulinus Verlag GmbH, Postfach 30 40, 54220 Trier; Max-Planck-Str. 14,
54296 Trier; Telefon (06 51) 46 08-121, Telefax (06 51) 46 08-220, buchversand@paulinus-verlag.de,
www.paulinus-verlag.de

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier
Druck: Laub GmbH & Co., Elztal

Erscheinungshinweise und Preise: Quartalsweise am 15.2., 15.5., 15.8., 15.11. Jahresabonnement
33,50 EUR, Einzelheft 9,50 EUR, Einzelheft E-Book (PDF-Download) 7,50 EUR. Studentenabonnement
bei Vorlage einer Bescheinigung 15,50 EUR. Preise einschließlich Mehrwertsteuer, zuzüglich Versandkosten.
Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur schriftlich an den
Verlag zum Jahresende, spätestens zum 30. November vorgenommen werden.

Urheberrechtliche Hinweise:

Die in der Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere
die der Übersetzung in fremde Sprachen, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Ge-
nehmigung des Verlages in irgendeiner Form – durch Fotokopie, Mikrofilm oder andere Verfahren – repro-
duziert oder in eine von Datenverarbeitungsanlagen verwendbare Sprache übertragen oder in elektronischer
Form gespeichert oder in das Internet eingestellt werden.
Fotokopien für den persönlichen und sonstigen eigenen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder
Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden. Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens herge-
stellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwecken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebühren-
zahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft, Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzel-
nen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

RUDOLF VODERHOLZER

„Der Geist des Konzils“

Überlegungen zur Konzilshermeneutik

Abstract: Since the first time in church history that there has been talk of a “spirit of the council” it has become a common figure of interpretation in the reception history of Vatican II, mostly accompanied by a hermeneutics of breaking. What is exactly meant by this “spirit” is still to be defined. The article examines the term’s origins with Pope Paul VI and its changes of meaning. It closes with trying to draft an epistemology determining “the spirit of the council” with regard to its contents.

I. Wozu Hermeneutik?

1. Hermeneutik als Verstehenslehre

„Hermeneutik ist die Kunst, aus einem Text herauszukriegen, was nicht drinsteht: wozu – wenn man doch den Text hat – brauchte man sie sonst?“¹ In der Tat: Genügt nicht das geschriebene Wort, um sich verständlich zu machen, um eindeutig einen Gedanken zu formulieren und zu kommunizieren? Wozu da noch eine Kunst der Auslegung, die doch wohl nur dazu dienen kann, das formulierte Wort zu entkräften, auszubooten oder gar dem Sprecher das Wort im Mund umzudrehen?

Nun wird freilich jeder, der einmal ein Gedicht mit seinen Metaphern, mit Anspielungen, versteckten Zitaten, mit einem bestimmten Versmaß und anderen Stilmitteln zu verstehen versucht hat, einräumen, dass es eben doch oft nicht genügt, einfach nur mit dem nackten Buchstaben des Textes alleine zu sein, sondern dass ihm verschiedene „Schlüssel“ nötig sind, um einen Text in seinem Sinngehalt aufzuschließen, seine Bedeutung sich zu erschließen. Da wird es beispielsweise hilfreich sein, den biographischen Kontext der Entstehung zu berücksichtigen, die Besonderheit der Bilderwelt wahrzunehmen, gegebenenfalls werkimmanente Parallelen zu Rate zu ziehen usw. Eine reflektierte und systematisch geordnete Darstellung aller Methoden und Verfahren der Sinnerschließung nennt man „Hermeneutik“.

¹ Odo MARQUARD, Frage nach der Frage, auf die die Hermeneutik die Antwort ist, in: DERS., Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981, 117-146, 117.

2. Die Herausforderung durch die Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils

Nun haben wir es beim Konzil nicht mit einem Gedicht zu tun. Wir müssen also nicht eine besondere Bilderwelt entschlüsseln – oder vielleicht doch auch, wenn wir z. B. an LG 2 denken? Die besondere Herausforderung beim Zweiten Vatikanischen Konzil besteht jedoch ohne Zweifel mehr noch darin, dass wir:

1. die Vielzahl von insgesamt 16 Texten von drei unterschiedlichen Gewichtungungen je für sich und in ihrer Gesamtheit zu deuten haben, wobei die Fülle der Texte im Vergleich zu früheren Konzilien einzigartig ist und eine besondere Schwierigkeit der Auslegung begründet;
2. das Produkt eines Autorenkollektivs vor uns haben, von dem wir im Glauben annehmen, dass es mit Recht die singuläre Größe „das Konzil“ genannt werden darf, wobei noch einmal, untergeordnet, die spezifische Spannung von Episkopat und Primat hinzugenommen werden muss;
3. eine Äußerung des außerordentlichen Lehramts der Kirche vor uns haben, die ihrerseits im Kontext der bisherigen Lehrverkündigung der Kirche steht, die selbst noch einmal letztlich nichts anderes sein kann als Auslegung der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments, worin die Kirche das Zeugnis der Offenbarung des dreifaltigen Gottes verbindlich und vom Heiligen Geist inspiriert niedergelegt sieht.

Bedenkt man all dies, wird die provozierende Anfrage von Odo Marquard, Hermeneutik sei die Kunst, aus einem Text das herauszukriegen, was nicht drinsteht, ihrerseits fragwürdig.

3. Die Besonderheit des Zweiten Vatikanischen Konzils: Die Rede von einem Geist des Konzils als kirchengeschichtliches Novum

Im Rahmen der Erarbeitung einer reflektierten Verstehenslehre hinsichtlich der Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils hat sich nun seit geraumer Zeit die Rede vom „Geist des Konzils“ eingebürgert. Bestimmte Lehren oder Maßnahmen in der Kirche entsprächen entweder dem „Geist des Konzils“ oder widersprächen ihm, so lautet eine häufig vorgetragene Qualifizierung. Die Berufung auf den „Geist des Konzils“ ist ihrerseits in der Regel nicht weiter begründungspflichtig, sondern eine Art Machtwort. Mit der Berufung auf den „Geist des Konzils“ hat die letzte Instanz gesprochen. Nur: Wer oder was ist das, der „Geist des Konzils“? Auch dürfte offenkundig sein, dass die Berufung auf den „Geist des Konzils“ zumindest gegenwärtig eher in so genannten progressiven Kreisen anzutreffen ist, die Vorbehalte dagegen eher von Konzilsinterpreten stammen,

die stärker die Kontinuität der Lehrverkündigung betonen. Es wird sich zeigen, dass dies anfangs nicht so war (s. unten Pkt. II.).

Bemerkenswert ist, dass es wohl bei keinem der früheren Konzilien eine vergleichbare Rede von einem „Geist des Konzils“ gegeben hat. Gewiss, das erste Nizänum war bald nach seiner Verabschiedung wieder umstritten. Aber statt sich auf einen „Geist des Konzils“ zu berufen, hat man versucht, gleich den Buchstaben selbst zu verändern, indem man das *homoousios* in ein *homöousios* verwässern wollte. Das Nizänum hatte eine lange, schwierige und dramatische Rezeptionsgeschichte. Das Tridentinum war offensichtlich in seinem Buchstaben hinreichend eindeutig, auch wenn es mancherorts lange gedauert hat, bis es umgesetzt wurde. Gibt es aber im Zusammenhang mit einem anderen Konzil die Rede von dessen Geist in Spannung zum Buchstaben? Es sei denn, wir projizieren aus unserer heutigen Wahrnehmung diese Denkfigur zurück.

Sieht man nun näher zu, zeigt sich, dass die Häufigkeit der Berufung auf den Geist des Konzils in einem merkwürdigen Kontrast steht zur Bemühung, Auskunft darüber zu geben, was oder wer dies denn nun eigentlich sei, der „Geist des Konzils“, wo man seiner habhaft werden, wie man ihn empfangen oder näher bestimmen und somit dem Vorwurf entgehen könne, nur die jeweils eigene Lieblingsidee damit zu identifizieren. Es gibt keine wissenschaftliche Arbeit, die sich dieser Frage in aller Gründlichkeit gestellt hätte. Deshalb soll hier, wenigstens ansatzhaft, dieser Frage nachgegangen werden.²

II. Der „Geist des Konzils“ – erste Spurensuche

1. Berichterstattung und erste Deutungen in der Presse seit 1963

Die Interpretationsfigur taucht bereits während des Konzils selbst auf. Nach dem Tod von Johannes XXIII. liest man in Presseorganen erstmals 1963 vom

² Einen ersten Fund stellt ein Vortrag von Roman Siebenrock dar, der den Geist des Konzils allerdings als eine bekannte Größe voraussetzt. Vgl. Roman SIEBENROCK, Der Geist des Konzils, Vortrag, gehalten in Innsbruck am 50. Jahrestag der Konzilsöffnung, online auf: http://dioezese.files.x4content.com/page-downloads/siebenrock_der_geist_des_konzils_1_1.pdf [24.01.2014]; vgl. auch Herbert VORGRIMLER, Vom „Geist des Konzils“, in: Klemens RICHTER (Hg.), Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des Konzils für Theologie und Kirche, Mainz 1991, 25-52, der sich die Aufgabe stellt, zu klären „was denn der authentische Geist des Konzils war und wie er heute – etwa aus dokumentierten Äußerungen – neu ins Bewußtsein gebracht werden könnte“ (25). Dabei bleibt die Beantwortung der Frage, was der „Geist des Konzils“ sei, wage. Zumindest ist nicht zu erkennen, dass dieser Geist in Beziehung steht zum Buchstaben des Konzils.

„Geist des Konzils“, und zwar mit der deutlichen Zielsetzung, dem Konzil die engagierte Fortführung des unter Johannes XXIII. Begonnenen zu empfehlen.

Der römische Korrespondent der FAZ schreibt in der Ausgabe vom 22. November 1963:

„Hier aber geht es darum, die Kommissionen mit dem *Geist des Konzils* in Übereinstimmung zu bringen. Die Kommissionen, allen voran die Theologische Kommission (Kardinal Ottaviani), erwiesen sich bisher als das hemmende Element, von geringen Ausnahmen abgesehen, zu denen das Sekretariat Bea, die Liturgische Kommission und die Kommission für das Laienapostolat gehören.“³

Diesen Fund verdanken wir der liebevollen Gestaltung des nach wie vor unveröffentlichten Konzilstagebuchs von Otto Semmelroth, der besondere Tage und Ereignisse während des Konzils dadurch gewürdigt hat, dass er Zeitungsausschnitte dazuklebte. Bemerkenswert ist, dass hier vom „Geist des Konzils“ gesprochen wird ohne einen erkennbaren Hinweis darauf, dass es sich um einen neuen Begriff handelt. Ein weiteres Beispiel, ebenfalls aus dem Konzilstagebuch von Semmelroth, wäre ein Beitrag aus der FAZ vom 4. November 1964, wo wiederum die Wendung „Geist des Konzils“, hier allerdings in der Formulierung „der neue Geist, der hinter allem steht“, also schon während der Entstehung des Konzils, in diesem Fall während der dritten Konzilssession auftaucht.⁴

Die zweite bemerkenswerte Tatsache ist, dass sich Papst Paul VI. diese Redefigur zu eigen gemacht hat.

2. Paul VI. – erste lehramtliche Rede vom „Geist des Konzils“

Die Rede vom „Geist des Konzils“ ist interessanter Weise sehr früh vom Konzilspapst Paul VI. selbst aufgegriffen worden. Man kann seine Einführung also nicht allein Konzilsinterpreten oder gar der sich um die Zeitschrift *Concilium* versammelnden Theologengruppe zuschreiben, wie man dies vielleicht zunächst vermuten würde. Aufgrund seiner sehr frühen päpstlichen Rezeption ist die

³ Der Papst verfügt die Erweiterung der Konzilskommissionen, in: FAZ vom 22. November 1963. – Herv. von mir!

⁴ Zwischenbilanz des Konzils, in: FAZ vom 4. November 1964: „Vor allem ist es eine Tatsache, daß keine Tür geschlossen, aber ungezählte Türen geöffnet worden sind. Das gilt nicht nur für die Schemata, sondern auch für die Aussprache selbst. Der *neue Geist*, der hinter allem steht, ist am stärksten in dem Schema zum Ökumenismus zum Ausdruck gekommen. Das liegt daran, daß das dafür zuständige Sekretariat Bea die einzige Kommission ist, die nicht unter der Spannung zwischen Konzil und kurialer Opposition gelitten hat.“ – Herv. von mir!

Denkfigur ernst zu nehmen.⁵ Wenn der Papst selbst vom „Geist des Konzils“ spricht, kann man es nicht als eine unzulässige Interpretationsfigur kritisieren. Sehen wir näher zu, was der Papst sagt.

a) 14. September 1965: Aufruf zur Treue zum „Geist des Konzils“

Die erste Verwendung bei Paul VI. steht in seiner Eröffnungsrede zur vierten Konzilssessio vom 14. September 1965. Der Papst macht darin in einer Passage auf das Schicksal der Kirche in der Verfolgung aufmerksam. Immerhin war es einer nicht geringen Zahl von Bischöfen aus politischen Gründen nicht möglich, zum Konzil zu erscheinen, manche saßen womöglich wegen ihres Glaubens im Gefängnis. Die zweifache Reaktion des Papstes, ein doppelter Akt der Liebe, wie Paul VI. sich ausdrückt, ist zum einen der herzliche Gruß an die Bischöfe in der Verfolgung als Zeichen der Ermutigung und zum anderen die Erinnerung an die ganze Kirche, auch die Feinde zu lieben und für sie zu beten. Diese zweifache Reaktion wird als Ausdruck der Treue zum „Geist des Konzils“ eingeführt.⁶ Ist diese Verwendung noch eher beiläufig und kaum gezielt, handelt es sich bei der zweiten Verwendung bereits eher um eine programmatische Aussage.

b) 18. November 1965: Geist der Welt – Geist des Konzils

Es handelt sich um die Ansprache in der Öffentlichen Sitzung vom 18. November 1965, dem Tag, an dem die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* verabschiedet wurde. Allerdings, wir werden es gleich sehen, lässt uns Paul VI. hier mit dem Problem zurück, dass er eine Unbekannte mit einer anderen erklärt. Paul VI. ist sich des Umstands bewusst, dass die Kirche an der Schwelle zwischen der Erarbeitung der Konzilstexte und ihrer künftig zu leistenden Umsetzung steht. Immerhin war die Zielgerade erreicht und der Abschluss für den 8. Dezember angesetzt. Paul VI. blickt zurück, rekapituliert die zurückliegenden Jahre, erkennt darin drei Phasen und bestimmt die gegenwärtige Phase als die „der Vorträge, Annahme und Durchführung der Konzilsdekrete“. Diese Phase sei die des eigentlichen *Aggiornamento*, also der eigentlichen Verheutigung. Diesem Wort,

⁵ Leider findet sich in der bislang einzigen Monographie zum Konzilspapst Paul VI. aus der Feder von Jörg Ernesti, Paul VI. Der vergessene Papst, Freiburg 2012, dazu nichts. Auch die Register der Konzilshandbücher lassen einen bei der Suche nach den Anfängen der begriffsgeschichtlichen Karriere der Denkfigur im Stich.

⁶ PAUL VI., Ansprache zur Eröffnung der vierten Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils (14. September 1965), in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil V, Freiburg 2006, 542-551, 549. Im lateinischen Text steht „*viae ac rationi huius Concilii*“ und im italienischen „*spirito di questo Concilio*“ (online auf: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/index_ge.htm [25.02.2014]).

so Paul VI. schon durchaus in Abgrenzung zu bestimmten Deutungen, habe Johannes XXIII. durchaus „nicht die Bedeutung geben wollen, die ihr vielleicht jemand beilegen möchte, als besage es etwa die Relativierung all dessen, was die Kirche beinhaltet, Dogmen, Gesetze, Strukturen, Traditionen, gemäß dem *Geist der Welt*.“⁷ Der Geist des Konzils wird dem Geist der Welt entgegengestellt – eine fast johanneische Dualität. „In Wirklichkeit“, so fährt der Papst fort, „war in ihm der Sinn für die Stabilität der Lehre und der Struktur der Kirche so lebendig, daß er sie zum Angelpunkt seines Denkens und seines Wirkens machte. Aggiornamento will von jetzt an sagen: alles klug mit dem *Geist des Konzils* durchdringen und gewissenhaft die Normen anwenden, die es aufgestellt hat.“⁸ Abgesehen davon, dass hier der Begriff Aggiornamento durch den Begriff „Geist des Konzils“ aktualisiert und damit ein zu klärender Begriff durch einen anderen ebenso mehrdeutigen erklärt wird, sollte doch festgehalten werden, dass Paul VI. das nunmehr notwendige Aggiornamento, also die Umsetzung der Konzilsbeschlüsse im Sinne der Durchdringung des kirchlichen Lebens mit dem „Geist des Konzils“ an die gewissenhafte Anwendung der konziliaren Normen knüpft.

c) 29. Dezember 1965: Der Geist des Konzils ist Leidenschaft für das Evangelium und seine Umsetzung in der Kirche

Wenige Wochen nach Beendigung des Konzils hält es der Papst offenbar selbst für notwendig, die Frage zu beantworten: „Che cosa s'intende per ‚spirito del Concilio‘?“ Er beantwortet sie in einer Ansprache bei der Audienz vom 29. Dezember 1965. Diese kurze Rede wurde bislang kaum beachtet und auch nicht ins Deutsche übersetzt. Der Papst führt aus:

„Der erste Aspekt des *Geistes des Konzils* [ital.: spirito del Concilio] ist der Eifer. Das ist klar. Dieses allererste Ziel strebte das Konzil an, nämlich im Volk Gottes ein Aufwachen, eine Bewußtheit, guten Willen, Hingabe, Eifer, neue Vorsätze, neue Hoffnungen, neue Tätigkeiten, geistliche Kraft, Feuer zu wecken. [...] Ein Verlangen nach Authentizität, Großmut, Vollkommenheit und Heiligkeit [...]: durch ein neu erwachtes Bewußtsein seiner Berufung und durch einen lebhaften Spürsinn der Verteidigung gegen das Eindringen des Geistes der Zeit [ital.: spirito del tempo] und

⁷ PAUL VI., Ansprache in der Öffentlichen Sitzung des Zweiten Vatikanischen Konzils (18. November 1965), in: Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil V, Freiburg 2006, 560-565, 563.

⁸ EBD., 563f. – Herv. von mir! Im lateinischen Text steht „mens Concilii“ und im italienischen „spirito del Concilio“ (online auf: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1965/index_ge.htm [25.02.2014]). – Herv. von mir!

auch durch einen wiedererwachten apostolischen Wagemut, die moderne Welt, wie sie ist, mit dem heilsamen Sauerteig der Botschaft des Evangeliums zu durchsetzen.“⁹

Es handelt sich also weniger um eine inhaltlich zu bestimmende Größe, als vielmehr um eine Haltung, eine Tugend, man könnte sagen: Paul VI. versteht hier unter dem „Geist des Konzils“ eine Art von „Begeisterung“, eine Leidenschaft für das Evangelium und seine Verwirklichung durch die Kirche in all ihren Lebensbereichen; eine missionarische Begeisterung und auch eine leidenschaftliche Hinwendung zur Suche nach Heiligkeit. Wiederum stellt er den „Geist des Konzils“ dem „Geist der Zeit“ entgegen.

3. Gemeinsames Hirtenwort der deutschen Bischöfe 1966

Ein Jahr nach Beendigung des Konzils findet sich die Rede vom „Geist des Konzils“ schließlich auch im Munde der Deutschen Bischöfe. In ihrem Hirtenwort im Anschluss an die Vollversammlung der DBK vom 27. bis 30. September 1966 in Fulda sprechen die Bischöfe von der bevorstehenden Liturgiereform und warnen vor zwei extremen und je auf ihre Weise gefährlichen Gegnern:

„Die Verständnislosen, die starr an dem Vergangenen festhalten, und die Ungeduldigen, die nicht anerkennen wollen, daß man den zweiten Schritt nicht zugleich mit dem ersten tun kann. Beide liefern die Argumente für ihre Fehllhaltung, beide sind vom *Geist des Konzils* gleich weit entfernt“¹⁰.

Unser Begriff wird also hier als Beschreibung der gesunden Mitte zwischen unbeweglicher Beharrlichkeit und ungestüme Reformwut in Bezug auf die Durchführung der durch *Sacrosanctum concilium* geforderten und angestoßenen Liturgiereform verwendet.

Ergebnis dieser ersten Sichtung ist, dass die Rede vom „Geist des Konzils“ päpstlich und bischöflich legitimiert ist. Sie steht freilich nicht im Vordergrund und beansprucht nicht, der Generalschlüssel für alle Fragen der Interpretation und Umsetzung des Konzils zu sein. Dies wird sich ändern; freilich auch die nähere Bestimmung von dem, was mit „Geist des Konzils“ gemeint ist. Werfen wir in einem nächsten Schritt einen Blick in die Verwendung des Begriffs „Geist des Konzils“ bei einem der bedeutendsten Periti, Berichterstatter und Kommentatoren des Konzils, Joseph Ratzinger, dem späteren Papst Benedikt.

⁹ PAUL VI., Ansprache bei der Generalaudienz am 29. Dezember 1965, online auf: http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/audiences/1965/documents/hf_p-i_aud_1965_1229_it.html [22.01.2014]. – Übers. ins Dt. von Dr. Pichler.

¹⁰ Die deutschen Bischöfe zur Situation nach dem Konzil, in: HerKorr 20 (1966) 516-517, 517. – Herv. von mir!

III. Joseph Ratzinger – vom Geist des Konzils zum „Gespenst des Fortschritts“

1. Der Geist des Konzils als Pfingstgeist, der zu einer neuen Sprache befähigt (1965/66)

In seinem 1966 erschienenen kleinen Band „Die letzte Sitzungsperiode des Konzils“ spricht Joseph Ratzinger davon, dass der Text und die Lösungen, die das Zweite Vatikanische Konzil liefert, in seiner Bedeutung für die Kirche beinahe überboten wird von dem „hinter ihm stehenden Ethos, das eine neue Art kirchlichen Redens hervorbrachte“¹¹. Geradezu enthusiastisch identifiziert der damalige Professor in Münster den „Geist des Konzils“ mit dem Pfingstgeist, der zu einer neuen Sprache der Verkündigung und Lehre befähigt. Papst Johannes XXIII. hatte die Rede vom Zweiten Vatikanischen Konzil als ein „neues Pfingsten“¹² geprägt. Er verband damit die große Hoffnung, dass die Kirche eine wirkliche Erneuerung im Heiligen Geist erfahre, dass sie in dem großartigen und einmütigen Glaubenszeugnis angesichts der modernen Welt wirklich in allen Sprachen spricht, dass jeder sie verstehen kann. Diese Vision muss auch für den jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger leitend gewesen sein. Seine Beiträge für das Konzil, angefangen bei der Genueser Rede¹³, in der er empfiehlt, die Kirche möge alles ablegen, was das Glaubenszeugnis unnötig erschwert, über die Randbemerkungen an den Schemata, in denen er immer wieder auf den mangelnden ökumenischen und pastoralen Sprachstil hinweist, bis zu den Entwürfen für die Konzilsreden von Kardinal Frings, in denen er nicht zuletzt die allzu

¹¹ Joseph RATZINGER, Die letzte Sitzungsperiode des Konzils [1966], in: Joseph RATZINGER, Gesammelte Schriften [= JRGS], Bd. 7/1, Freiburg 2012, 527-575, 551f.: „In mancher Hinsicht fast wichtiger als die Lösungen, die der Text bietet, ist so das hinter ihm stehende Ethos, das eine neue Art kirchlichen Redens hervorbrachte: der Mut, ein offenes Dokument zu verabschieden, das nicht abschließende Definition, sondern ein Anfang zu sein wünscht, der weiterführen soll. Diese Grundgesinnung war es auch, in der nach den Schwierigkeiten des Anfangs, trotz vieler unbefriedigend bleibender Einzelaussagen, das Konzil wieder seine Einheit gefunden hat. Denn diese Gesinnung konnte gemeinsam von jener großen Mehrheit der Bischöfe bejaht werden, die das Konzil getragen und geformt hatte, so dass der Widerstand auch hier am Schluss nur noch bei jener verhältnismäßig kleinen Gruppe lag, die ganz allgemein den *Geist des Konzils* als eine Abwendung von der christlichen Überlieferung und so als eine gefährliche Fehlentscheidung empfand.“ – Herv. von mir!

¹² JOHANNES XXIII., *Gaudet mater Ecclesia*, in: Ludwig KAUFMANN / Nikolaus KLEIN, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg²1990, 116-150.

¹³ Josef Kardinal FRINGS, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt. Vortrag des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings in Genua, 20. November 1961, in: HerKorr 16 (1961/62); der Text, der nach Aussage von Kardinal Frings von Joseph Ratzinger verfasst wurde, in: JRGS 7/1, 73-91.

schulmäßige Sprache kritisiert, die den Hörer und Leser weder aufbaut noch belebt.¹⁴

2. Kritik an einem falschen Verständnis vom Geist des Konzils (1972)

Nur sieben Jahre später klingt es bei Joseph Ratzinger wesentlich nüchterner. In einem Vortrag zum 10. Jahrestag der Konzilsöffnung beklagt er die Korrumperung des Begriffs:

„Wie schnell [konnten] die tatsächlichen Aussagen und Absichten des Vaticanum II der Vergessenheit anheimfallen [...], um zunächst durch die Utopie eines kommenden Vaticanum III und dann durch Synoden abgelöst zu werden, die vom Vaticanum II allenfalls den ‚Geist‘, aber nicht die Texte gelten lassen – den Geist, das bedeutet hier: die Zuwendung zur Zukunft als dem Feld der unbegrenzten Möglichkeiten.“¹⁵

So Joseph Ratzinger in einer Sendung des Bayerischen Rundfunks am 8. Oktober 1972.

Drei Schritte können zu dieser Entwicklung geführt haben: Die Denkfigur „Geist des Konzils“ wurde von Vertretern eines eher utopistischen Geschichtsverständnisses in Beschlag genommen, vom Buchstaben des Konzils gelöst, und gleichzeitig rückt die Rede auf zu einem Universalschlüssel. Als Beleg könnte man einen Vortrag von Karl Rahner anführen, den dieser noch vor Abschluss des Konzils im Februar 1965 gehalten hat. Rahner sagt hier:

„Habe ich wenig vom Konzil geredet? Ich meine nicht, auch wenn es natürlich wahr bleibt, daß ich nur sehr wenig berühren konnte aus dem Kirchendekret unter sehr vielem anderen, das jetzt wie ein trockenes Samenkorn aussieht und morgen zu unerwarteter Fülle erblühen wird. Ich meine nicht. Denn das Wichtigste an diesem Konzil sind nicht die Buchstaben der Dekrete, die erlassen wurden. Schon darum nicht, weil sie erst noch in Leben und Tat durch uns alle übersetzt werden müssen. Der Geist, die letzten Tendenzen, Perspektiven und Sinnspitzen dessen, was da geschah, sind das Wichtigste.“¹⁶

¹⁴ Die Texte finden sich in: JRGS 7; vgl. DERS., Bilanz der Nachkonzilszeit – Misserfolge, Aufgaben, Hoffnungen, in: JRGS 7/2, 1064-1078, hier 1065: „Das Konzil ein Pfingsten – das war ein Gedanke, der unserem eigenen Empfinden von damals entsprach; nicht nur weil Papst Johannes ihn als Wunsch, als Gebet, formuliert hatte, sondern weil er die Wiedergabe unserer Erfahrungen bei der Ankunft in der Konzilsstadt bildete: Begegnungen mit Bischöfen aller Länder, aller Zungen, weit über das für Lukas oder Euseb Vorstellbare hinaus und so Erleben der realen Katholizität mit ihrer pfingstlichen Hoffnung, das war das verheißungsvolle Signum dieser ersten Tage des Vaticanum II.“

¹⁵ Joseph RATZINGER, Zehn Jahre nach Konzilsbeginn – wo stehen wir?, in: JRGS 7/2, 1032-1039, 1034.

¹⁶ Karl RAHNER, Konziliare Lehre der Kirche und künftige Wirklichkeit christlichen Lebens [1965], in: KRSW 21/1, 496-510, 509.

So Karl Rahner in einem Vortrag, der im selben Jahr noch in drei verschiedenen Publikationsorganen erschienen ist.

Im Kontext eines Vortrages für Studierende kann man Karl Rahner hier durchaus auch richtig verstehen, in dem Sinne, wie auch Paul VI. den Geist des Konzils als Begeisterung für eine neue, lebendige Evangeliumsverkündigung und Kirchlichkeit verstanden hatte und diesen Geist auch zu befeuern versucht hatte.

Aber im Unterschied zu Paul VI. kommt bei Rahner ein Zungenschlag herein, der den Buchstaben der Texte eher marginal erscheinen lässt. Hatte Paul VI. den „Geist des Konzils“ an die gewissenhafte Umsetzung der Dekrete geknüpft, sei es nach Rahner entscheidend, „Tendenzen, Perspektiven und Sinnspitzen“ zu erkennen, die offenbar jenseits der Texte anzusiedeln sind.¹⁷

Um noch einmal zu Joseph Ratzinger zurückzukommen: In seinem Interview „Zur Lage des Glaubens“ aus dem Jahr 1985 äußert er sich erneut und sehr dezidiert zu unserer Frage.

3. Aufruf zur Rückkehr zum gewissenhaften Studium: Der Geist ist im Buchstaben (1985)

20 Jahre nach Abschluss des Konzils gibt der damalige Präfekt der Glaubenskongregation zu bedenken, dass die wahre Rezeption des Konzils noch gar nicht begonnen habe. Seine Dokumente seien umgehend von einem Wust oberflächlicher Deutungen zugeschüttet worden und müssten erst wieder freigelegt werden. Die entsprechende Interviewpassage mündet in die Aussage: „Die Lektüre des Buchstabens der Dokumente wird uns ihren wahren Geist entdecken lassen können.“¹⁸ Halten wir an dieser Stelle fest: Buchstabe und Geist sind zu unterscheiden. In der Lektüre, so sagt der Kardinal, wird sich der Geist entdecken

¹⁷ In einer ähnlichen Weise kann man auch das Vorwort der ersten Ausgabe der Zeitschrift *Concilium* verstehen, in dem Karl Rahner gemeinsam mit Eduard Schillebeeckx schreibt: „Deshalb will die Zeitschrift in einer besonderen Weise auf dem zweiten Vatikanischen Konzil *weiter aufbauen*. Ferner wird die Zeitschrift ‚Concilium‘ genannt, weil *nur durch die immer aufs neue sich beratenden und zusammenarbeitenden Theologen* [...], als Dienst von Gläubigen an Gläubigen und an dem Weltepiskopat, die apostolische Arbeit, die das zweite Vatikanische Konzil begonnen hat, zum Wachstum gebracht werden kann. [...] Die Zeitschrift ‚Concilium‘ ist denn auch als Titel für uns eine ständige Mahnung an die *Notwendigkeit eines nie aufhörenden Dialogs*.“ (Karl RAHNER / Eduard SCHILLEBEECKX, *Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift?*, in: *Concilium* 1 [1965], 1-3, 2. – Herv. von mir!).

¹⁸ Joseph RATZINGER, *Zur Lage des Glaubens*. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 38.

lassen. Es bedarf also einer Anstrengung und einer Verstehensbemühung, Hermeneutik.

Mit der Aussage, dass der Geist im Buchstaben verborgen liegt, ist ein Grundsatz der Bibelhermeneutik angesprochen, der natürlich im Hintergrund aller Rede vom Buchstaben und Geist präsent ist, worauf im nächsten Schritt eingegangen werden soll. Die Darstellung der Position Ratzingers in unserer Frage wäre freilich nicht vollständig, wenn nicht abschließend ein sehr schönes Wort aus dem Vorwort zu Band 7 der JRGS vom 2. August 2012 in Erinnerung gerufen würde. Es bezieht sich auf Kardinal Frings, dem Joseph Ratzinger als Peritus zur Seite stehen durfte.

„Die Bischöfe wussten sich als Lernende in der Schule des Heiligen Geistes und in der Schule der gegenseitigen Zusammenarbeit, aber gerade so als im Glauben lebende und wirkende Diener des Gotteswortes. Die Konzilsväter konnten und wollten nicht eine neue, eine andere Kirche schaffen. Dafür hatten sie weder Vollmacht noch Auftrag. [...] In Kardinal Frings hatte ich einen ‚Vater‘, der diesen Geist des Konzils beispielhaft lebte. Er war von großer Offenheit und Weite, aber er wußte auch, daß nur der Glaube ins Freie, in die Weite hinausführt, die der positivistischen Einstellung verschlossen bleibt.“¹⁹

Bemerkenswert an dieser Aussage ist zum einen die positive Verwendung des Begriffs. Zum anderen der Hinweis darauf, dass die Intentionen führender Konzilsväter neben den Texten selbst erster Fundort für den „Geist des Konzils“ sind und dass es vom „Geist des Konzils“ erfüllte Gestalter und Interpreten sind, die ihn uns zuerst entdecken lassen.

Wenn wir uns jetzt der Suche nach Kriterien zuwenden, muss zunächst der schon angekündigte Blick in die biblische Hermeneutik erfolgen.

IV. Auf der Suche nach Kriterien

1. Die Dialektik von Buchstabe und Geist als Hauptthema der Bibelhermeneutik (2 Kor 3)

Die Rede von einer Dialektik von Buchstabe und Geist knüpft bewusst oder unbewusst an eine neutestamentliche, näherhin an eine paulinische Denkform an, die ursprünglich im Zusammenhang der christlichen Deutung der hebräischen Bibel entwickelt wurde. Es handelt sich um den Passus aus dem Zweiten Korintherbrief (3,4-18), dessen Kernsatz lautet: „Er hat uns fähig gemacht, Diener des Neuen Bundes zu sein, nicht des Buchstabens, sondern des Geistes. Denn der Buchstabe tötet, der Geist aber macht lebendig.“ (2 Kor 3,6)

¹⁹ BENEDIKT XVI., Vorwort, in: JRGS 7/1, 5-9, 8f.

Christen, so der Apostel, sind Diener des Neuen Bundes, nicht Diener des Buchstabens. Bei der Interpretation dieser Passage, die übrigens auch im Hintergrund bei der Darstellung der Synagoge am Portal vieler Kirchen steht, muss große Sorgfalt aufgewendet werden. In einer Szene aus dem Buch Exodus fortschreibenden Argumentation sagt Paulus, dass, wenn in der Synagoge aus der Schrift gelesen wird, eine Hülle über dem Verständnis liege. Sobald man sich aber Christus zuwendet, fällt die Hülle, der wahre Sinn leuchtet auf. Ähnlich, wie das Gesicht des Mose am Sinai leuchtete, wenn er sich dem Herrn in der Bundeslade zuwandte, der Glanz aber verblasste, sobald er sich davon abwandte, so dass er sein Gesicht verhüllen musste, liegt diese Hülle über der Synagoge, weil sie sich nicht vom Glanz Christi erheben und erleuchten lässt. Nicht der Buchstabe des Alten Testaments als solcher tötet, sondern – nach Paulus – das nur und ausschließlich buchstäblich verstandene Alte Testament, das sich einer Erfüllung in Christus gegenüber verschließt. Erst im Blick auf Christus, im Glauben an ihn, enthüllt der Geist den tieferen Sinn der Schrift. Nur wer sich Christus zuwendet, empfängt von ihm und seinem Geist das wahre Verständnis der Schriften und ihrer Buchstaben. Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig. Das heißt noch einmal anders gewendet: Nur wo das Wort der Schrift, und das lässt sich ja nun auch auf das Neue Testament selbst anwenden, als lebendige Anrede des lebenden Christus hier und jetzt an mich und die Kirche aufgefasst wird, wird aus dem Buchstaben der Worte der Schrift der lebendigmachende Geist. Wo hingegen die Schrift ins bloß historisch Vergangene eingeschlossen wird, wird sie zum toten Buchstaben.

Die paulinische Hermeneutik setzt das Christuserignis als eschatologische Neukontextualisierung der hebräischen Bibel voraus. Dies ist ein so analogieloser Vorgang, dass er auf die Problematik der Deutung des Buchstabens des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht eins zu eins übertragen werden kann. Aber schon die Kirchenväter waren sich in der Frage der Bibelinterpretation darin einig, dass gilt: Der Geist ist nicht jenseits des Buchstabens, sondern im Buchstaben selbst verborgen, wie die Nuss in der Schale oder der Honig in der Wabe. Um wieviel mehr muss dann auch von den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils gelten, dass ihr Geist im Buchstaben und nicht jenseits von ihm gefunden wird. Aus diesem Grund sind letztlich alle Versuche zum Scheitern verurteilt, die den Geist des Konzils unabhängig von einer sorgfältigen Lektüre, Analyse und Interpretation des Konzilstextes suchen. Eine deshalb besonders problematische Vorgehensweise findet sich in dem weit verbreiteten und einflussreichen Buch von Otto Hermann Pesch zum Zweiten Vatikanischen Konzil.

2. Eine Sackgasse: Der Geist im Widerspruch zum Buchstaben

In seiner Konzilsmonographie, 1993 erstmals erschienen, stellt Pesch eine Reihe von Auslegungsregeln zusammen, deren problematischste wie folgt lautet: „Wenn in den Konzilstexten etwas besonders eingeschränkt wird, besteht der dringende Verdacht, daß es gerade relativiert und abgeschwächt werden soll.“²⁰ Dies ist eine geradezu groteske Aussage. Hier wird der Geist nicht nur jenseits des Buchstabens zu finden versucht, sondern der Buchstabe wendet sich gegen sich selbst und gegen den Geist. Hinter dieser Hermeneutik des Verdachts steht die vornehmlich „politische“ Sicht der Konzilsarbeit als eines einzigen Ringens um Kompromisse und die Unterstellung, alle Texte seien letztlich nur mehr oder weniger „faule“ Kompromisse.²¹ Die Beobachtung, dass der Konzilsprozess auch und vielleicht gerade vom Ringen unterschiedlicher Positionen und deshalb von Kompromissen geprägt war, ist zunächst einmal natürlich nicht falsch. Auch Joseph Ratzinger spricht in seinem *Dei Verbum*-Kommentar an, dass die Konstitution eine mühsame Entstehungsgeschichte habe und von Kompromissen getragen werde. Es geht an dieser Stelle um DV 12 und das Miteinander von historisch-kritischer Exegese und theologischer Deutung. Aber der grundlegende Kompromiss, so darf man bei einer Äußerung des außerordentlichen Lehramtes, des Konzils, annehmen, ist eine Synthese. Das Konzil gibt jedenfalls die Aufgabe, um diese Synthese zu ringen und sich nicht einseitig auf eine der beiden Positionen zu schlagen und an der Möglichkeit einer Synthese zu zweifeln. Es wird gerne gesagt, wir sollen die Texte des Konzils befragen. Wir müssen auch die umgekehrte Richtung gelten lassen. Auch die Texte des Konzils dürfen uns befragen und auch die Gegenwart vielleicht in Frage stellen, herausfordern und zur Gewissensforschung einladen. Wir wissen jedenfalls heute in Bezug auf DV 12 mit diesem für viele in den 1960er Jahren scheinbar nicht vollziehbaren Miteinander von historisch-kritischer Exegese und theologischer Auslegung, dass ge-

²⁰ Otto Hermann PESCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 154. Neuerdings wieder dringend empfohlen von Bernd Jochen HILBERATH, in: *Kontinuität oder Bruch. Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *HerKorr spezial, Konzil im Konflikt*, Freiburg 2012, 5-9.

²¹ Diese nur politische Sichtweise hätte ihr Recht, wenn es sich bei einem Konzil um eine Parlamentsversammlung oder eine Koalitionsrunde mit Vertretern unterschiedlicher politischer Fraktionen handelte. Im Falle eines Konzils muss aber doch auch, zumindest aus theologischer Perspektive, damit gerechnet werden, dass das gefundene und in der Regel unanimiter verabschiedete Ergebnis von der Vorsehung geleitet und die Frucht des Heiligen Geistes ist. Deswegen ist der Vorschlag von Kardinal Schönborn, die Hermeneutik der „kanonischen Auslegung“ auch auf die Konzilstexte anzuwenden, sehr bedenkenswert.

rade die Avantgarde der Bibelwissenschaft diese Synthese nicht nur für möglich hält, sondern vollzieht. Kommen wir nun zu dem Versuch, einige Kriterien zur Bestimmung des Konzilsgeistes aufzustellen.

3. Kriterien zur Bestimmung des Konzilsgeistes

In Übereinstimmung mit Paul VI. und den allermeisten Interpreten findet der Geist des Konzils in der Rede Johannes' XXIII. zur Konzilsöffnung seinen ersten Ausdruck.

a) Johannes XXIII., Gaudet Mater Ecclesia

Die Eröffnungsansprache kann zusammen mit der Erfahrung der ersten Sessio als Ursache für das Sprechen vom Geist des Konzils angesehen werden. Nicht selten wird sie von den Konzilsvätern als Referenz zitiert, wenn Kritik an einem Schema geäußert wurde. Drei Punkte, so denke ich, können aus der Eröffnungsansprache als Bedeutungsraster und Kriterienelemente einer sachgemäßen Bestimmung des Konzilsgeistes herausgelesen werden. Zunächst: Öffnung auf die Welt, nicht im Sinne von Kapitulation oder Preisgabe des Eigenen, sondern besetzt von der Absicht, das Evangelium neu und verständlich zur Sprache zu bringen. Schleifung der Bastionen, so könnte man, einen Buchtitel von Hans Urs von Balthasar aufgreifend, auch sagen. Nicht ängstlich sich zurückziehen, sondern überzeugt und freimütig der Welt das Evangelium anbieten. Damit im Zusammenhang steht ein zweites: der pastorale Ton. Die Kirche verkündet den Glauben nicht in erster Linie durch Verurteilungen, sondern dadurch, dass sie versucht, das Evangelium den Menschen als Antwort auf ihre Fragen und als Verheißung von Sinn und Leben zu bringen. Dass damit immer auch eine Infragestellung und eine Kritik am Geist der Zeit mitgesetzt ist, ist klar. Und ein drittes: die Einheit der Kirche, die der Herr in einem glühenden Gebet vom Vater erfleht hat. Die Kirche muss alles Mögliche tun, um die Kontroverstheologie zu überwinden und das Gemeinsame zu betonen und auf die Verwirklichung der sichtbaren Einheit hinzuarbeiten. Drei Elemente wenigstens aus dieser Eröffnungsansprache: Überwindung eines ängstlichen Sich-Zurückziehens und freimütiges Zugehen auf die ganze Welt, der pastorale Ton, das Heilmittel der Barmherzigkeit und der ökumenische Elan.

b) Die Dynamik aus Vergleich zwischen Schemata und Endfassung der Texte

Diesen Aspekt sollen einige Beispiele verdeutlichen. Während das Schema *De ecclesia* mit der klassischen Terminologie (streitende, leidende und triumphierende Kirche) das Thema anzugehen versuchte, wird die Konstitution *Lumen*

gentium, die dann verabschiedet wurde, mit der Bestimmung der Kirche als Glaubensmysterium und ihrem sakramentalen Wesen eröffnet. Allen weiteren Annäherungen an das Mysterium der Kirche stellt das Konzil dann zunächst eine trinitarische Grundlegung voran. Nicht entweder Volk Gottes oder Leib Christi, sondern Volk Gottes als Leib Christi oder vom Leib Christi her. Auch hier gilt Synthese und nicht Kompromiss oder gar Exklusivität. Kirche als Mysterium heißt dann auch, dass die Kirche als Kirche aus den Mysterien, allen voran der Eucharistie, lebt. Zu nennen wäre hier das Stichwort „eucharistische Ekklesiologie“. Sie gehört ganz zentral zum „Geist des Konzils“.

Ein weiterer Gesichtspunkt, der bei der Rede vom „Geist des Konzils“ oft ausgeblendet wird, ist die in Taufe und Firmung gründende Berufung zur Heiligkeit jedes Christenmenschen. Das sieht man deutlich in einer Gegenüberstellung des Entwurfs *De ecclesia* und *Lumen gentium*. Während im ursprünglichen Entwurf zuerst von den Religiösen, also von den „geistlichen Profis“, wenn ich einmal so sagen darf, die Rede ist, wird es in *Lumen gentium* genau umgekehrt. Zuerst wird die allgemeine Berufung zur Heiligkeit entfaltet, um dann die besonderen Stände anzuführen. Wenn das Thema „Laien – Laienapostolat“ im Zusammenhang mit dem Konzil auch als ein wesentliches Element des „Geistes des Konzils“ angesprochen wird, dann darf man allem voran diese wesentliche Bestimmung der Berufung zur Heiligkeit aller Getauften nicht ausblenden, sondern man muss sie dick unterstreichen.

Das Schema *De fontibus revelationis* spricht in einer problematischen Weise von den zwei Quellen der Offenbarung und versucht das Geheimnis der Offenbarung aus den Glaubenssätzen zu deduzieren. Dass die Offenbarung ein Dialoggeschehen zwischen Personen ist und in der Person Jesu Christi ihren unüberbietbaren Höhepunkt erreicht hat, kann die Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* vermitteln, nachdem sie zuallererst von der Offenbarung selbst handelt und dann eine Reflexion auf ihre Vermittlungsweisen, Tradition und Schrift, nachstellt. Die Personalität des Glaubens und somit auch seine Geschichtlichkeit sind von daher wichtige Elemente des Konzilsgeistes. Und erst aus einer Akzeptanz der Geschichtlichkeit auch des Glaubens und seiner Vermittlung folgt auch die Legitimität einer historisch-kritischen Exegese.

Mit Blick auf die Missionstätigkeit der Kirche war zunächst nur eine fast ausschließlich juristische Bekräftigung des Rechtes der Kirche auf ihre Missionstätigkeit geplant. Die maßgeblich von Joseph Ratzinger entworfene trinitarische Grundlegung des Missionsdekrets verankert nicht nur die Missionstätigkeit der Kirche in der Sendung des Sohnes in die Welt vom Vater her, sondern macht damit auch deutlich, dass die Mission nicht eine letztlich beliebige oder vernachlässigbare Beschäftigung einiger weniger Spezialisten in der Kirche ist, sondern

eine aus dem Wesen der Kirche herkommende Berufung aller ihrer Glieder. Das ist der Geist des Konzils, und daran knüpft gegenwärtig auch Papst Franziskus in besonderer Weise an.

c) „Relativierung“ einer Ekklesiozentrik

Natürlich musste das Zweite Vatikanische Konzil die ekklesiologischen Hausaufgaben, die das Erste Vatikanische Konzil zurückgelassen hatte, in inhaltlicher Hinsicht aufarbeiten. Deswegen liegt auf dem Kirchenthema ein gewisser Schwerpunkt, auch quantitativ. Allerdings schiebt das Konzil der Versuchung eines ekklesiozentrischen Um-sich-selber-Kreisens mit aller Deutlichkeit einen Riegel vor: *Lumen gentium* – cum sit Christus, Licht der Völker – das ist Christus, und nicht die Kirche. Die Kirche hat ihre ganze Daseinsberechtigung nur insofern, als sie dieses Licht als ein empfangenes weitergibt und hineinstrahlt in die Welt. Selbstrelativierung im Sinne einer Selbst-in-Beziehung-Setzung der Kirche auf ihren Herrn hin oder mit Kurt Koch gesprochen: lunare Ekklesiologie. Auch das gehört zum „Geist des Konzils“. Die damit angesprochene Christozentrik des Konzils lässt sich auch an *Dei Verbum* exemplifizieren. Die programmatischen Eröffnungsworte sowohl der Kirchenkonstitution als auch der Offenbarungskonstitution sind christologische Begriffe: *Lumen gentium cum sit Christus*, und auch das *Dei Verbum*, das Wort Gottes, meint an dieser Stelle nicht die Bibel, sondern das fleischgewordene Wort, Christus selbst.

d) Vom Kompromiss zur Synthese

Bei der Auseinandersetzung mit der These von Otto Hermann Pesch hatten wir bereits gesehen, dass eine theologische Deutung dem Konzil nicht gerecht wird, wenn sie allein auf den Kompromisscharakter der Texte abhebt. In diesem Zusammenhang hat Christoph Schönborn den bemerkenswerten Vorschlag gemacht, die in der Bibelexegese neu bewährte kanonische Schriftauslegung auch für die Deutung des Konzils fruchtbar zu machen. Die kanonische Exegese, um dies in Erinnerung zu rufen, geht aus von der *final form*, also der Endfassung, sowohl des Einzeltextes als auch des gesamten Textcorpus. Sie bemüht sich im Sinne der *analogia fidei* um ein sich gegenseitiges Interpretieren und Beleuchten der Texte, um somit dem „Geist des Konzils“ näher zu kommen. Auch das ist eine noch immer nicht in jeder Hinsicht geleistete Arbeit, einzelne Themen einmal quer durch alle Konzilstexte zu untersuchen.

Eines der Grundprobleme in der Rezeption des Konzils besteht eben darin, dass in den Texten oft nur eine Entwicklung gesehen wird, die natürlich wahrgenommen werden muss, aber die dann in einer solchen Weise über das Konzil hinaus führt, dass man meint, ein Drittes Vatikanisches Konzil fordern zu müs-

sen, statt den Buchstaben und den darin enthaltenen Geist des schon vorhandenen Zweiten Vatikanischen Konzils ernst zu nehmen.

e) Umsetzung statt Fortschreibung

Es entspricht dem „Geist des Konzils“, dass der Buchstabe ernstgenommen werden will und auch mit Geist gefüllt werden muss. Statt von einem Dritten Vatikanischen Konzil zu träumen, gilt es, sich dem in den Texten des Konzils ausgedrückten Willen der Väter nach Buchstabe und Geist zu widmen.²²

Soweit ein erster kleiner und keineswegs Vollständigkeit beanspruchender Versuch, einige Kriterien zu nennen.

V. Ausblick: zwei Briefmarken im Vergleich



Briefmarke der Poste Italiane zum 50-jährigen Jubiläum der Konzilsöffnung



Briefmarke der Deutschen Post zum 50-jährigen Jubiläum der Konzilsöffnung

Nicht nur in Deutschland hat man anlässlich des 50. Jahrestages der Konzilsöffnung eine Briefmarke herausgebracht. Auch in Italien gibt es eine solche Konzilsjubiläumsbriefmarke. Diese wählt dabei eher die klassische Motivik bei solchen Briefmarken, nämlich einen Blick in die Konzilsaula und daneben im Halbprofil drei Konzilspäpste (Johannes XXIII., Paul VI. und der zu dieser Zeit gegenwärtige Benedikt XVI.). Wenn man diese Briefmarke mit der deutschen Briefmarke, die anlässlich des Jubiläums herausgegeben wurde, vergleicht, sieht

²² Damit wird selbstverständlich nicht geleugnet, dass es auch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil einen Fortschritt in der Lehre geben kann und auch tatsächlich schon gegeben hat.

man erst, wie originell und tief sinnig Andreas Ahrens vorgegangen ist, der der Deutschen Bundespost den Entwurf geliefert hat. Gerade in der Spannung von Buchstabe und Geist stellt sie eine sehr gelungene Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils dar.

Aus den in schönen, römischen Majuskeln gesetzten Namen, die Anfangsworte der vier wichtigsten Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, der vier Konstitutionen, aufgreifend, formt der Künstler ein Kreuz.

Dabei ziehen die Worte *Dei Verbum* und *Sacrosanctum concilium* die Vertikale, *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* die Horizontale. Damit kommt zum Ausdruck: In der göttlichen Offenbarung (*Dei Verbum*), die im Glauben der Kirche angenommen und in der Liturgie, insbesondere in der Feier des Pascha-Mysteriums als deren Höhepunkt, gefeiert wird (*Sacrosanctum concilium*), verbindet Gott selbst „Oben“ und „Unten“, schlägt Gott selbst die Brücke zwischen Himmel und Erde, Gott und Mensch, Zeit und Ewigkeit. In der Kirche und durch ihr missionarisches Wirken, worüber *Lumen gentium* und *Gaudium et spes* handeln, erstreckt sich diese göttliche Selbstmitteilung hinein in den weltweiten Horizont, insofern die Kirche Zeichen und Werkzeug der innigsten Verbindung Gottes mit den Menschen und der Menschen untereinander ist (vgl. LG 1).

Diese Verbindung der vier Konzilskonstitutionen mit ihrer horizontalen und vertikalen Ausrichtung bildet *das* Symbol für den christlichen Glauben und den Inbegriff der göttlichen Zuwendung in Jesus Christus, das Kreuz. Ich finde, eine gelungene Darstellung. So kommt durch den „Buchstaben“ des Konzils, exemplarisch zum Kreuz geformt, sein wahrer „Geist“ zum Leuchten.

JOHANNES BRANTL

Konsequenz und Barmherzigkeit

Spannungspole in der Situation wiederverheirateter Geschiedener

Abstract: The strict adherence of the Catholic Church to the indissolubility of marriage is still important to many people today. At the same time the consequences connected with divorce and remarriage for Catholic Christians are heavily criticised for being unmerciful and no longer in accordance with the way in which society develops. In this respect two aspects are examined more closely here from the perspective of moral theology: on the one hand the question to which extent a self-evaluation on the basis of one's own conscience may help, on the other what is implied by the command to be merciful especially with regard to those people that suffer most from the growing instability of marriage and family life.

1. Geht es überhaupt um Barmherzigkeit?

Seit Jahrzehnten wird mit Blick auf die schwierige Lebenssituation geschiedener und zivil wiederverheirateter Katholiken der Wunsch geäußert oder auch die Forderung erhoben, die Verantwortlichen in der Kirche sollten die harten Konsequenzen der Unauflöslichkeit einer sakramentalen Ehe für diese immer größer werdende Gruppe von Gläubigen mildern, sich auf die Barmherzigkeit Gottes besinnen und den Empfang der Kommunion ermöglichen.

So wurde beispielsweise schon bei der Würzburger Synode (1972-1975) das bis heute immer wieder zitierte Wort vom „Schlupfloch der Barmherzigkeit“¹ für die wiederverheirateten Geschiedenen geprägt. Und auch in der Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Vollversammlung der Bischofssynode 2014 heißt es zum Thema wiederverheiratete Geschiedene und Sakramentenempfang:

„Die meisten Katholiken, auch jene, die in einer intakten Ehe leben, können die Lehre der Kirche in diesem Punkt nicht nachvollziehen, sondern fordern eine Pastoral des Respekts vor der Gewissensentscheidung des Einzelnen und einen barmherzigen

¹ Diese Redewendung soll von dem Rottenburger Domdekan Alfred Weitmann geprägt worden sein. Vgl. Klaus LÜDICKE, Wieso eigentlich Barmherzigkeit? Die wiederverheirateten Geschiedenen und der Sakramentenempfang, in: Herder Korrespondenz 66 (2012) 335-340, 335.

Umgang mit Scheitern, der auch einen Neuanfang und die Wiederzulassung zu den Sakramenten, insbesondere zur Eucharistie, ermöglicht.“²

Zugleich aber ruft der Appell an die Haltung der Barmherzigkeit in diesem Zusammenhang auch regelmäßig Kritik hervor.

Auf der einen Seite melden sich Bedenken, Barmherzigkeit könnte leicht die moralischen Standards absenken, wenn sie allzu nachsichtig den Phänomenen menschlicher Schuld und Sünde begegne und damit die Verbindlichkeit der Gebote Gottes aufweicht. Denn genauso unbestritten wie die barmherzige Zuwendung Jesu bleiben schließlich stets auch seine unmissverständlichen Mahnungen zur Umkehr und Verhaltensänderung die wesentlichen Momente im Geschehen der Sündenvergebung. So konstatiert zum Beispiel der emeritierte Bamberger Erzbischof Karl Braun:

„Jesus hat von der Ehebrecherin verlangt, sie solle von nun an anders leben. Die Strenge der Kirche ist nicht ihre eigene, sondern die des Herrn, dessen Weisungen und die sich daraus ergebenden Folgerungen sie verpflichten. ‚Barmherzig‘ in freier Entscheidung kann die Kirche nur dort sein, wo es um rein kirchliche Entscheidungen geht. Mit einer scheinbaren Barmherzigkeit, die Gottes Gebot auflöst, ist den Menschen nicht gedient.“³

Auf der anderen Seite erheben sich aber auch Einwände, die Rede von einem „barmherzigen Umgang“ mit den wiederverheirateten Geschiedenen habe zu sehr den Ruch einer milden Herablassung, eines gnädigen Entgegenkommens. Damit würden die einen Glieder der Kirche zu großzügigen Gönnern erhöht und die anderen zu Bittstellern degradiert, die ewig dankbar sein müssten. In Anbetracht der Tatsache, dass alle Gläubigen auf ihre je eigene Weise Sünder sind und samt und sonders der Barmherzigkeit Gottes bedürfen, könne von einer besonderen Barmherzigkeit gegenüber jenen, deren Ehe gescheitert ist, eigentlich nicht die Rede sein. Vielmehr gehe es um Solidarität unter denen, die sich dem eigenen und fremden Versagen stellen; es gehe um Anerkennung und Respekt gegenüber dem Lebensweg des anderen und seiner Gewissensentschei-

² Pressemitteilungen der Deutschen Bischofskonferenz, Die pastoralen Herausforderungen der Familie im Kontext der Evangelisierung, Zusammenfassung der Antworten aus den deutschen (Erz-)Diözesen auf die Fragen im Vorbereitungsdokument für die III. Außerordentliche Versammlung der Bischofssynode 2014, 11: http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/diverse_downloads/presse_2014/2014-012a-Fragebogen-Die-pastoralen-Herausforderungen-der-Familie.pdf (abgerufen am 14.06.2014).

³ Karl BRAUN, Der verantwortliche Umgang mit der schmerzhaften Realität der wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, in: Forum katholische Theologie 29/4 (2013) 288-299, 296.

dung.⁴ Der ehemalige Münsteraner Kirchenrechtler Klaus Lüdicke bringt es auf den Punkt, wenn er im Rahmen seiner Überlegungen zum Kommunionempfang wiederverheirateter Geschiedener kurz und bündig betont: „Von ‚der Kirche‘ brauchen die Wiederverheirateten keine Barmherzigkeit, sondern eine konsequente Achtung ihrer Rechte.“⁵

Nun ist sicher richtig, dass Barmherzigkeit als Laxismus missdeutet oder in ihre Zerrform eines selbstgefälligen Großmuts abgewandelt werden kann, der dann so tut, als wolle er eben gegenüber dem Unvermögen des anderen ein Auge zudrücken und ausnahmsweise fünf gerade sein lassen. Doch deswegen besteht kein Grund, dem Ruf nach Barmherzigkeit im Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen mit besonderer Skepsis zu begegnen oder vielleicht sogar einen Gegensatz zwischen Barmherzigkeit einerseits und Recht bzw. Gerechtigkeit andererseits zu konstruieren. Denn zum Wesen der Barmherzigkeit gehört es, dass sie – wie Thomas von Aquin betont – die Gerechtigkeit nicht aufhebt, sondern vielmehr deren Fülle darstellt,⁶ insofern die Gerechtigkeit in erster Linie auf die Sache, die Barmherzigkeit hingegen auf die Person sieht. Erst beide zusammen nehmen das Ganze in den Blick und bilden daher eine unverzichtbare Einheit, so wie es Thomas in seinem Kommentar zum Matthäusevangelium einprägsam formuliert hat: „Gerechtigkeit ohne Barmherzigkeit ist Grausamkeit; Barmherzigkeit ohne Gerechtigkeit ist die Mutter der Auflösung.“⁷

Wie aber ist das Verhältnis zwischen Gerechtigkeit bzw. Konsequenz in der Sache (Festhalten am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe) und Barmherzigkeit gegenüber den Personen (besondere Sorge um Menschen aus zerstörten und gestörten Beziehungen) näher zu bestimmen? Worauf ist in der einen wie in der anderen Richtung besonderes Gewicht zu legen, damit die Balance gewahrt bleibt zwischen dem, was verbindliche Weisung und Wegweisung Gottes ist, und dem, was die vorrangige Aufgabe der Christen darstellt, nämlich den barmherzigen Gott zu verkünden und – wie Papst Franziskus es ausdrückt – im „Feldlazarett Kirche“ die Wunden zu behandeln, welche das Schicksal, aber auch ihr selbstverschuldetes Scheitern den Menschen zufügten.⁸

⁴ Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, Chancen zur Versöhnung? Die Kirche und die wiederverheirateten Geschiedenen, Freiburg i. Br. 2011, bes. 137-143.

⁵ Klaus LÜDICKE, Wieso eigentlich Barmherzigkeit? (s. Anm. 1), 339.

⁶ Vgl. THOMAS VON AQUIN, Sth I, q. 21, a. 3.

⁷ „Quia iustitia sine misericordia crudelitas est; misericordia sine iustitia mater est dissolutionis.“ (THOMAS VON AQUIN, Kommentar zum Matthäusevangelium V, 2)

⁸ Vgl. PABST FRANZISKUS, Barmherzigkeit bedeutet, die Wunden zu behandeln. Ansprache vom 06.03.2014 anlässlich der Begegnung mit dem Klerus der Diözese Rom, in: L'Osservatore Romano (Wochenausgabe in deutscher Sprache) vom 21.03.2014, 7f.

Diese grundsätzlichen Fragen sind freilich zu komplex, als dass sie sich von einem Einzelnen umfassend beantworten ließen. Insofern ist tatsächlich darauf zu hoffen, dass die nächste Weltbischofssynode gute und zukunftsweisende Orientierungen in dieser Hinsicht zu geben vermag. An dieser Stelle sollen lediglich zwei Aspekte angesprochen werden, die aus moraltheologischer Perspektive in unserem Fragekomplex besonders wichtig erscheinen, nämlich erstens die Frage, wie weit eine Selbstbeurteilung durch das eigene Gewissen trägt und zweitens die Überlegung, was das Gebot der Barmherzigkeit gerade auch mit Blick auf jene Menschen impliziert, die unter der zunehmenden Instabilität von Ehe und Familie besonders zu leiden haben.

2. Anmerkungen zur Orientierung am Gewissen

Nach Auffassung des Freiburger Moraltheologen Eberhard Schockenhoff gehört es zur vorrangigen Aufgabe in der seelsorglichen Begleitung wiederverheirateter Geschiedener, die betroffenen Personen zu einem eigenverantwortlichen Gewissensurteil zu ermuntern, ob sie die Kommunion zu empfangen bereit sind oder nicht.

„Die Selbstbeurteilung durch das eigene Gewissen entscheidet darüber, wann jemand zum eucharistischen Mahl hinzutreten kann; eine amtliche Zulassung ist dafür nach kirchlichem Verständnis nicht erforderlich. Das Gewissensurteil, aufgrund dessen ein getaufter Christ die Kommunion empfangen möchte, wird von der Kirche in allen Lebenssituationen als verbindlich anerkannt. Es bedarf keiner Überprüfung oder Bestätigung durch eine kirchliche Instanz. [...] Ein dauerhafter Ausschluss vom Kommunionempfang erscheint [...] als Regelfall unangemessen, der durch die zweite bürgerliche Eheschließung automatisch in Kraft tritt. Eine derartige Disziplinarmaßnahme widerspricht nicht nur dem Auftrag der Kirche, Versöhnung zu stiften und in ihren Sakramenten Versöhnung zu feiern, sondern auch dem Gebot, unterschiedliche Situationen verschieden zu beurteilen.“⁹

Nun verhält es sich in der Tat so, dass Papst Johannes Paul II. bereits 1981 in seinem Apostolischen Schreiben „*Familiaris consortio*“ dazu aufgerufen hatte, die verschiedenen Situationen der wiederverheirateten Geschiedenen gut zu unterscheiden, wobei „*Familiaris consortio*“ vor allem auch jene Fälle in den Blick nimmt, in denen Betroffene unschuldig verlassen wurden, eventuell auch mit Rücksicht auf das Wohl ihrer Kinder eine neue Beziehung eingegangen sind und manchmal die feste subjektive Gewissensüberzeugung haben, dass die frühe-

⁹ Eberhard SCHOCKENHOFF, Chancen zur Versöhnung (s. Anm. 4), 179.

re, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war.¹⁰ Eine solche Überzeugung zu respektieren, bedeutet dann zunächst vor allem aber auch, dass von den zuständigen Seelsorgern ebenso einfühlsam wie nachdrücklich im pastoralen Gespräch auf die Möglichkeit hingewiesen wird, den ein kirchliches Ehenichtigkeitsverfahren gerade in den besagten Fällen eröffnet. Denn es ist eigentlich nur konsequent, dass eine subjektive Überzeugung im Gewissen danach drängt, sich auch als objektiv richtig zu erweisen, indem offiziell überprüft und bestätigt wird, dass es sich bei der gescheiterten ersten Verbindung tatsächlich um eine ungültige Ehe handelt.

Allerdings wird man einräumen müssen, dass auf diesem Weg des Ehenichtigkeitsverfahrens der Gerechtigkeit nicht immer in vollem Umfang und einwandfrei Genüge geleistet werden kann, weil sich zum Beispiel wichtige Zeugen verweigern und überdies manche Sachverhalte einfach nicht judikabel sind, obwohl sie durchaus eine Realität darstellen.¹¹ Zudem scheuen nicht wenige Gläubige vor einer kirchenrechtlichen Annullierung ihrer gescheiterten Ehe zurück, weil sie mutmaßen oder befürchten, mit der offiziellen Feststellung der Nichtigkeit würden sämtliche biographischen Komponenten der entsprechenden Beziehung – zumal die guten und glücklichen Erfahrungen – einfach für null und nichtig erklärt. Hier ist von den Seelsorgern vor Ort und den Verantwortlichen in den kirchlichen Ehegerichten sicher manches Geschick gefordert, damit entsprechende Bedenken zerstreut werden können. Denn selbstverständlich gehört auch eine annullierte Ehe immer zur Lebensgeschichte der betroffenen Personen und ihrer Familien mit dazu. Insbesondere durch die aus ihr hervorgegangenen Kinder bleibt die nach kirchlichem Recht ungültige Ehe eine Größe mit moralischer Dignität. Anders gesagt: Selbst wenn Umstände vorliegen, welche von Anfang an keine gültige Ehe zustande kommen ließen, so bleibt doch die gemeinsame Elternschaft eines Paares im wahrsten Sinne des Wortes unauflöslich.¹² Und schließlich gilt es im Vorfeld sowie im Verlauf eines kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahrens auch, jeden Eindruck zu vermeiden, die Annullierung

¹⁰ PAPST JOHANNES PAUL II., Apostolisches Schreiben „Familiaris consortio“ vom 22.11.1981 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 33), hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1981, Nr. 84.

¹¹ Vgl. Joseph RATZINGER, Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Franz HENRICH / Volker EID (Hg.), Ehe und Ehescheidung. Diskussion unter Christen, München 1972, 35-56, 54.

¹² Vgl. dazu u. a. die sehr lebensnahen Ausführungen in Thomas RUSTER / Heidi RUSTER, Bis dass der Tod euch scheidet? Die Unauflöslichkeit der Ehe und die wiederverheirateten Geschiedenen. Ein Lösungsvorschlag, München 2013, bes. 165-173.

einer Ehe habe in irgendeiner Weise den Charakter einer moralischen Geringschätzung oder gar Verurteilung.¹³ Meistens kostet es die betroffenen Personen nicht wenig Überwindung, sich vor weitgehend fremden Menschen während des offiziellen kirchlichen Prozesses zu öffnen und gegebenenfalls sehr intime Details ihres (Ehe-)Lebens zu artikulieren. Wie sehr dann gerade in solchen Situationen unbedachte oder unsensible Worte bzw. Verhaltensweisen menschlich verletzen und geistlichen Schaden anrichten können, liegt auf der Hand.

Das Bemühen um eine möglichst hohe Qualität kirchlicher Ehenichtigkeitsverfahren ist vor diesem Hintergrund freilich nicht nur aus kirchenrechtlicher oder pastoral-praktischer Perspektive angezeigt, sondern auch aus moraltheologischen Überlegungen im Grunde unverzichtbar. Denn generell von diesem Weg abzusehen und dem persönlichen Gewissen die Macht zuzuschreiben, auf der Grundlage der eigenen Überzeugung in letzter Instanz über das Bestehen oder Nichtbestehen einer sakramentalen Ehe und über den Wert einer neuerlichen Verbindung zu entscheiden, ist problematisch, insofern hier der öffentlichen Wirklichkeit der Ehe im Leben der Kirche und in der Gesellschaft nicht genügend Rechnung getragen wird. Zwar kommt die Ehe durch die Willenserklärung bzw. das personale Einverständnis zweier Menschen zustande, aber das II. Vatikanische Konzil hat in seiner Ehelehre auch unmissverständlich hervorgehoben, dass durch diesen personalen Akt, in dem sich die Partner gegenseitig schenken und annehmen, eine nach göttlicher Ordnung feste Institution entsteht, und zwar auch gegenüber der Gesellschaft.¹⁴

Des Weiteren bleibt zu bedenken, dass ein Sakrament nie eine nur auf die einzelne Person oder die intime Zweisamkeit der Ehepartner bezogene Größe darstellt. Der christliche Glaube ist kein individualistischer Weg des Heiles, sondern ganz wesentlich an die Gemeinschaft des ganzen Volkes Gottes rückgebunden. Jedes Sakrament, das in der Kirche gespendet und gefeiert wird, soll fruchtbar werden und seine heilbringende Wirkung entfalten für den einzelnen Gläubigen; es soll aber genauso fruchtbar werden und seine heilbringende Wir-

¹³ Es handelt sich lediglich um die offizielle kirchliche Feststellung, dass zum Zeitpunkt der Eheschließung besondere Umstände gegeben waren, die von Anfang an keine gültige Ehe entstehen ließen; etwa wenn ein oder vielleicht sogar beide Partner zur Eheschließung regelrecht gezwungen wurden, wenn ein oder beide Partner in einem wichtigen Aspekt arglistig getäuscht worden sind oder auch eine Wesenseigenschaft der Ehe gezielt ausgeschlossen haben.

¹⁴ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 48, in: Karl RAHNER / Heribert VORGRIMLER (Hg.), Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg i. Br. / Basel / Wien 26 1994, 497-499.

kung entfalten für die Kirche insgesamt, damit sie in ihrem christlichen Zeugnis gestärkt wird.¹⁵

Was demnach die theologische Qualifikation einer ersten gescheiterten Ehe und der darauffolgenden Zivilehe anbelangt, gerät man schnell in Schwierigkeiten, wenn man sich allein auf das persönliche Gewissensurteil der Betroffenen stützen möchte.¹⁶ Die subjektive Überzeugung, nicht mehr durch das sakramentale Band der Ehe an den früheren Partner gebunden zu sein und den Schritt der zweiten zivilen Eheschließung moralisch gut begründen zu können, ist zwar ein wichtiges Indiz, aber kein hinreichender Nachweis dafür, dass die objektive Wirklichkeit und Wirkung der zuerst geschlossenen Ehe als Sakrament tatsächlich hinfällig ist. Wäre es anders, dann müsste man konsequenterweise auch zum Beispiel die Gültigkeit der Taufe, Firmung oder Priesterweihe vom Gewissensurteil des jeweiligen Empfängers abhängig machen – mit allen damit verbundenen Folgen für das sakramentale Leben des Einzelnen und der Kirche insgesamt. Eine solche Privatisierung der Sakramente würde nicht nur zu totaler Verunsicherung und Chaos führen; sie lässt auch völlig aus dem Blick, dass die Sakramente der Kirche deshalb gültig und wirksam sind, weil Jesus Christus selbst in ihnen am Werk ist, um die Gnade mitzuteilen, die das Sakrament bezeichnet.¹⁷

Auf einer anderen Ebene liegt allerdings die Frage, ob der generelle Ausschluss jener Katholiken, die in einer zivilrechtlich geschlossenen Zweitehe leben, vom Empfang der Sakramente zwingend ist, oder ob hier nicht im Einzelfall das Gewissen zu einer Überzeugung kommen kann, die von den Vorgaben des kirchlichen Rechtes abweicht. Oder anders gefragt: Trifft das Verbot, die sakramentale Kommunion zu empfangen, ohne Ausnahme auf jede Person, die in einer wiederverheiratet geschiedenen Ehe lebt, zu? Tatsächlich kann eine Norm, die stets darauf angelegt ist, allgemeines Verhalten zu regeln, nicht den Anspruch erheben, sämtliche moralisch relevanten Aspekte einer konkreten Situation bzw. die mit ihr verbundene Gewissenslage der betroffenen Personen vollständig zu erfassen. Und die allgemeine rechtliche Verpflichtung kann letztlich auch nicht

¹⁵ Vgl. *Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche (deutsche Ausgabe)*, München 1993, Nr. 1134.

¹⁶ Vgl. dazu u. a. die Überlegungen von Eberhard Schockenhoff, der die Position vertritt, im Falle einer gescheiterten Ehe und endgültigen Trennung der Eheleute werde das Ehesakrament von den Betroffenen nicht mehr als ein Zeichen der barmherzigen Liebe Gottes, sondern regelrecht als Damoklesschwert über ihren Köpfen wahrgenommen, als ein drohendes Zeichen, das sie an ihre missliche Situation erinnere und daher seinem theologischen Sinn als Sakrament nach „bis zur Unkenntlichkeit entstellt und pervertiert“ sei. Vgl. Eberhard SCHOCKENHOFF, *Chancen zur Versöhnung* (s. Anm. 4), 144–151, bes. 148f.

¹⁷ Vgl. *Ecclesia Catholica, Katechismus der Katholischen Kirche* (s. Anm. 15), Nr. 1127.

in eine Art Gewissenszwang gegen das Individuum ausarten, weil das christliche Menschenbild der Würde und Freiheit des personalen Gewissens im Konfliktfall unbedingte Priorität gegenüber dem generalisierenden, objektiven Anspruch des Rechtes einräumt – ein Sachverhalt, der in der Regel auch unter dem Stichwort der Epikie verhandelt wird.¹⁸ Das Gewissen – auch wenn es sich um ein unüberwindlich irrendes Gewissen handeln sollte – behält seine Würde und bleibt damit letzte Instanz für die sittliche Verpflichtung des Einzelnen.

In diesem Zusammenhang sind jedoch die Aussagen von Artikel 16 der Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ eine wichtige Orientierungshilfe – jener Text, in dem sich das Konzil ausdrücklich und zusammenhängend mit dem Gewissen als moralischer Instanz befasst hat. Die Konzilsväter unterstreichen darin nämlich zum einen, dass sich im Gewissen vor allem der Dialog zwischen Gott und Mensch ereignet, der diesen erst zu sich selbst und in sein personales Dasein ruft. Zum anderen betonen sie aber ebenso deutlich, dass die Freiheit des Gewissens niemals Willkür und Beliebigkeit meint.¹⁹ Die Berufung auf das Gewissen darf nicht mit einem Freibrief zum Subjektivismus oder einer Einstellung verwechselt werden, die sich die moralischen Herausforderungen einfach nur etwas leichter machen möchte.

Insbesondere dann, wenn der Einzelne sich im Gewissen von Ansprüchen einer objektiven sittlichen Norm „freigesprochen“ erachtet, ist die Gefahr der Selbsttäuschung oder vielleicht sogar der falschen Selbstgerechtigkeit durchaus gegeben. Deshalb darf die Orientierung am Gewissen nicht einfach nur bei der eigenen Innerlichkeit und Subjektivität stehen bleiben. Vielmehr muss sie sich immer wieder über die eigene Person und die eigenen Empfindungen hinaus nach Gegebenheiten außerhalb seiner selbst richten: Es gilt, hinzuhören auf das Wort Gottes in der Heiligen Schrift wie auch auf die Weisungen des Lehramtes der Kirche; es gilt, hinzuschauen auf die Situation und die Bedürfnisse der anderen, die vom Gewissensurteil mit betroffen sind.²⁰

Der Wiener Erzbischof Christoph Kardinal Schönborn hat in seinen Gedanken zur pastoralen Begleitung von wiederverheirateten Geschiedenen jenen Betroffenen, die sich abweichend von der objektiven Norm aufgrund ihres persön-

¹⁸ Vgl. Helmuth PREE, *Forum externum und forum internum. Zu Sinn und Tragweite einer Unterscheidung*, in: Stephan HAERING / Josef KANDLER / Raimund SAGMEISTER (Hg.), *Gnade und Recht. Beiträge aus Ethik, Moraltheologie und Kirchenrecht* (FS Gerhard Holotik), Frankfurt a. M. u. a. 1999, 497-512, bes. 508f.

¹⁹ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ über die Kirche in der Welt von heute, Nr. 16 (s. Anm. 14), 462f.

²⁰ Vgl. Helmut WEBER, *Allgemeine Moraltheologie. Ruf und Antwort*, Graz / Wien / Köln 1991, 205.

lichen Gewissensurteils instande sehen, die Kommunion zu empfangen, Folgendes zu bedenken gegeben:

„Man kann Gott nicht belügen, man kann ihm keinen falschen Schein vorspielen. Im Gewissen stehen wir alleine vor Gott. Vor ihm müssen wir uns die Frage stellen: War ich barmherzig gegenüber meinem Ehepartner? Gegenüber unseren gemeinsamen Kindern? Diese Frage kann einem kein Priester, keine Kirche abnehmen. Sie ist nur vor Gott zu beantworten.“²¹

Was hier an die Adresse der wiederverheirateten Geschiedenen gerichtet ist, gilt selbstverständlich für jeden Christen, der die Kommunion bei der Eucharistiefeier erbittet. Ist der Kommunionempfang ein eher zur Gewohnheit gewordener Vorgang im Verlauf der Hl. Messe? Spielt die kirchliche Vorgabe, dass jeder, der sich einer schweren Sünde bewusst ist, die eucharistische Gabe nur empfangen darf, wenn vorher die Versöhnung im Sakrament der Buße stattgefunden hat,²² überhaupt noch eine allgemeine Rolle? Oder trägt die Diskussion um die Situation der wiederverheirateten Geschiedenen in dieser Hinsicht nicht geradezu diskriminierende Züge, indem man so tut, als sei nur diese Personengruppe in der Kirche am Kommunionempfang gehindert, alle anderen jedoch – selbst wenn sie nie das Bußsakrament empfangen – müssten sich diesbezüglich keine kritischen Fragen stellen. Diese Schieflage ist ungerecht und sollte allen Gläubigen zu denken geben. Zugleich sind freilich auch Verdächtigungen oder Unterstellungen gegenüber demjenigen zu vermeiden, der vor den Priester oder einen anderen Kommunionsspender hintritt und die Eucharistie erbittet. Denn grundsätzlich ist davon auszugehen, dass er dies mit gutem Gewissen vor seinem Gott, der allein das Verborgene im Menschen zu sehen vermag, tut.

3. Konsequenz als Gebot der Barmherzigkeit gegenüber den Schwächsten

Obwohl die Sehnsucht der allermeisten Ehepaare nach einer wirklich verlässlichen und ein ganzes Leben lang dauernden Partnerschaft ungebrochen ist, werden doch Jahr für Jahr immer mehr Ehen geschieden. Mittlerweile liegt die Scheidungsquote in Deutschland bei über 40 Prozent, in anderen europäischen Ländern oder in den USA ist sie noch höher und überschreitet teilweise bereits

²¹ Christoph SCHÖNBORN, Fünf Aufmerksamkeiten aus der Perspektive des Seelsorgers. Zur Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene, in: Jan-Heiner TÜCK, Risse im Fundament? Die Pfarrerrinitiative und der Streit um die Kirchenreform, Freiburg i. Br. 2012, 101-112, 109.

²² Vgl. Codex Iuris Canonici, can. 916.

die 50-Prozent-Marke.²³ Die Gründe für diese Entwicklung sind zweifellos vielfältig und vielschichtig. Zum einen spielen die heute sehr anspruchsvollen Erwartungen an die Qualität der partnerschaftlichen Beziehung und das persönliche Lebensglück in der Ehe eine große Rolle. Zum anderen bringt es der Trend zur Individualisierung mit sich, dass die Ehepartner Regelungen für ihr Zusammenleben relativ frei verhandeln können bzw. müssen – wodurch auch ein beträchtliches Konfliktpotential in die Ehe hineingetragen wird. Und schließlich ist in den vergangenen Jahrzehnten der institutionelle Rückhalt von Staat und Gesellschaft für das Leitbild der lebenslangen Ehe ganz erheblich vermindert worden.

Sich scheiden zu lassen ist zwar nach wie vor in den meisten Fällen ein Drama für die Betroffenen, aber das gesellschaftliche Umfeld nimmt es in der Regel ohne größere Irritationen hin, und die Gesetzgeber in Deutschland und andernorts haben das Prozedere bei einer Scheidung immer mehr verkürzt und vereinfacht. Erst kürzlich hat die italienische Abgeordnetenkammer einen Gesetzentwurf verabschiedet, dem zufolge sich Ehepaare künftig schon nach einer Trennungszeit von sechs Monaten scheiden lassen können, sofern beide Partner sich in ihrem Vorhaben einig sind. Bislang mussten zwischen gesetzlicher Trennung und Scheidung wenigstens drei Jahre liegen, und vor dem Jahr 1987 betrug die Trennungszeit sogar noch fünf Jahre.²⁴

Gerade dieser zuletzt genannte Aspekt, dass sich der institutionelle Rückhalt für das Leitbild der unauflöselichen Ehe zunehmend verflüchtigt hat, lässt die Position der katholischen Kirche als gesellschaftlich immer noch einigermaßen wahr- und ernstgenommene Institution besonders hervortreten. Denn ihr kompromissloses Festhalten an dem prinzipiell unauflöselichen Eheband mitsamt den bekannten und manchem hart erscheinenden Konsequenzen für die wiederverheirateten Geschiedenen nimmt hier trotz allem den Charakter eines „letzten Bollwerkes“ an. In diesem Zusammenhang gibt Eberhard Schockenhoff mit Recht zu bedenken:

„Wie schnell das glaubwürdige Zeugnis für die Unauflöselichkeit der Ehe beschädigt werden kann, darauf verweist das Urteil des Volksmundes, nach dem man in der katholischen Kirche nur einmal heiraten darf, während andere christliche Kirchen eine oder sogar mehrere Ehen erlauben. Auch wenn dieses Urteil im Blick der theologischen Intentionen, die von den reformatorischen und orthodoxen Kirchen in ihrer

²³ Vgl. dazu u. a. Allianz / Eurostat, „Scheidungen erreichen Rekordniveau“: http://www.allianz.com/v_1339501982000/media/press/document/allianz-dp-grafik-schdgsrt-dt.pdf (abgerufen am 15.06.2014).

²⁴ Vgl. dazu „Italien will Scheidungen vereinfachen“: <http://orf.at/stories/2231977/> (abgerufen am 15.06.2014).

jeweiligen Praxis verfolgt werden, falsch ist, macht es doch deutlich, was für die kirchliche Verkündigung auf dem Spiel steht.“²⁵

Freilich wird in sämtlichen Diskussionen um den kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten Geschiedenen stets mit allem Nachdruck betont, niemand wolle das Prinzip bzw. Ideal der Unauflöslichkeit einer Ehe in Frage stellen; und es gibt keinen Grund, an der Aufrichtigkeit dieser Bekundungen zu zweifeln. Das Problem liegt allerdings darin abzuschätzen, welche steuernde Wirkung eine Veränderung der bisher gültigen kirchlichen Praxis auf die Stabilitätsbedingungen christlicher Ehen hat. Die einen sagen: Es bleibt der Kirche gar nichts anderes übrig, als dass sie sich notgedrungen der „sozialen Dynamik“ einer zunehmenden Instabilität menschlicher Lebensläufe in der sog. postmodernen Gesellschaft anpasst und stärker die moralische Dignität einer neuen Verbindung nach gescheiterter Ehe würdigt.²⁶ Andere wiederum machen geltend: Die katholische Kirche kann und muss als wichtiger gesellschaftlicher Akteur deutliche Zeichen setzen, die einer noch weiteren Schwächung der Ehekultur entgegenwirken und sich gegen den starken Trend einer „Entdramatisierung“ von Scheidungen stellt.²⁷

Niemand wird bestreiten, dass die zivilrechtliche Scheidung bzw. die kirchenrechtliche Trennung eine völlig legitime Möglichkeit darstellt, eine wirklich zur unerträglichen Belastung gewordene Ehe zu beenden. Wenn es etwa in einer Familie zu Gewalttätigkeiten kommt, wenn ein Partner notorisch untreu oder chronisch süchtig ist, wenn von einer echten Zerrüttung der Beziehung gesprochen werden kann, dann lassen sich gefährdete Familienmitglieder und insbesondere die Kinder oft nur dadurch schützen, dass man die eheliche Gemeinschaft beendet.

Zu denken geben in diesem Zusammenhang allerdings seriöse und tragfähige Studien, die zu dem Ergebnis kommen, dass lediglich ein Drittel aller Scheidungen in den USA – und die Zahl dürfte auf Europa übertragbar sein – solcherart stark konfliktbelastete Familien betrifft.²⁸ Zwei Drittel aller Ehen, die geschieden werden, sind hingegen nur mit relativ geringfügigen Konflikten belastet; der Grund für die Scheidung liegt dann vor allem darin, dass die Ehepartner sich unzufrieden, unverstanden oder in ihren Entwicklungschancen eingeschränkt

²⁵ Eberhard SCHOCKENHOFF, Chancen zur Versöhnung (s. Anm. 4), 74.

²⁶ Vgl. Stefan ORTH, Lebenslang. Der Rückgang der Eheschließungen fordert die Kirche heraus, in: Herder Korrespondenz 62 (2008) 492f.

²⁷ Vgl. Manfred SPIEKER, Was ist die Ehe noch wert?, Kirche und Gesellschaft Nr. 369, hg. von der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle Mönchengladbach, Köln 2010, 8f.

²⁸ Vgl. Elizabeth MARQUARDT, Kind sein zwischen zwei Welten. Was im Inneren von Kindern geschiedener Eltern vorgeht, Paderborn 2011, 22.

fühlen. Die inzwischen zur feststehenden Redewendung gewordene Bezeichnung der „einvernehmlichen Scheidung“, in der die getrennten Partner einigermaßen zivilisiert und fair Unterhaltsansprüche sowie Vereinbarungen der elterlichen Sorge für ihre Kinder aushandeln, trifft hier nicht selten zu.

Wer nun annimmt, dass bei solchen „harmonischen“ Scheidungen die eventuell betroffenen Kinder wohl weniger belastet werden, als dies bei der Scheidung einer stark konflikträchtigen Ehe der Fall ist, schätzt die tatsächlichen Folgen und Wirkungen falsch ein. Denn während es Kindern, die in einer wirklich zerrütteten Ehe aufwachsen müssen, nach der Auflösung dieser Situation – was wohl kaum verwunderlich ist – deutlich besser geht, verhält es sich bei den Kindern aus den anderen zwei Dritteln der heute geschiedenen Ehen genau umgekehrt. Die Sozialforscherin Elisabeth Marquardt bringt es so auf den Punkt:

„Kindern aus durch Scheidung getrennten Familien, in denen relativ harmlose Konflikte bestanden, geht es nach der Scheidung *schlechter*, weil die Scheidung ihre erste Konfrontation mit einem schwerwiegenden Problem ist: Ohne besondere Vorwarnung fällt eines Tages plötzlich die Welt in sich zusammen.“²⁹

Was haben diese Beobachtungen jetzt aber mit dem Aspekt „Konsequenz als Gebot der Barmherzigkeit gegenüber den Schwächsten“ zu tun? Mir scheint, dass die Diskussion um den kirchlichen Umgang mit wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen immer noch zu sehr aus der Perspektive der Erwachsenen geführt wird. Es ist viel vom leidvoll erfahrenen Scheitern der Beziehung, vom Sich-ausgegrenzt-Fühlen oder von der notwendigen christlichen Sorge die Rede, damit die Betroffenen ihr menschliches und seelisches Gleichgewicht wiederfinden können.³⁰ Aber das existentielle Leid und die tiefe Verunsicherung, welche eine Scheidung und ein neues Patchwork-Familiensystem bei betroffenen Kindern verursachen, werden meist nur am Rande erwähnt. Weit mehr als die Erwachsenen – zumal wenn die sich bereits wieder in einer neuen Partnerschaft befinden – sind allerdings die Kinder die wahrhaft Leidtragenden einer gesellschaftlichen Entwicklung, welche mittlerweile für nahezu die Hälfte der Ehen deren Scheitern statistisch einkalkuliert.

Um nicht missverstanden zu werden: Es geht hier nicht um Vorwürfe oder Schuldzuweisungen, sondern vielmehr darum, zu fragen, welche Konsequenzen sich aus dem Ruf nach Barmherzigkeit mit Blick auf jene ergeben, die als Kinder

²⁹ Ebd., 22.

³⁰ Vgl. u. a. Handreichung für die Seelsorge zur Begleitung von Menschen in Trennung, Scheidung und nach ziviler Wiederverheiratung in der Erzdiözese Freiburg, hg. vom Erzbischöflichen Seelsorgeamt, Freiburg 2013.

tatsächlich die Schwächsten in dem ganzen Problemfeld sind und keine starke Lobby haben, kaum an Gesprächsrunden Betroffener teilnehmen oder ihre Sicht der Dinge artikulieren können. Thomas von Aquin hat die Haltung der Barmherzigkeit inhaltlich folgendermaßen charakterisiert: „Barmherzig wird genannt, dessen Herz elend durch die Trauer über fremdes Elend wie über eigenes Elend angeregt wird, zur Überwindung des fremden Elends wie eigenen Elends tätig zu werden.“³¹

Was muss kirchliches Entscheiden und Handeln in dieser Hinsicht aus dem Gebot der Barmherzigkeit gerade gegenüber den am meisten schutzbedürftigen Mitgliedern eines Familienverbandes ableiten? Wie kann hervorgehoben werden, dass die Überzeugung von der Unauflöslichkeit und sakramentalen Würde der Ehe kein ehernes, bedrückendes Kirchengesetz darstellt, sondern vielmehr darauf zielt, „die Menschlichkeit des Menschen zu wahren“³² und also dem barmherzigen Vorbild Jesu Rechnung zu tragen, der die gängige Scheidungspraxis seiner Zeit auf die Hartherzigkeit der Menschen – damals in erster Linie der Männer – zurückgeführt bzw. abgelehnt hat (vgl. Mk 10,5)?

Jede ernsthafte Orientierung an diesen Fragen wird betont zurückhaltend mit solchen pastoralen Impulsen umgehen müssen, die relativ unaufwändige Verfahrensweisen für die besondere Situation zivil wiederverheirateter Geschiedener vorsehen. Ein seelsorglicher Gesprächsprozess der Betroffenen mit dem Pfarrer vor Ort³³ ist sicher keine hinreichende Voraussetzung, um einen Neuanfang und die Wiederzulassung zu den Sakramenten, insbesondere zur Eucharistie, zu ermöglichen. Und auch Gebete und Segnungshandlungen – eventuell sogar noch direkt im Zusammenhang der zweiten Zivildraufung³⁴ – können leicht den Anschein erwecken, hier habe sich die Kirche bereits mit dem gesellschaftlichen Drama der zunehmenden Instabilität ehelicher Beziehungen versöhnt und sogar entsprechend geeignete Rituale entwickelt.

³¹ THOMAS VON AQUIN, Sth I, q. 21, a. 3.

³² Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Ehe und Familie – in guter Gesellschaft (Die deutschen Bischöfe 61), Bonn 1999, 11.

³³ Vgl. Handreichung für die Seelsorge (s. Anm. 30), 10.

³⁴ In der Freiburger Handreichung heißt es zum Beispiel ganz offen: „Dem Paar wird empfohlen, einen anderen Tag für das gemeinsame Gebet zu wählen als den Tag der zivilen Trauung. Zu klären ist der vorgesehene Ort und der Raum, in dem es stattfindet. Das kann, muss aber nicht die Kirche sein. Als Alternative können eine Kapelle, ein Gebetsraum, unter Umständen auch die Privatwohnung des Paares gewählt werden. Die Leitung kann von einem Priester oder einem Diakon oder von einer durch den Pfarrer eigens beauftragten kirchlichen Mitarbeiterin bzw. einem eigens beauftragten kirchlichen Mitarbeiter wahrgenommen werden.“ (Ebd., 13)

Ein verantwortlicher kirchlicher Weg im Umgang mit der Situation wieder-verheirateter Geschiedener muss nicht nur sorgfältig und mühsam differenzieren, weil es im Grunde immer um Einzelschicksale und weniger um „die“ wieder-verheirateten Geschiedenen ganz allgemein gehen kann;³⁵ ein verantwortlicher kirchlicher Weg wird hier in jedem Fall auch ein anspruchsvoller, eher schwieriger und steiniger Pfad sein müssen. Denn nur so kann es wirklich gelingen, dass Menschen sich dem Vergangenen bewusst stellen, in einem „reinigenden Verfahren“ geschehene Kränkungen, Schuld oder Nachlässigkeit aufdecken, Versöhnung erbitten und gewähren, um dann schließlich eine menschlich sowie geistlich solide Basis für die künftigen Herausforderungen ihres Lebens in Ehe und Familie zu legen. Freilich dürfen dabei auch wiederum keine übertriebenen Erwartungen oder Anforderungen in den Raum gestellt werden. Es muss ein Weg sein, der zu bewältigen ist, der aber zugleich eben auch erkennen und erfahren lässt, dass die Praxis der Kirche im guten Sinne Sand im Getriebe einer modernen Unverbindlichkeitskultur ist, welcher die Unauflöslichkeit der Ehe nur mehr als ein Ideal und schöner Traum, aber kaum mehr als eine mit Gottes Hilfe und durch die Anstrengung des eigenen Willens³⁶ tatsächlich lebbar Wirklichkeit erscheinen will. Ein verantwortlicher kirchlicher Weg im Umgang mit Scheidung und erneuter Heirat kann letztlich nicht nur therapeutisch bereits vorhandenes Leid angehen und nach Möglichkeit zu lindern versuchen, er wird vor allem auch präventiv bzw. prophylaktisch alles daran setzen müssen, dass es wieder mehr Paaren gelingt, durch die Höhen und Tiefen des Lebens und einer jeden Beziehung hindurch treu zueinander zu stehen.

4. Zum Schluss: vier konkrete Perspektiven

Sachlich unangemessen und menschlich respektlos ist es, wenn wieder-verheiratete Geschiedene immer nur als Problemfälle thematisiert werden, welche die kirchliche Lehre und Pastoral in Konflikte und Aporien führen. Verhält es sich

³⁵ Vgl. Walter KASPER, Das Evangelium von der Familie. Die Rede vor dem Konsistorium, Freiburg i. Br. 2014, 81.

³⁶ Erich Fromm hat in seiner tief sinnigen Schrift „Die Kunst des Liebens“ auch aus philosophischer und sozialpsychologischer Sicht die Bedeutung des Willens für die Liebe zwischen Mann und Frau besonders betont: „Man übersieht einen wesentlichen Faktor in der erotischen Liebe – den Willen. Jemanden zu lieben ist nicht nur ein starkes Gefühl, es ist auch eine Entscheidung, ein Urteil, ein Versprechen. Wäre die Liebe nur ein Gefühl, so könnte sie nicht die Grundlage für das Versprechen sein, sich für immer zu lieben. Ein Gefühl kommt und kann auch wieder verschwinden. Wie kann ich behaupten, die Liebe werde ewig dauern, wenn nicht mein Urteilsvermögen und meine Entschlusskraft beteiligt sind?“ Erich FROMM, Die Kunst des Liebens (1956), Ulm 2003, 70.

nicht vielmehr so, dass die wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen mit ihrer zweifellos nicht einfachen Lebenssituation innerhalb der Kirche gerade auch auf sehr wichtige Inhalte der pastoralen Theorie bzw. Praxis beständig aufmerksam machen? Einerseits führen sie nämlich in aller Deutlichkeit vor Augen, wie unverzichtbar gerade heute jede konsequente kirchliche Unterstützung für das fragile, vielfachen Gefährdungen ausgesetzte Leben in Ehe und Familie ist. Und andererseits fordern sie die Kirche nachhaltig sowohl geistig als auch geistlich, die christliche Kernbotschaft von einem Gott, der gerecht und barmherzig zugleich ist, überzeugend zu aktualisieren.

Glatte oder schnelle Antworten und Lösungen wird es da nicht leicht geben; wer solche Erwartungen mit Blick auf die nächste Weltbischofssynode hegt, der läuft womöglich Gefahr, enttäuscht zu werden. Damit soll freilich nicht gesagt sein, dass sich keine neuen Impulse, Maßgaben zur Orientierung und konkrete Perspektiven auftun können; aber es wird auch in Zukunft bei einem spannungsvollen Prozess bzw. mühsamen Ringen bleiben, wenn es darum geht, die rechte Balance zwischen den Polen „Konsequenz in der Sache“ und „Barmherzigkeit mit den Menschen“ zu finden und zu halten. Welche konkreten Perspektiven nun die Beratungen der Bischöfe in den kommenden Monaten hervorbringen werden, weiß gegenwärtig natürlich niemand. Mir scheinen aber zumindest die folgenden Punkte bedenkenswert zu sein, die hier abschließend nur kurz skizziert werden sollen.

1) Besonders wichtig sind neue Akzente im Bereich der Ehevorbereitung bzw. Ehebegleitung. Zweifellos ist hier das pastorale Bemühen auf den verschiedensten kirchlichen Ebenen bereits sehr ausgeprägt und vielfältig. Daher kann es nicht in erster Linie darum gehen, einfach das Angebot oder den Aufwand zu vergrößern. Sinnvoll erscheint vielmehr eine größere Vernetzung von bereits vorhandenen Angeboten, die im Bereich Ehe und Familie angesiedelt sind, damit das kirchliche Engagement weniger punktuell und anlassbezogen greift, sondern stärker als eine wirklich biographische Begleitung in guten und in bösen Tagen wahrgenommen wird.³⁷

Angesichts des offenkundigen Bedarfs an Scheidungsprävention – nicht zuletzt im Interesse der besonders leidvoll betroffenen Kinder – wird in Zukunft vor allem aber auch das Apostolat christlicher Eheleute, die sich in freundschaftlicher Verbundenheit und mit einem vergleichbaren Erfahrungshintergrund gegenseitig im Leben und im Glauben unterstützen, eine besondere Bedeutung

³⁷ Vgl. Markus WONKA, Kirchliche Ehevorbereitung. Spannungen – Herausforderungen – Chancen, in: Stephan E. MÜLLER / Erwin MÖDE (Hg.), Ist die Liebe noch zu retten? Brennpunkt Partnerschaft, Sexualität und Ehe, Münster 2004, 209-242, 238.

gewinnen (müssen). Denn so unverzichtbar die professionelle Begleitung von Kindern und Erwachsenen in familiären Krisensituationen bzw. im unmittelbaren Umfeld von Trennung und Scheidung durch kirchliche Beratungsstellen und Seelsorge auch ist – sobald sich das Leben und Zusammenleben bereits zum ernststen Problem entwickelt hat, besteht oft nur noch die Möglichkeit, das Ausmaß der negativen Folgen eines nicht mehr zu verhindernden Auseinanderbrechens von Ehe und Familie so gut es eben geht zu begrenzen. Christlich motivierte Begleitung und Unterstützung für Ehepaare und Familien muss daher weit früher, in den „guten Tagen“ ansetzen – etwa durch Familienkreise oder Begegnungstage für Ehepaare, die in einer Pfarrei im selben Jahr geheiratet haben –, damit auf diese Weise tragende Beziehungsnetze und eine Verbundenheit im Glauben wachsen können, von denen dann zu hoffen ist, dass sie sich in den „bösen Tagen“ als eine Ermutigung zum Durchstehen von Krisen erweisen. Da insbesondere auch die Qualität der Kommunikation und Konfliktbewältigung innerhalb einer Ehe wesentlich zu deren Gelingen beiträgt, zeichnet sich außerdem ein erheblicher Bedeutungszuwachs des kirchlichen Angebots von Gesprächstraining für Paare ab, wie dies etwa in Form des „EPL“ („Ein Partnerschaftliches Lernprogramm“) und des „KEK“ („Konstruktive Ehe und Kommunikation“) vorliegt und von überregionalen Ansprechpartnern deutschlandweit koordiniert wird.³⁸

2) Wenn eine Ehe endgültig gescheitert ist und nach menschlichem Ermessen keine Möglichkeit mehr besteht, als Paar wieder zusammenzufinden, dann liegt es nahe, ernsthaft zu prüfen, ob nicht von Anfang an schwerwiegende Sachverhalte gegeben waren, welche die Ehefähigkeit der beiden Partner bzw. ihren bei der Trauung erklärten Ehemillen so beeinträchtigt haben, dass tatsächlich keine nach dem kirchlichen Recht gültige Ehe geschlossen wurde. Vielen wiederverheirateten Geschiedenen widerstrebt es, die Gültigkeit ihrer ersten Ehe überprüfen zu lassen; eine sensible Beratung und Begleitung kann hier aber vielleicht doch manche Befürchtungen und Vorbehalte ausräumen und Türen öffnen. Trotzdem muss man einräumen, dass dieser Weg immer nur für eine Minderheit der betroffenen Paare eine Lösung bringen kann. Denn es wäre fatal, die kirchlichen Ehenichtigkeitsgründe so weit auszulegen, dass dann der Eindruck entsteht, im Prinzip könne jede Ehe annulliert werden.³⁹ Solch einen Umgang mit

³⁸ Wichtige Hinweise unter: <http://www.epl-kek.de> (abgerufen am 14.06.2014).

³⁹ Zur Unvereinbarkeit einer entsprechenden Vorgehensweise mit einem consequenten kirchlichen Zeugnis für die Unauflöslichkeit der Ehe vgl. u. a. Peter KRÄMER, Wie unauflöslich ist die Ehe? Zur rechtlichen und pastoralen Situation der wiederverheirateten Geschiedenen in der katholischen Kirche, in: TThZ 123 (2014) 148-163, 162.

den Möglichkeiten eines offiziellen Ehenichtigkeitsverfahrens könnte man nicht barmherzig und schon gar nicht konsequent nennen, weil dadurch das Zeugnis für die prinzipielle Unauflöslichkeit der Ehe unglaublich respektive das Missverständnis genährt würde, es gäbe so etwas wie eine relativ einfache „Scheidung auf katholisch“.

3) Zurecht wird immer wieder betont, dass die Problematik der wiederverheirateten geschiedenen Katholiken nicht auf die Frage der Wiederzulassung zu den Sakramenten, insbesondere zum Empfang der Kommunion reduziert werden darf.⁴⁰ Aber trotzdem berührt diese Frage natürlich einen sehr wichtigen und neuralgischen Punkt. Größten Respekt habe ich selbst vor jenen oft tiefgläubigen wiederverheirateten Geschiedenen – und mir stehen mehrere Beispiele persönlich vor Augen –, die bewusst bei der Eucharistiefeier auf die Kommunion verzichten, weil sie sich einerseits in ihrem Gewissen voll auf die objektive Vorgabe des kirchlichen Lehramtes identifizieren und andererseits aber für sich persönlich keine reale Möglichkeit sehen, in der zweiten Beziehung enthaltsam zu leben. Sie legen tatsächlich ein wichtiges Zeugnis dafür ab, dass Würde im Scheitern gerade auch darin bestehen kann, die Sehnsucht nach der Vollgestalt der Eucharistie bewusst auszuhalten und dabei nicht an der besonderen Nähe Gottes zu zweifeln.

Wenn aber die sog. „geistliche Kommunion“ den wiederverheirateten Geschiedenen besonders ans Herz gelegt wird⁴¹ und zugleich gilt, dass diese Form der Kommunion in ihrer inneren Wirkung der sakramentalen Kommunion gleichkommt, weil auch „in ihr vielmehr im heiligen Pneuma eine reale gnadenhafte Kommunikation mit der Person Jesu [geschieht], von der die Berührung mit dem Leib Christi im Genuss der sakramentalen Kommunion nur das greifbare Zeichen und ein sakramentales Mittel ist“⁴², dann müsste es doch möglich sein, den Betroffenen auch wieder einen etwas breiteren Zugang zur sakramentalen Kommunion zu eröffnen.

4) Viel diskutiert wird derzeit über die Möglichkeit, neben den kirchlichen Ehenichtigkeitsverfahren auf einem außergerichtlichen Weg Katholiken, die schon über einen längeren Zeitraum in einer zweiten Zivilehe leben, wieder offiziell zur sakramentalen Kommunion zuzulassen und auch Einschränkungen im

⁴⁰ Vgl. Walter KASPER, Das Evangelium von der Familie (s. Anm. 35), 54.

⁴¹ Vgl. u. a. als jüngstes lehramtliches Schreiben hierzu: PAPST BENEDIKT XVI., Nachsynodales Schreiben „Sacramentum caritatis“ vom 22. Februar 2007 (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 177), hg. vom Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz, Bonn 2007, Nr. 29 u. 55.

⁴² Karl RAHNER, Über die Besuchung des Allerheiligsten, in: Geist und Leben 32 (1959) 260-270, 268.

Arbeitsrecht oder in anderen Bereichen des kirchlichen Lebens aufzuheben. Man verweist dabei insbesondere auf einen entsprechenden Vorstoß von Joseph Ratzinger aus dem Jahr 1972.⁴³ Zwar hat ihn Joseph Ratzinger bzw. Papst Benedikt XVI. selbst später nicht mehr erneuert oder geltend gemacht, aber hier scheint doch eine wichtige Perspektive eröffnet, die sowohl dem Lehramt der Kirche als auch der schwierigen Situation wiederverheirateter Geschiedener gerecht zu werden vermag.

Konkret könnte es zum Beispiel so ablaufen, dass auf diözesaner Ebene der Bischof selbst oder ein von ihm dazu beauftragter Bischofsvikar offiziell ein Dokument ausstellt, welches die Tolerierung der zivilen Zweitehe als Ausnahme von der Regel bestätigt. Dieser Bestätigung vorausgehen würde ein zeitlich längeres Verfahren, dessen Inhalte und Abläufe dann im Einzelnen vom zuständigen Bischof oder auch von der Bischofskonferenz näher zu bestimmen sind. Nach einer Zeit der Bewährung (im Umfang etwa vergleichbar mit dem Katechumenat der erwachsenen Taufbewerber) könnte dann auf diesem Weg jenen gläubigen Katholiken, deren erste Ehe gescheitert ist und deren zweite Ehe aus moralischen Gründen nicht mehr aufgegeben werden kann (z. B. wegen Verpflichtungen gegenüber Kindern, die in der zweiten Ehe geboren wurden), auch die sakramentale Kommuniongemeinschaft der Kirche wieder eröffnet werden, denn letztere umspannt gerade auch jene Menschen, „die in einer Notsituation besonderer Art stehen, in der sie der vollen Gemeinschaft mit dem Leib des Herrn besonders bedürfen“.⁴⁴

Sicher mag ein solcher Weg insgesamt anspruchsvoll oder manchen Betroffenen sogar als Zumutung erscheinen, aber er muss es konsequenterweise auch sein, wenn die Grundform der unauflösbaren Ehe nicht Schaden nehmen soll. Sein besonderer Vorzug besteht jedenfalls darin, dass er einer zentralen Einsicht des christlichen Glaubens Rechnung trägt, die der Münchener Dogmatiker Bertram Stubenrauch erst kürzlich so formuliert hat: „Erlösung heißt nicht zuletzt, von der *Unvergebarkeit der Schuld* erlöst zu sein – auch dann, wenn durch sie eine unumkehrbare Lebenssituation entstanden ist. Andernfalls wäre der göttlichen Barmherzigkeit von menschlicher Seite her eine Grenze gesetzt.“⁴⁵

⁴³ Vgl. Joseph RATZINGER, Zur Frage der Unauflöslichkeit der Ehe. Bemerkungen zum dogmengeschichtlichen Befund und zu seiner gegenwärtigen Bedeutung, in: Franz HENRICH / Volker EID (Hg.), Ehe und Ehescheidung (s. Anm. 11), 35-56.

⁴⁴ Ebd., 55.

⁴⁵ Bertram STUBENRAUCH, Wiederverheiratete Geschiedene und die Sakramente. Ein Denkspruch zur dogmatischen Diskussion, in: StdZ 232 (2014) 346-347, 346.

JOACHIM THEIS

Jugendliche und ihre Lebenswelten

Empirische Einblicke in die Jugendforschung und ihre Folgen
für den schulischen Religionsunterricht

Abstract: A research team from Heidelberg called "Sinus Sociovision" tried to find out how adolescents think and live today. In order to do this they looked at seven different social contexts partly varying significantly from each other discovering that what these contexts have in common is that their members are all looking for meaning and a corresponding mission in life. As a consequence, contemporary religious education has to take into account and critically consider different ways of facing and experiencing the world.

„Die Jugend liebt heutzutage den Luxus. Sie hat schlechte Manieren, verachtet die Autorität, hat keinen Respekt vor den älteren Leuten und schwatzt, wo sie arbeiten sollte. Die jungen Leute stehen nicht mehr auf, wenn Ältere das Zimmer betreten. Sie widersprechen ihren Eltern, schwadronieren in der Gesellschaft, verschlingen bei Tisch die Süßspeisen, legen die Beine übereinander und tyrannisieren ihre Lehrer.“

Ob dieses Zitat nun zu Recht oder Unrecht Sokrates nachgesagt wird, steht hier nicht zur Debatte. Es macht aber darauf aufmerksam, dass sich die ältere Generation oft schwer tut mit den Jüngeren. Dabei werden Vorurteile und Befangenheiten oftmals verallgemeinert.

Jugendliche sind anders, sie dürfen anders sein! Aber diese Aussage hilft uns ja nicht weiter. Weiter hilft die genaue methodische Beobachtung und Beschreibung der Lebenswelten von Jugendlichen heute. Wie denken, wie leben Jugendliche, was bewegt sie? Wie ticken Jugendliche? – So heißt dann auch eine Studie der Heidelberger Forschergruppe „Sinus Sociovision“, die von Marc Calmbach und Peter Martin Thomas u. a. 2012¹ herausgegeben wurde. Religionslehrerinnen und -lehrer müssen wissen, was Jugendliche bewegt, was sie denken und wie sie leben, welche Einstellung sie gegenüber Kirche und Glaube haben.² Die Jugendstudie von 2012 bietet eine soziologische milieu-differenzierte Bestandsauf-

¹ Vgl. Marc CALMBACH / Peter Martin THOMAS / Inga BORCHARD / Bodo FLAIG, Wie ticken Jugendliche 2012? Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Bonn 2012 (= Jugendstudie 2012).

² Der Jugendforscher Klaus Hurrelmann, verantwortlich für die letzte Shell-Jugendstudie, ergänzt: „Die Besonderheit der SINUS-Studie ist ihre soziale und kulturelle Tiefenschärfe. Sie kapituliert nicht vor der Vielfalt jugendlicher Lebenswelten, sondern nimmt sie in vollen Zügen auf, geht ihr nach und verdichtet sie modellhaft.“

nahme und beschreibt gesellschaftliche Veränderungsprozesse. Auf diese werde ich mich im Folgenden im Wesentlichen beziehen.

Deshalb möchte ich mein Thema „Jugendliche und ihre Lebenswelten“ in folgenden Schritten bearbeiten: Nach der Darstellung der empirischen Studie (Kap. 1 u. 2) richte ich meinen Blick auf erste Tendenzen und übergreifende Umbewegungen, die sich in der Untersuchung andeuten und für die Schule Bedeutung haben (Kap. 3). Ein Fazit schließt die Überlegungen ab.

1. Die Sinus-Jugendstudie 2012

1.1 Zur Methode

Die Sinus-Milieus sind das Ergebnis von über 30 Jahren sozialwissenschaftlicher Forschung. Diese orientiert sich an den sogenannten Lebenswelten in unserer Gesellschaft. In ihrem Ansatz untergliedert das Heidelberger Institut „Sinus Sociovision“ Menschen mittels Milieus bzw. Lebenswelten.

Das Design der Untersuchung untergliedert sich in drei Erhebungsphasen:

- „Hausarbeiten“ im Vorfeld des Interviews (So bin ich, das mag ich. / Das gibt meinem Leben Sinn.);
- zweistündige qualitative Einzelexplorationen;
- fotografische Dokumentation der Jugendzimmer.

Mit dieser Untersuchungsanlage werden grundlegende Wertorientierungen sowie AlltagsEinstellungen beobachtet, entsprechend ausgewertet und in unterschiedliche Cluster zusammengefasst. Dabei bezeichnet dann der Begriff ‚Milieu‘ die Gruppe von Menschen, die sich in ihrer Lebensauffassung und Lebensweise ähnelt.³

Natürlich werden solche Forschungen nicht aus purer Menschenfreundlichkeit durchgeführt, sondern sie dienen dem strategischen Marketing, der Produktentwicklung und Kommunikation. Aber ebenso haben politische Parteien, Ministerien, Gewerkschaften, Kirchen und Verbände Interesse an diesen Erkenntnissen.

Die Jugendstudie „Wie ticken Jugendliche?“ wurde im Auftrag von sechs kirchlichen und gesellschaftspolitischen Institutionen vom Sinus-Institut Hei-

³ Im Hinblick auf religiöse und kirchliche Orientierungen wurden 2005 zunächst vier Leitmilieus „konservativ-etabliertes Milieu“, „liberal-intellektuelles Milieu“, „Milieu der Performer“ und das „expeditives Milieu“ unterschieden, diese untergliederten sich in zehn unterschiedliche Milieus (vgl. Carsten WIPPERMANN / Isabel DE MAGALHAES, MDG-Milieuhandbuch 2005. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus 2005, 3-22) (= Milieuhandbuch 2005).

delberg durchgeführt. Im Anschluss an das ‚Erwachsenen-Modell‘ wurde 2012 für 14- bis 17-Jährige eine Folgestudie erarbeitet.⁴ Dazu untersuchte man in ausführlichen Interviews 72 Jugendliche. Von den Antworten ausgehend identifizierten die Forscher sieben Milieus oder ‚Lebenswelten‘, die sich zum Teil scharf unterscheiden.

1.2 Die Sinus-Jugendstudie 2012 – übergreifende Merkmale

Da die aktuelle Diskussion zur Sinusstudie stark von den Unterschieden der einzelnen Milieus geprägt ist, sollen zunächst einige übergreifende Merkmale vorgestellt werden, bevor ich dann die einzelnen Milieus porträtiere.

Bei aller Verschiedenheit der Lebenswelten setzen fast alle Jugendliche auf traditionelle Werte wie Sicherheit, Pflichtbewusstsein, Familie oder Freundschaft. Aber sie tun es nicht auf traditionelle Weise, sondern leben ein individuelles Werte-Patchwork. Gemeinsam lastet auf allen Jugendlichen ein Zukunftsdruck: schnell zum Schulabschluss kommen, nicht lange rumtrödeln, flexibel sein, den richtigen Zeitpunkt für die spätere Familienplanung erwischen. Wie sie jedoch damit umgehen, ist zwar in der Regel erfolgsoptimistisch, aber in der Strategie sehr unterschiedlich – mit Ausnahme der sozial Benachteiligten.

Ein weiteres übergreifendes Kennzeichen für die jungen postmodernen Lebenswelten vermuten die Sinus-Forscher in der prinzipiellen Suche nach Sinn und der damit zusammenhängenden Lebensaufgabe der Sinnstiftung.⁵

Eine erste deutliche Abgrenzung der Lebenswelten weist auf eine Tendenz hin, die von der gesellschaftlichen Mitte nach unten zeigt. Aus den Be- und Anmerkungen der Untersuchungsteilnehmer geht hervor, dass gerade Jugendliche aus der Mittelschicht Angst vor dem eigenen sozialen Abstieg und vor Überfremdung haben. Deswegen versuchen sie, sich nach unten hin abzugrenzen. „Sie werfen ihren benachteiligten Altersgenossen auch vor, nicht genügend leistungsbereit zu sein“, so der Studienautor Marc Calmbach.⁶

⁴ Inzwischen liegt die Sinusstudie von 2013 vor: Vgl. Marc CALMBACH / Berthold Bodo FLAIG / Ingrid EILERS, MDG-Milieuhandbuch 2013. Religiöse und kirchliche Orientierungen in den Sinus-Milieus, Heidelberg / München, Januar 2013, Downloadfassung vom 27.01.2013 (= Milieuhandbuch 2013).

⁵ Vgl. Jugendstudie 2012, 77.

⁶ Typische Aussagen von Jugendlichen zu diesem Thema: „Leute aus niedrigerem, unterem Stand, die sich verhalten, als wären sie sonst wer. Das sind zum größten Teil Ausländer, die sich so verhalten, als könnten sie alles und die ganze Welt beherrschen.“ „Ich würde die Hartz IV-Leute, die jetzt einfach zu Hause sitzen und keine Lust zu arbeiten haben, dazu verdonnern, arbeiten zu müssen.“ „Die Harz IV-Empfänger kriegen das Geld in den Arsch geschoben.“ (http://wiki.dpjw.org/sowa/sites/default/files/Sinusstudie_Ergebnisse.pdf)

Unter Religion verstehen Jugendliche meist Institutionen und kirchliche Organisationen. Diese haben kaum Berührungspunkte mit der Erfahrungswelt der Jugendlichen. Kirche „erscheint als wenig individuell Leb- und Erfahrbares“.⁷ Das macht sie in deren Augen statisch, langweilig und emotional unattraktiv. Zudem zeigt sich in den untersuchten aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen deutlich, dass die Konfessionen bei den Jugendlichen immer mehr an Bedeutung verlieren.⁸ Vieles deutet darauf hin, dass es heute zwischen evangelischen und römisch-katholischen Christen im Blick auf Religiosität und Kirchlichkeit keine nennenswerten Unterschiede mehr gibt.⁹ Sowohl die Sinus Jugendstudie 2012, das Projekt „Sinus-Studie ‚Evangelisch in Baden-Württemberg‘“¹⁰ als auch religionssoziologische Studien von Gert Pickel¹¹ belegen diese Beobachtung. Jugendliche sind – in fast allen unterschiedlichen Lebenswelten – der Kirche nur selten verbunden. Konfessionelle Grenzen – so zeigt sich – separieren weniger als unterschiedliche soziale Lebenswelten. Milieus zeigen klarer, wie Jugendliche über Glaube und Religion denken und sich dazu verhalten. Sie beschreiben unterschiedliche Weisen der Weltwahrnehmung, des Erlebens und des Geschmacks. Deshalb stellt sich die Frage: Wie sehen diese Lebenswelten (implizierte Werte, Kommunikationsstil, Sprache, Ästhetik, Gestus) aus und wie beeinflussen Milieuprägnungen religiöse Haltungen?

2. Das Lebensweltmodell U18 – das Sinus-Panorama

Insgesamt untergliederte das Sinusinstitut in sieben Lebenswelten: Konservativ-Bürgerliche (ca. 13%), Prekäre (ca. 7%), materialistische Hedonisten (ca. 12%), experimentalistische Hedonisten (ca. 19%), Adaptiv-Pragmatische (ca. 19%), Sozialökologische (ca. 10%) und Expeditive (ca. 20%).¹²

⁷ Jugendstudie 2012, 78.

⁸ Vgl. Joachim THEIS, Zum Verhältnis von Jugend und Ökumene – oder: Warum es ein solches gar nicht gibt, in: ZENTRALE KOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN (Hg.), *Gerechtigkeit vor Gottes Angesicht*, 96. Deutscher Katholikentag Saarbrücken 24.-28. Mai 2006, Kevelaer 2007, Dokument: 3154.

⁹ Vgl. Joachim THEIS, *Biblische Texte verstehen lernen. Eine bibeldidaktische Studie mit einer empirischen Untersuchung zum Gleichnis vom barmherzigen Samariter*, Stuttgart u. a. 2005, 261f.

¹⁰ Vgl. http://www.elk-wue.de/fileadmin/mediapool/elkwue/dokumente/landessynode/12_herbsttagung/berichte-reden/TOP20_Bericht_OKR_Hempelmann.pdf (24.01.2013).

¹¹ Vgl. Zwischen religiöser Indifferenz und militantem Atheismus – Adressaten religionspädagogischen Handelns und Denkens jenseits von verfasster und individueller Religion, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 12/1 (2013) 1-94.

¹² Vgl. Jugendstudie 2012, 31ff.

Wurde noch in der Sinus-Milieustudie von 2005 unter vielem anderen der Frage nach der Nutzung und Bedeutung der Bibel explizit nachgegangen, so finden sich in der neueren Jugendstudie 2012 und auch im Milieuhandbuch von 2013 dementsprechend keine nennenswerten und vertiefenden Ergebnisse. Möglicherweise ist dies ein Indiz für die insgesamt größer werdende Distanz der Jugendlichen zu Religion und Kirche. Vielleicht sind aber andererseits die religiösen und kirchlichen Orientierungen zurzeit von anderen Problemstellungen überlagert.¹³

Die Erkenntnisse der Studie stellen Theologie, Kirche und Schule vor besondere Herausforderungen. So zeigt sich etwa, dass sich in allen sieben Milieus signifikante Anteile katholischer Christen finden.¹⁴ Ihre Lebenswelten unterscheiden sich nicht von den Milieus aller Jugendlichen. Sie sind genauso vielfältig und lassen sich nicht auf wenige Milieus begrenzen.

2.1 Konservativ-Bürgerliche („Religionszugehörigkeit wird nicht in Frage gestellt“)¹⁵

So zeigen die Sinus-Milieustudien (2005/2012/2013), wie sehr die eher kirchennahen ‚Konservativ-Bürgerlichen‘ in der Kirche eine Autorität und moralische Instanz sehen, die ganz ihrer hierarchischen Perspektive entspricht. 13% der Jugendlichen gehören dieser familien- und heimatorientierten Gruppe an. Zu den hochgehaltenen Traditionen zählt deshalb auch und gerade die Religion und Religionszugehörigkeit. Diese wird nicht in Frage gestellt. Für sie steht der Glaube über ihnen, ist eine stabile Stütze und Autorität. Dabei gehören Glaube und Kirche zusammen. Die Konservativ-Bürgerlichen möchten ihre überlieferten Traditionen weitergeben. Sie haben ein vergleichsweise positives Verhältnis zur Schule und zu den Lehrkräften. Aus Sicht der anderen Jugendmilieus macht dies solche Jugendlichen zu Langweilern. Natürlich gibt es auch Kirchenferne bei den Konservativ-Bürgerlichen. Dort spielt der Glaube im Alltag keine entscheidende Rolle. Für diese Gruppe ist zum Beispiel die Bibel einerseits ein kulturhistorisches Bildungsdokument und andererseits für Kinder eine Sammlung moralisch erbaulicher Geschichten und ‚Märchen‘.

¹³ Ob die festgestellte Distanz zur Bibel auch innerkirchlich zum Ausdruck kommt, ist eine naheliegende Vermutung. Inwieweit die „offizielle Amtskirche“, die in den letzten Jahren allgemein stärker disziplinarisch, fundamentaltheologisch-dogmatisch wahrgenommen wird, diesen Prozess beschleunigt oder initiiert, lässt sich aus den vorliegenden Erkenntnissen nicht ermitteln.

¹⁴ Vgl. dazu Milieuhandbuch 2013.

¹⁵ Vgl. Jugendstudie 2012, 89-129.

Dennoch ist insgesamt festzuhalten, dass die meisten dieser Milieus (noch) kirchlich gebunden sind. Ob sie ihren Glauben leben, ist offen. Aber sie besuchen Gottesdienste und sind in Gemeinschaften eingebunden. Sie schätzen in Jugendgruppen „nicht nur den Austausch mit anderen Jugendlichen über religiöse und kirchliche Themen, sondern v. a. auch persönliche Themen“.¹⁶

Typische Zitate in dieser Lebenswelt sind:

„Ich bin Christ und gehe eigentlich regelmäßig in die Kirche mit meiner Familie.“ (m, 14, kath.)

„Ich bin schon gläubig eigentlich, ich war jetzt aber nie der, der immer gebetet hat oder sonntags in die Kirche gegangen ist oder so.“ (m, 17, evang.)

„Was im Koran steht, ist für mich Gesetz.“ (m, 15, musl.)¹⁷

„So wie Danke und Bitte und Guten Tag, so ist es mir mitgegeben worden, die Kirche, dass man da regelmäßig hingehet, dass das dazugehört, natürlich Geschichten aus der Bibel. Aber ich weiß nicht, meine Mutter hat mir sicherlich keine Bibel vorgelesen. Aber abends beten, das hat einfach als Ritual dazu gehört, so wie in die Kirche zu gehen.“¹⁸

2.2 Prekäre (Kirchenzugehörigkeit wird als gegeben betrachtet)¹⁹

Die ‚Prekären‘ „haben von allen Jugendlichen die schwierigsten Startvoraussetzungen“²⁰, weil sich „bei ihnen verschiedene Risikolagen verschränken“²¹: problematische Familienverhältnisse, bildungsfernes Elternhaus, Familieneinkommen an oder unterhalb der Armutsgrenze usw. Zu ihnen gehören etwa 7% der Jugendlichen. Wichtig ist ihnen, dass sie ‚dazugehören‘ und Anerkennung finden. Schule ist häufig mit der Erfahrung von Zwang, Misserfolg und Konflikten verbunden. „Am liebsten möchte man möglichst unauffällig und ohne viel Aufwand durch die Schulzeit kommen“.²² Zwar betonen diese Jugendlichen die Bedeutung von Religion – sofern sie konfessionell gebunden sind –, jedoch praktizieren die meisten ihren Glauben nicht. So beachten sie die Bibel, wenn sie ihnen begegnet, z. B. beim Medienkonsum. Jedoch haben sie keine großen Erwartungen an sie oder die Religion. Religion ist eine Frage der Ehre und des Respektes. Dies gilt für christliche wie für muslimische (meist männliche) Jugendliche.

¹⁶ Ebd., 125.

¹⁷ Ebd., 126.

¹⁸ Milieuhandbuch 2013, 240.

¹⁹ Vgl. Jugendstudie 2012, 175-209.

²⁰ Ebd., 16.

²¹ Ebd., 177.

²² Ebd., 193.

Typische Aussagen sind:

„Wenn ich Scheiße gebaut habe und will, dass die nicht rauskommt, dann bete ich und sage: Bitte, Allah, verschone mich.“ (m, 14, musl.)

„Ich geh zwar nicht zur Kirche, aber wenn man meinen Glauben beleidigt [...].“ (m, 14, kath.)²³

2.3 Materialistische Hedonisten (Religion hat viele Regeln und Rituale und ist anstrengend)²⁴

Diese etwa 12% der meist männlichen Jugendlichen gehören überwiegend zur Unterschicht. Sie orientieren sich im Vergleich zu den experimentalistischen Hedonisten an Etappenzielen einer bürgerlichen Normalbiografie: Die (frühe) Familiengründung wird für Anfang/Mitte 20 geplant, die Geschlechterrollenvorstellungen (Mutter, Hausfrau und höchstens Teilzeitarbeit, Vater ist als der Alleinverdiener verantwortlich für Haushaltseinkommen) werden weiter tradiert. Dazu haben sie ein ausgeprägtes Markenbewusstsein sowie starke Konsumwünsche, sind freizeit- und familienorientiert. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass Schule ihnen aus ihrer Sicht Lebenszeit raubt. Man macht die Fächer, auf die man Lust hat, und Hausaufgaben, wenn man mag. Alles – aber besonders auch Schule – sollte unterhaltsam, locker und spielerisch sein. Jugendliche dieses Milieus sind der Ansicht, genau beurteilen zu können, wie kompetent Vorgesetzte, also auch Lehrerinnen und Lehrer, sind. Von daher ist es nicht verwunderlich, dass auch der Glaube „unstressig“ sein sollte und Spaß machen muss. Deshalb bezeichnen sich die materialistischen Hedonisten zwar als gläubig, lehnen aber die kirchliche Kontrolle und deren Autoritätswerte ab. Es finden sich wenige Bezüge zur Bibel, und es ist zu vermuten, dass ein Grundwissen zu Religion und zur Bibel kaum vorhanden ist.²⁵

Typische Aussagen lauten:

„Bibel hab ich nie gelesen, will ich auch nicht lesen, viel zu lang, das Buch.“ (m, 15, konfessionslos)

„Ich finde es schon wichtig, generell an etwas zu glauben.“ (m, 15, kath.)

„Irgendwas muss es ja da oben geben. Und ich will auch irgendwie daran glauben, damit man keine Angst vor dem Tod hat.“ (w, 16, kath.)²⁶

²³ Ebd., 206f.

²⁴ Vgl. ebd., 211-247.

²⁵ Vgl. Milieuhandbuch 2005, 18.

²⁶ Jugendstudie 2012, 245.

2.4 Experimentalistische Hedonisten (Glaube ist Privatsache)²⁷

Im Gegensatz zu den materialistischen Hedonisten gehören die experimentalistischen Hedonisten sozialstrukturell zwar auch zum Teil zu der modernen Unterschicht, aber die überwiegende Mehrheit dieser 19% der Jugendlichen in Deutschland ist der Mittelschicht zuzuordnen. Sie sind die spaßorientierten Nonkonformisten mit Fokus auf das Leben im Hier und Jetzt.²⁸ Zu ihnen werden etwas mehr Jungen als Mädchen gerechnet.

„Schulischer Erfolg ist ihnen wichtig, aber nicht um jeden Preis. Leistungsdruck lehnen sie ab, wenn sie ihn nicht mit ihren eigenen Fähigkeiten und Talenten in Verbindung bringen können. Mit Religion kommt man insbesondere über den Schulunterricht in Kontakt, verbindet damit eher Lernen, Verpflichtung und Unterwerfung, jedenfalls ein Hindernis für die Selbstentfaltung.“²⁹

Sie stehen Kirche und Glaube skeptisch bis abweisend gegenüber.³⁰ Für sie ist die kirchliche Leseart zu wenig komplex, einengend und zu einschränkend:

„Die Bibel spielt in meinem Leben überhaupt keine Rolle, weil sie einen Dogmatismus repräsentiert, der für mich schwer zu übersetzen ist. [...] Interesse an der Bibel ist natürlich da, im Sinne von ‚was gibt es dort‘ – aber auch andere wie Koran oder die Upishaden. Aber ich habe noch nichts gefunden, von dem ich sage: Das ist es.“ (m, 28)³¹

Vielleicht interessieren religiöse Fragen, wenn sie sich mit Vergangenen beschäftigen, aber für heute stehen andere Dinge auf dem Programm. Die szeneorientierten Jugendlichen zeichnen sich durch ihr Streben nach Selbstverwirklichung, Konsumstil und Spaßfaktor aus. Sie haben eine sehr große Distanz zu religiösen Institutionen. Diese gelten ihnen als unverständlich, altmodisch und moralisch einengend. In der Regel können hedonistische Jugendliche mit ihnen nichts anfangen. So empfinden diese Jugendlichen die Bibel als öde, nichtssagende und schwere Kost.

„Die Bibelgeschichten finde ich antiquiert, weil die vor 2000 Jahren geschrieben wurden.“ (m, 30)³²

„Ey, wie viele Stunden wir darüber schon diskutiert haben. Ich glaube auf jeden Fall nicht an Gott als Person.“ (w, 16, kath.)

²⁷ Vgl. ebd., 249-285.

²⁸ Vgl. ebd., 18.

²⁹ Michael N. EBERTZ, Jugend – Milieus – Kirche und Religion, http://kirchennetz.info/ru/_data/artikelebertz.pdf (10.09.2013).

³⁰ Die christlichen Experimentalisten lesen „die Bibel nicht in der konfessionellen Lesart, sondern um das dahinter liegende Prinzip zu entdecken. Oft eine eigene, andere, für Experimentalisten ‚tieferliegende‘ Interpretation“ (Milieuhandbuch 2005, 280).

³¹ Ebd., 280.

³² Ebd., 311.

„Ja, ich war mal in der Kirche, als irgendwer gedingt wurde, keine Ahnung, wie das heißt, wo man so viel Geld kriegt.“ (m, 15, konfessionslos)³³

2.5 Adaptiv-Pragmatische (Kirche ist unmodern)³⁴

Die ‚Adaptiv-Pragmatischen‘ – 19% der Jugendlichen – sind leistungs- und familienorientiert. Sie haben eine hohe Anpassungsbereitschaft und orientieren sich daher nach dem Mainstream. Wie alle Milieus haben sie den Wunsch nach (religiöser) Sinnstiftung. Familie und Freunde sind ihnen sehr wichtig. Sich selbst beschreiben sie als nicht sehr gläubig. Zwar sehen sie in der Religion ein wichtiges Kulturgut und in den Kirchen wichtige Träger der westlichen Zivilisation, doch Glaube ist ein privates Gut. Obwohl sie in der Regel an der Firmung mit mehr oder weniger Interesse teilgenommen haben, hat der Glaube an Gott keine hohe Plausibilitätsbasis. Die Bibel liest man gelegentlich bzw. man hat schon einmal hinein geschaut. Sie konkurriert mit guter Literatur, aber ebenso mit Ratgeberliteratur zu Gesundheit und zu Pädagogik. Die Kirche hat keine Bedeutung im Alltag dieser Jugendlichen.

Typische Aussagen dieser Gruppe sind:

„Ich glaube nicht an Gott, ich glaube nicht, dass es keinen Gott gibt, ich bin mir da nicht so sicher.“ (w, 15)

„Ich glaube an Schicksal, Karma, vielleicht auch Geister und Schutzengel.“ (w, 15)

„Vielleicht nicht supergläubig, aber auf jeden Fall glaube ich an Gott. Manchmal bete ich, wenn ich mehr oder weniger Lust dazu habe.“ (m, 14)

„Ist eigentlich egal, an welchen Gott man glaubt.“ (m, 15)³⁵

2.6 Sozialökologische (Glaube ist eine offene Frage)³⁶

‚Sozialökologische‘ empfinden sich selbst als Suchende und haben eine grundlegende Offenheit für religiöse und spirituelle Sinnstiftungsangebote. Sie sind eher weiblich als männlich und bilden 10% der Jugendlichen in Deutschland. Mit ihrer für dieses Milieu typischen Weltveränderungslogik verbinden sie eine sozialkritische Grundhaltung. Dies zeigt sich auch in der Schule. Sie schätzen diese als Vorbereitung fürs Leben und setzen sich gern für die Leistungsschwachen ein. Glaube und Religion trennen sie. Sie sprechen lieber von ‚Spiritualität‘ und halten die Frage nach etwas, was über oder hinter dem alltäglichen Leben steht, wach. Deutlich ist eine erfahrungsorientierte Grundhaltung gegenüber Glaube

³³ Jugendstudie 2012, 283.

³⁴ Ebd., 131-173.

³⁵ Ebd., 169f.

³⁶ Ebd., 287-321.

und Kirche festzustellen. Das macht sie den offiziellen kirchlichen Lehren und einer personalen Gottesvorstellung gegenüber skeptisch. Zugleich sind sie aber offen und tolerant für fremde Religionen und Weltanschauungen, „letztlich für einen Religionsmix, den sich die anderen bisher genannten Jugendmilieus nicht zugestehen“.³⁷ Insgesamt prägt eine starke Kritik gegenüber der Amtskirche ihr Verhältnis zum institutionalisierten Glauben. Sozial-ökologische Jugendliche fordern eine „religiöse Toleranz und Vielfalt“³⁸ und argumentieren über Religion auf der Grundlage vergleichsweise guten Wissens.³⁹

„In anderen Religionen sind die Menschen oft viel freier von ihrem Glauben her, weil nicht so viel vorgegeben wird. Dadurch entsteht eine ganz andere Bindung zu der Religion, weil man es aus freien Stücken tut und möglicherweise auch eine gewisse Spiritualität mitspielt, die den Menschen von der Person her näher kommt als dieses, du darfst das nicht und jetzt hast du wieder gesündigt. Das spricht einfach gegen die Natur des Menschen, insbesondere in so einer Gesellschaft, in der wir heute leben, wo alles so frei und offen ist und sich alles weiterentwickelt. Da kann ich nicht kommen und sagen, hier ist die Bibel, richte dich jetzt mal danach. Das kennt man von kleinen Kindern. Wenn man ihnen etwas verbietet, machen sie es erst recht.“⁴⁰

„Ich denke, dass jeder so seinen eigenen Glauben hat, ich brauch dafür keine Kirche oder keinen vorgegebenen Glauben, sondern ich hab meinen eigenen Glauben.“ (w, 17, konfessionslos)

„Im Alltag nimmt der Glaube gar nicht so seinen Platz ein. In Taizé ist es dafür wieder hochaktuell.“ (w, 16, kath.)⁴¹

2.7 Expeditiv (Religionsinteresse ist eher beiläufig, binden sich nicht)⁴²

Unkonventionell, erfolgs- und Lifestyle-orientiert suchen die ‚Expeditiven‘ nach ihren Grenzen. Dies ist die stärkste Gruppe (20%). Sie besteht in der Mehrheit aus männlichen Jugendlichen. Auf der Expedition nach unbeschwerten und unkonventionellen Erfahrungen ist Schule für sie ein ‚notwendiges Übel‘. Es ist also nicht verwunderlich, dass sie keine tiefe Leidenschaft für sie empfinden. Ebenso besteht kaum (bzw. noch weniger) Bereitschaft, sich auf Glaube und Kirche einzulassen. Kirche hat wenig Chancen, an die Lebenswelt dieser Jugendlichen heranzutreten. „Religiosität steht bei vielen unter Verdacht der ‚Individu-

³⁷ Michael N. EBERTZ, Jugend – Milieus – Kirche und Religion (s. Anm. 29).

³⁸ Jugendstudie 2012, 318.

³⁹ Vgl. dazu auch Milieuhandbuch 2013, 160.

⁴⁰ Ebd., 165.

⁴¹ Jugendstudie 2012, 320.

⁴² Vgl. Jugendstudie 2012, 325-363.

alitatsaufgabe‘ und scheint deshalb nicht anschlussfähig an den eigenen Lebensentwurf.“⁴³

Mögliche Positionen zu Glaube und Kirche werden wie folgt formuliert:

„In jedem guten Buch steht ein schlauer Satz, über den ich nachdenke. Das würde mir die Bibel auch anbieten, aber in vorsätzlicher Form. Diese Gleichnisse, ‚erkenne Dich‘ – das ist mir zuwider. Ich komme gern selbst auf diese Dinge.“⁴⁴

„Andere Religionen sind mir eigentlich relativ egal. Ich verurteile niemanden, der eine andere Religion hat als die christliche. Solange Leute nicht anfangen, wegen Religion andere schlecht zu behandeln oder auszugrenzen, oder z. B. ihre Frauen verschleiern.“ (w, 15, konfessionslos)

„Jeder Mensch hat das Recht, sich frei zu entfalten und zu glauben, was er möchte.“ (m, 17, evang.)⁴⁵

„Ich habe auch ein sehr schönes Bchlein von Paul Gerhardt, der sehr schöne Lieder geschrieben hat aus dem Mittelalter. Er war zwar evangelisch, aber das ist egal. Solche Sachen brauche ich ab und zu mal, Texte, die mir viel sagen, oder manchmal schlage ich auch die Bibel an irgendeiner Stelle auf.“⁴⁶

3. Umbruchsbewegungen

Angesichts der geschilderten aktuellen gesellschaftlichen Entwicklungen können zusammenfassend Umbruchtrends vorsichtig formuliert werden, die für den Religionsunterricht vor Ort bedeutsam werden können.

3.1 *Trend 1*: Strukturelle Pluralisierung und Ausdifferenzierung der Lebenswelten

Mit struktureller Pluralisierung ist die fortschreitende Ausdifferenzierung der Lebenswelten (in Schule, Politik, Freizeit, Mobilität, Medien usw.) gemeint. Durch diese Pluralisierung macht der moderne Mensch oft die Erfahrung von Unübersichtlichkeit, Ohnmacht und Kommunikationslosigkeit. Identitätsstiftende, fest vorgegebene Zugehörigkeiten, wie dies die großen Kirchen geben konnten, verlieren an Bedeutung. Daraus erwachsen Sprachlosigkeit und Unverständnis zwischen den einzelnen Milieus. Es zeigt sich, dass die Aufgabe des Religionsunterrichts, zu Kommunikations- und Dialogkompetenz zu befähigen, immer dringlicher wird. Es ist die Herausforderung, dieser gesellschaftlichen Entwicklung zum Trotz, die Schülerinnen und Schüler zu befähigen, sich mit

⁴³ Ebd., 328

⁴⁴ Milieuhandbuch 2005, 110.

⁴⁵ Jugendstudie 2012, 359.

⁴⁶ Milieuhandbuch 2013, 315.

dem Mitmenschen verständigen zu können, mit den Lebensformen und Wertvorstellungen gestern, heute und morgen vertraut zu sein und sich mit einer individualisierten und pluralisierten Gesellschaft sinnvoll auseinander zu setzen.⁴⁷ Der gesellschaftliche Auftrag von Kirche und Schule ist also nicht nur die Vermittlung von Fakten und Wissen, sondern auch die Stärkung des Individuums als Teil der Gesellschaft. Gleichzeitig muss die kommunikative Anbindung ins Zentrum rücken. Religionsunterricht wird so zum verbindenden Element zwischen den einzelnen unterschiedlichen Milieus.

3.2 *Trend 2: Individuelle Pluralisierung*

Neben die strukturelle Pluralisierung tritt die individuelle Pluralisierung. Im Zuge des Differenzierungsprozesses in den verschiedenen Lebensbereichen kommt es auch zu einer Vervielfältigung der Beziehungsmöglichkeiten des Einzelnen. Besondere Bedeutung haben in diesem Zusammenhang seit den letzten Jahrzehnten die zunehmende Mobilität (Globalisierung) und die neuen sozialen Räume des Internets. Problematisch ist dabei die Fragilität dieser Beziehungen. Dies zeigt sich auch darin, dass Sinnsuche und Sinnfindung zum verbindenden Thema der Jugendwelten wird. Sinnfindung und Sinngebung wird zu einer Aufgabe, die der Einzelne zu leisten und subjektiv zu gestalten hat. In diesem Kontext wird der Religionsunterricht herausgefordert, die Bedeutung von stabilen, verlässlichen Beziehungen aufzuzeigen und Jugendliche so bei der Frage nach der Sinngebung zu begleiten bzw. sie zu befähigen aus dem vielfältigen Sinnstiftungsangebot (verschiedener Religionen und Weltanschauungen) kritisch reflektierend auszuwählen.

3.3 *Trend 3: Religiöse Pluralisierung*

3.3.1 Konfessionen und Religionen

Bezogen auf die Schule vor Ort ist darauf hinzuweisen, dass angesichts der massiven konfessionellen Abkehr dennoch die Katholiken keineswegs allein dastehen, wenn es um die Kommunikation der Glaubensbotschaft geht. Sie sind auch nicht einem Milieu zuzuordnen! „Ihr seid das Licht der Welt.“ (Mt 5,14a) Dieser Satz ist allen Glaubenden zugesagt. Die milieuübergreifende Zusammenarbeit der Christen aller Konfessionen in der Schule ist heute mehr denn je herausgefordert. Darüber hinaus ist das Gespräch mit allen Religionen im interreligiösen Dialog zu suchen. Für den Religionsunterricht bedeutet diese Situation,

⁴⁷ Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen, Würzburger Synode.

dass er sich auf ökumenisches und interreligiöses Lernen einlassen muss. Im Gespräch innerhalb der Klasse und darüber hinaus mit allen Menschen vor Ort sollte ein Austausch über diese Vielfalt stattfinden.

Ein gleichberechtigtes Nebeneinander der verschiedenen Konfessionen und Religionen in der Schule ist anzustreben, damit in gemeinsamen Fachkonferenzen und in gegenseitiger Absprache der Arbeitsverteilung die Bedeutung des Religionsunterrichts für die Jugendlichen und die Schule deutlich wird. Zudem lassen sich Doppelangebote vermeiden und Ressourcen freisetzen. Zugleich kann dadurch belegt werden, wie sinnvoll und fruchtbar eine ökumenische, interreligiöse und interkulturelle Zusammenarbeit bei Wahrung der eigenen Identität ist.

3.3.2 Die neue Unüberschaubarkeit / Unübersichtlichkeit religiöser Pluralität

Schon die Würzburger Synode⁴⁸ hatte sehr nüchtern und nachhaltig gesehen, dass neben den Glaubenden im Religionsunterricht auch Schüler und Schülerinnen teilnehmen, die suchend und nichtgläubig sind. Obwohl sich diese Unterscheidung als fruchtbar erwiesen hat, zeigt die Praxis heute eine dramatische Verschärfung: Konnte man Ende letzten Jahrhunderts noch davon ausgehen, dass die Kinder und Jugendlichen an kirchlichen und religiösen Fragen interessiert sind, so ist heute ein mehr oder weniger deutlicher Traditionsbruch zu konstatieren.⁴⁹ Oft fehlt eine lebendige Beziehung oder gar eine affirmative Grundhaltung zu religiösen Fragen. Sicherlich ist diese auch darin begründet, dass die Mitgliedschaft in den großen Kirchen in Deutschland schrumpft.⁵⁰ Zwar darf Konfessionslosigkeit natürlich nicht einfach mit Religionslosigkeit gleichgesetzt werden, dennoch deuten Ergebnisse der empirischen Forschung an,

⁴⁸ Vgl. DIE DEUTSCHEN BISCHÖFE, Der Religionsunterricht in der Schule. Beschluß der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Synodenbeschlüsse 4), Bonn 1974, 29ff.; vgl. auch DIES., Der Religionsunterricht vor neuen Herausforderungen (Nr. 80) 2005, 5; dazu auch Thomas HALÍK, Geduld mit Gott. Die Geschichte von Zachäus heute, Freiburg i. Br. ⁵2012.

⁴⁹ Vgl. Gert PICKEL, Konfessionslose – das ‚Residual‘ des Christentums oder Stütze des neuen Atheismus?, in: Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik 12/1 (2013) 12-31, 17ff.

⁵⁰ Dabei ist die Situation der katholischen Kirche seit den Skandalen in den letzten 5 Jahren folgeschwer. „Kann die evangelische Kirche immerhin für drei Austritte noch einen Eintritt für sich in Anspruch nehmen, fällt diese Bilanz 2010 für die katholische Kirche mit 11:1 desaströs aus.“ (Ebd., 19)

dass Konfessionslosigkeit häufig ein Schritt in Richtung von religiöser Indifferenz⁵¹ darstellt.⁵²

Die zuvor schon in der Milieustudie aufgezeigte Pluralisierung der religiösen Einstellung verstärkt sich durch die Verschiebung in den Zugehörigkeitsgewichten in Deutschland. Oder noch anders ausgedrückt: Die Zunahme der Konfessionslosen stellt „einen weiteren Aspekt wachsender Pluralität in Deutschland dar“.⁵³ Dieser zeigt sich unter anderem darin, dass nur noch ein mehr oder weniger großes Wissen bzw. großer Erfahrungsschatz in Sachen christlicher Religion vorhanden ist.

Es wird immer schwieriger, Lernende einzuladen, sich einmal zumindest ‚probeweise‘ auf Denkfiguren, Ausdrucksformen oder gar Zustimmung christlicher Gehalte einzulassen. Besonders deutlich wird dies in weiten Teilen Ostdeutschlands. Hier ist unter Schülerinnen und Schülern, die in zweiter oder dritter Generation konfessionslos aufwachsen, Religion einfach für den eigenen Lebensalltag nicht mehr von Bedeutung. Dies drückt sich in Formulierungen aus wie: „Gott existiert für mich nicht!“ oder: „Was habe ich davon zu wissen, ob es Gott gibt oder nicht? Dadurch ändert sich ja nichts!“

Auch in Westdeutschland gibt es zunehmend mehr junge Menschen, die mit religiösen Fragen und christlicher Praxis nicht mehr in Kontakt kommen oder gar stehen.⁵⁴ Sind es noch die Fragen unserer Zeit? So werden zum Beispiel die Fragen nach Gott und Kirche immer weniger gestellt und wenn sie gestellt werden, dann werden sie immer seltener in Verbindung von Neugier und Interesse vorgetragen, sondern öfters mit Ironie oder Polemik deklamiert. Die Frage nach Kirche und christlicher Religion – so möchte ich einmal herausfordernd formu-

⁵¹ Religiöse Indifferenz bezeichnet eine „Haltung der Unentschiedenheit und Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage und religiösen Fragen im Allgemeinen“ (Detlev POLLAK / Monika WOHLRAB-SAHR / Christel GÄRTNER, Einleitung, in: Christel GÄRTNER / Detlev POLLAK / Monika WOHLRAB-SAHR (Hg.), *Atheismus und religiöse Indifferenz*, Opladen 2013, 9-21.

⁵² Vgl. Anja GLADKIRCH / Gert PICKEL, *Politischer Atheismus – Der „neue“ Atheismus als Projekt oder Abbild empirischer Realität?*, in: Gert PICKEL / Oliver HIDALGO (Hg.), *Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Was bleibt von der Rückkehr des Religiösen*, Wiesbaden 2012, 137-164, hier 140-143.

⁵³ Gert PICKEL, *Konfessionslose – das ‚Residual‘ des Christentums* (s. Anm. 49), 17.

⁵⁴ „Die Kinder und Enkel derer, die seit Ende der 1960er Jahre in großer Zahl aus der Kirche austraten – im Falle der evangelischen Kirche inzwischen etwa fünf Millionen Menschen, im Falle der römisch-katholischen Kirche nochmals gut drei Millionen Menschen –, sind oftmals ihrerseits konfessionslos, kirchendistanziert, ohne Erfahrung mit christlicher Religion.“ (Monika JAKOBS / Bernd SCHRÖDER, *Ausdrucksformen des nicht-gegebenen Einverständnisses mit christlicher Religion und die Religionspädagogik*, in: *Theo-Web. Zeitschrift für Religionspädagogik* 12/1 [2013] 8-11, 8)

lieren – wird immer seltener gestellt, doch sie wird immer öfter, fast inflationär beantwortet. Aber was machen wir mit unseren Antworten auf nicht gestellte Fragen?

Viele junge Menschen scheinen ohne Glaube und Kirche zu leben – auch viele Gläubige und Kirchenmitglieder. Ist aus der Welt, in der wir leben, Gott verschwunden? Wahr bleibt, dass für viele Jugendliche eine Welt ohne Kirche denkbar, vielleicht sogar akzeptabel ist. „Ist eigentlich egal, an welchen Gott man glaubt“, sagt ein 15-jähriger Jugendlicher. Haben Schülerinnen und Schüler kein Interesse mehr an der Frage, ob es zum Beispiel Gott gibt oder nicht? Vielleicht liegt das aber auch daran, dass sie nicht verstehen können, worum es bei dieser Frage überhaupt gehen könnte.

4. Fazit: Religionsunterricht in der Vielfältigkeit der Milieus

Religion am Lernort Schule für alle kommunizierbar trotz unterschiedlicher Lebenswelten

Der schulische Religionsunterricht agiert innerhalb der Vielfältigkeit der dargestellten Milieus in einem besonderen Umfeld, und zwar in zweierlei Hinsicht: Zwar ist die Teilnahme am Religionsunterricht freigestellt, doch es ergibt sich aus der Logik der Schule, dass die Kompetenzen und Ziele, die dort angestrebt werden, für alle auch kommunizierbar sein müssen, auch wenn nicht alle von diesem Angebot Gebrauch machen. Zum anderen ist zu beachten, dass innerhalb der Klasse die verschiedenen Lebenswelten ganz unterschiedliche Weltzugänge mitbringen.

Lernort Schule als Wahrnehmungsschule für unterschiedliche Lebenswelten

Aus diesem Grund gilt es, die Wahrnehmungsperspektive zu weiten. Nicht nur im Blick auf die inhaltliche Dimension der zu besprechenden Themen, sondern auch und ausdrücklich im Blick auf diejenigen Lebenswelten, die untereinander keinen Kontakt pflegen. Der Lernort Schule wird in besonderer Weise zum Bindeglied unterschiedlicher Milieus.

Lernort Schule als Wahrnehmungsschule für Religion

Dabei ist die Ausgangslage aufseiten der Schülerinnen und Schüler sehr unterschiedlich. Neben allgemeinen Zielbestimmungen (z. B. Entwicklung von „Dialogkompetenz“) sollte inhaltlich hinsichtlich der jeweiligen Zielgruppe unterschieden werden. Eine weite Zielbestimmung ist hier von Nöten. Sinnfindung oder gar Sinn für den Sinn von Religion zu entwickeln, wäre für die Mehrheit

der Jugendlichen ein übergreifendes Anliegen. Besteht hier nicht die Gefahr, diejenigen zu vernachlässigen, die eine christliche Sozialisation erfahren haben? Umgekehrt gilt jedoch, dass ein hinsichtlich christlicher/katholischer Inhalte profilierter Religionsunterricht diejenigen von vornherein ausschließt, für die Religion und Glaube Fremdglaube und Fremdreigionen sind.

Lernort Schule als Wahrnehmungsschule für Kirchen und Religionen

Die von der Mehrheit der Jugendlichen oft gestellte Frage „Und was bringt mir das?“ ist in diesem Zusammenhang sehr ernst zu nehmen. Religiöse Bildung muss „etwas bringen“, sie muss deutlich machen, dass Religion bei den Sorgen und Ängsten der Jugendlichen stützen und Hilfe sein kann, dass die alltägliche Lebensführung und das Bedürfnis nach Sinnfindung von der Kirche mitgetragen wird, auch dann, wenn Menschen Religion nicht als ihre Weise der Welt- und Lebensdeutung übernehmen wollen.

Das hat auch zur Folge, dass sich Religionspädagogik nicht nur auf den Teil derer beschränken darf, die den Religionsunterricht besuchen, sondern auch diejenigen in den Blick zu nehmen hat, die dies nicht tun. Dies wiederum hat Auswirkungen im Hinblick auf die Schulkultur. Dort gilt es, Impulse für die Entwicklung von Schule insgesamt zu geben. Die bereits in der Darstellung der Milieus identifizierten Problemlagen stellen sich hier in verstärkter und spezifischer Weise.

Lernort Schule als theologischer Lern- und Entdeckungsraum (locus theologicus)

Um diesen Herausforderungen begegnen zu können, bedarf es nicht nur der fachlichen, sondern auch der fachübergreifenden und überfachlichen Kompetenzen.⁵⁵ Hier ist der Religionsunterricht herausgefordert, unterschiedliche Formen der Weltbegegnung und Welterfahrung zu ermöglichen. Angesichts der dargestellten vielfältigen Pluralität müssen Kinder und Jugendliche lernen, gedanklich ihnen oft weit entfernte Fragestellungen wahrzunehmen und mit diesen sinnvoll umzugehen. Deshalb brauchen sie entsprechendes (theologisches/

⁵⁵ Im Rückgriff auf Franz E. WEINERT, Leistungsmessung in Schulen, Weinheim ²2002, 27f., wird der Kompetenzbegriff ‚ganzheitlich‘ definiert und bildungstheoretisch verstanden. Im Anschluss an die Erkenntnisse von Ulrich HEMEL, Religionsunterricht, religiöse Kompetenz, kompetenzorientierte Lehrpläne. Oder: die Chance zum Gestalten eines persönlichen Lebensentwurfs, in: RpB 67 (2012) 17-30, werden pädagogische und theologische Überlegungen zur Lebenskompetenz aufgegriffen. Dazu zählen Wahrnehmungs-, Dialog-, Standpunkt- und Pluralitätskompetenz. Neben diesen allgemeinen pädagogischen und implizit theologischen Kompetenzen ermöglichen explizit biblische Handlungskompetenzen Menschen, Sprachfähigkeit angesichts der „Fragen des Lebens und Glaubens“ zu entwickeln.

religiöses) Wissen, das ihnen hilft, darin ihre eigenen Erfahrungen und Erwartungen wahrzunehmen und zu entdecken. Dies fordert den Unterricht heraus: Soll mein Unterricht einen Sinn haben, muss ich mit den Jugendlichen an den Punkt kommen, wo Fragestellung und Inhalt sie zur Auseinandersetzung provozieren. Das gilt dann für Schülerinnen und Schüler genauso wie für mich als Lehrer.

Wenn Schülerinnen und Schüler mit der theologischen Vielfalt in Kontakt kommen, lernen sie Gott im radikalen und leidenschaftlichen Fragen zu denken „und als Frage zu erfahren“.⁵⁶ Zugleich werden sie befähigt, ihr Verständnis von Welt zu weiten, ihre eigene Lebens- und Glaubensgeschichte zu reflektieren und in die abendländische Kultur hineinzuwachsen. So können sie entdecken, dass im Religionsunterricht die großen Fragen des Lebens thematisiert werden. Im kritischen Dialog mit den Inhalten des Religionsunterrichts können sie dialog-, kritik- und urteilsfähig gegenüber dem eigenen Gott und den (eigenen) Götzen werden. Sie können Kompetenzen gewinnen, welche die eigene Identität stärken, die den eigenen Glauben fördern⁵⁷ und die dem Fremden gegenüber ohne Ängstlichkeit und Vorurteilen begegnen. Ein solcher Religionsunterricht ist darauf angelegt, Menschen in das große Gespräch hineinzunehmen, das erinnerungsgeleitet fähig macht, die religiöse Wirklichkeit wahrzunehmen, zu verstehen und mit ihr umzugehen. Und darüber hinaus ermöglichen die im Religionsunterricht zu vermittelnden Kompetenzen, Anteil zu nehmen an dem, was Bildung allgemein heute auch sein muss, nämlich Leben-Können in einer pluralen Gesellschaft.⁵⁸

⁵⁶ Rainer OBERTHÜR, *Kinder fragen nach Leid und Gott. Lernen mit der Bibel im Religionsunterricht*, München 2006, 39.

⁵⁷ Hier soll nur noch angedeutet und kann aufgrund der Zielsetzung dieser Überlegungen nicht entfaltet werden, dass der konkrete Glaubens-Ausdruck in Liturgie und Frömmigkeit ohne biblische Kompetenzen nicht denkbar ist.

⁵⁸ Vgl. Burkard PORZELT, *Grundlinien biblischer Didaktik*, Bad Heilbrunn 2012, 12ff.

ANDREAS HEINZ

50 Jahre „Sacrosanctum Concilium“ – Rückblick und Ausblick*

Abstract: The liturgical reform ordered by Vatican II as written down in the constitution *Sacrosanctum Concilium* of 1963 is rooted in the Liturgical Movement. It was a necessary reform and an irreversible one. Its implementation, though, had positive and negative effects. In this respect in order to achieve the reform's actual aim of renewing the Christian lives of believers (SC 1) it is not sufficient to simply rely on superficial changes. What is needed is thorough liturgical education acquired and consolidated in a spiritual way.

Das erste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils ist im 50. Jahr nach seiner Verabschiedung Gegenstand vieler Vorträge und Veröffentlichungen.

„Es war ein großer Tag für das Zweite Vatikanische Konzil und für die Kirche überhaupt, als am 4. Dezember 1963 die Konstitution über die heilige Liturgie nahezu einstimmig verabschiedet wurde. Das Konzil hatte Entscheide von großer Tragweite getroffen, die in der Folgezeit das Erscheinungsbild der Kirche nicht unerheblich umgestaltet haben.“¹

Mit diesen Worten hat Joseph Kardinal Ratzinger den 40. Geburtstag von *Sacrosanctum Concilium* gewürdigt. Die Liturgiekonstitution ist mit der von ihr in Gang gesetzten Liturgiereform zweifellos „die sichtbarste Frucht“ des Konzils.² Ist sie auch eine gute Frucht?

50 Jahre danach gehen die Meinungen darüber auseinander. Auf dem Konzil selbst hätte die Zustimmung kaum größer sein können. Es gab nur vier Gegenstimmen. Danach folgte die umfassendste Liturgiereform, die die katholische Kirche je in ihrer nunmehr fast 2000-jährigen Geschichte erlebt hat. Sie ist vom Kirchenvolk erstaunlich reibungslos rezipiert worden. Das war bei den Ent-

* Es handelt sich bei dem folgenden Beitrag um eine geringfügig überarbeitete Gastvorlesung, die der Verfasser an der Katholischen Universität Eichstätt am 25.06.2013 gehalten hat.

¹ Joseph Kardinal RATZINGER, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie – Rückblick und Vorblick, in: DERS., *Theologie und Liturgie. Die sakramentale Begründung christlicher Existenz* (Gesammelte Schriften 11), hg. von Gerhard Ludwig MÜLLER in Verbindung mit dem Institut Papst Benedikt XVI., Regensburg: Rudolf VODERHOLZER / Christian SCHALLER / Gabriel WEITEN, Freiburg / Basel / Wien 2008, 695-711, 695 (Erstveröffentlichung: LJ 53 [2003], 209-221).

² So das Schlussdokument der Außerordentlichen Bischofssynode von 1985 (DEL 3, 5790); vgl. Editorial [Andreas Heinz], Die sichtbarste Frucht des Konzils, in: LJ 36 (1986), 1f.

scheidungen früherer Konzilien keineswegs immer der Fall. Aber sie ist auch ein Zeichen, dem widersprochen wird. Ihre Gegner machen eine Verlustrechnung auf. Den dramatischen Einbruch der Teilnehmerzahlen an der Sonntagsmesse kann niemand übersehen.³ Wenn allerdings die Liturgiereform dafür verantwortlich gemacht wird, ist dem entschieden zu widersprechen.⁴ Die Soziologen haben gezeigt, dass der Erosionsprozess, zumindest im städtischen Milieu, schon Jahre vor dem Konzil eingesetzt hat.⁵ Ich möchte mir nicht vorstellen, wo wir heute ständen, wenn es die Liturgiereform nicht gegeben hätte.

Doch in ihr sehen manche nach wie vor ein Übel. Während die Liturgische Bewegung, aus der Sacrosanctum Concilium erwachsen ist, heute ziemlich einhellig als eine Erfolgsgeschichte beurteilt wird, hat kürzlich ein der Vereinigung *Pro missa tridentina* nahe stehender Professor einer renommierten Theologischen Fakultät diese Vorgeschichte als eine „Verlustgeschichte“ beklagt.⁶ Ein Baum aber, der schon in der Wurzel vergiftet ist, kann keine guten Früchte bringen.

1. Die Vorgeschichte

Zum Rückblick auf die Liturgiekonstitution gehört der Blick auf diese Vorgeschichte. Kardinal Ratzinger, unser emeritierter Papst Benedikt XVI. (2005-2013), sagte in seinem eingangs bereits zitierten Trierer Vortrag:

„Die Väter waren sich bewusst, dass sie dabei [d. h. bei der Verabschiedung von SC] die Ernte einer langen Vorgeschichte einbrachten und die vielfältigen Strömungen, Erkenntnisse und Erfahrungen, die in der Liturgischen Bewegung gereift waren, zu einer ganzheitlichen Vision verschmolzen, die einen neuen Abschnitt in der Geschichte der Liturgie einleiten sollte.“⁷

³ 1960 nahmen 46,3 % der Katholiken in Deutschland regelmäßig an der Sonntagsmesse teil; 2011 waren es nur noch 12,3 %; vgl. Michael N. EBERTZ, *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt der Kirche*, Frankfurt a. M. 1998, 75; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, *Katholische Kirche in Deutschland. Zahlen und Fakten 2011/2012* (Arbeitshilfen 257), Bonn 2012, 10.

⁴ Vgl. Winfried HAUNERLAND, *Gottesdienst in der Moderne. Liturgische Bewegung und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: Stephan WAHLE / Helmut HOPING / Winfried HAUNERLAND (Hg.), *Römische Messe und Liturgie in der Moderne*, Freiburg / Basel / Wien 2013, 15-39, hier 34-37.

⁵ Vgl. EBERTZ, *Erosion* (s. Anm. 3).

⁶ Vgl. Andreas WOLLBOLD, *Die große Erleichterung. Warum die Liturgiereform so erfolgreich war*, in: *Dominus vobiscum. Glaube. Tradition. Kultur*, Nr. 6 (April 2013), 4-18, 11.

⁷ Vgl. RATZINGER, *40 Jahre* (s. Anm. 1), 695.

Dann charakterisierte er diese Vorgeschichte, wie auch das Konzil es schon getan hatte (SC 43), als „ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“, also als ein gottgewolltes „pneumatisches Ereignis“ im Leben der Kirche des 19. und 20. Jahrhunderts.⁸ Mit anderen Worten: Der Wurzelboden, aus dem die Liturgiekonstitution erwachsen ist, war gesund und war gesegnet. Die Pioniere der Liturgischen Bewegung, die zu ihrer Zeit innerkirchlich von nicht wenigen beargwöhnt, bisweilen offen angefeindet wurden, waren Werkzeuge des Heiligen Geistes. Angefangen von den Erneuerern des benediktinischen Mönchtums in Frankreich unter Führung von Abt Dom Prosper Guéranger in Solesmes,⁹ den Mönchen von Keizersberg in Löwen, Maredsous und Chevetogne in Belgien, von Beuron und Maria Laach in Deutschland. Dort hat man zuerst die Schönheit der lateinischen römischen Liturgie und des Gregorianischen Chorals wiederentdeckt und kultiviert.

Das hat gebildete Laien angezogen. An der Schwelle des Ersten Weltkriegs (1913) sind beispielsweise der spätere französische Außenminister Robert Schuman und der spätere deutsche Reichskanzler Heinrich Brüning nach Maria Laach gegangen, um dort die Karwoche mitzufeiern.¹⁰ Dann brach sich mehr und mehr die Erkenntnis Bahn: Der Gottesdienst der Kirche ist keine Oase und kein Reservat nur für Mönche und Akademiker, die Latein verstehen. Er ist seiner Natur nach Volk-Gottes-Liturgie.

Darauf hatte schon der später heiliggesprochene Papst Pius X. (1903-1914) gleich zu Beginn seines Pontifikats den Finger gelegt. 1903 erschien sein *Motu proprio* über die Kirchenmusik „*Tra le sollecitudini*“. Darin stehen manche Dinge, die uns heute gar nicht mehr gefallen, etwa, dass Frauen im Kirchenchor nicht mitsingen dürfen. Aber in diesem päpstlichen Dokument steht auch eine Losung, die bald eine ungeahnte Dynamik entfalten sollte. Prälat Johannes Wagner, der frühere Leiter des deutschen Liturgischen Instituts in Trier (1954-1975), hat sie „das Samenwort“ der Liturgischen Bewegung genannt.¹¹ Die Losung heißt: „*Participatio actiosa – Tätige Teilnahme!*“ Pius X. sagte sinngemäß: Die Gläubigen sollen nicht länger als stumme Zuschauer den liturgischen Feiern beiwohnen. Sie sollen als getaufte Glieder am Leib Christi die Liturgie der Kir-

⁸ Vgl. ebd.

⁹ Vgl. Cuthbert JOHNSON, Prosper Guéranger. 1805-1875. A Liturgical Theologian. An Introduction to His Liturgical Writings and Work (StAns 89; ALit 9), Rome 1984.

¹⁰ Daran erinnert hat kürzlich Klaus Peter DANNECKER, Ostern vor 100 Jahren in Maria Laach, in: Gottesdienst 47 (2013), 62.

¹¹ Vgl. Johannes WAGNER, Fünfzig Jahre Liturgische Bewegung, in: Alfons KIRCHGÄSSNER (Hg.), Unser Gottesdienst, Freiburg / Basel / Wien 1960, XI.

che bewusst und tätig mitfeiern. Das Stichwort „Tätige Teilnahme“ ist das Schlüsselwort der Liturgiereform des Konzils geworden.¹²

Einer der großen Vorkämpfer der Liturgischen Bewegung war der 1960 verstorbene belgische Benediktiner Lambert Beauduin.¹³ Auf dem belgischen Katholikentag in Mecheln 1909 griff er das Papstwort auf und formte daraus den zündenden Appell: „Il faudrait démocratiser la liturgie – die Liturgie muss demokratisiert werden!“¹⁴ Mit anderen Worten: Der Gottesdienst darf nicht länger etwas sein, was hoch über den Köpfen der Gläubigen schwebt. Die Türen zur Liturgie müssen für alle aufgetan werden.

Man hat das zuerst mit Übersetzungen versucht. In dem zum Museum umgestalteten Geburtshaus von Papst Benedikt XVI. ist der Wunschzettel ausgestellt, den der damals siebenjährige Joseph Ratzinger vor Weihnachten 1934 dem Christkind geschrieben hat.¹⁵ Was hat der Kleine sich gewünscht? Kein Spielzeug und keine Süßigkeiten, sondern einen „Schott“, ein lateinisch-deutsches Volksmessbuch. Mit dem „Schott“ in der Hand konnte man mitlesen, was der Priester am Altar lateinisch las oder sang. In der Gemeinschaftsmesse haben wir das Gloria, das Credo und Vaterunser auch schon zusammen auf Deutsch gesprochen oder in der „Betsingmesse“ deutsche Messlieder gesungen. Aber der Priester hat während der ganzen Messe außer der Predigt kein einziges deutsches Wort in den Mund genommen. Beides lief auf zwei Gleisen nebeneinander. Der Ruf nach einem echten Zusammenwirken von Priester und Gemeinde wurde immer lauter.

Hier wären jetzt viele Namen zu nennen: Romano Guardini¹⁶ und die katholischen Jugendverbände, der Augustinerchorherr Pius Parsch mit seinem Volksliturgischen Apostolat,¹⁷ Heinrich Kahlefeld und die Pilotpfarrei der Oratoria-

¹² Vgl. zuletzt HAUNERLAND, Gottesdienst (s. Anm. 4), 28-31, 28. Anm. 1, mit weiterführenden Literaturhinweisen.

¹³ Vgl. Jacques MORTIAU / Raymond LOONBEEK, Dom Lambert Beauduin. Visionnaire et précurseur (1873-1960). Un moine au cœur libre, Paris 2005.

¹⁴ Vgl. Balthasar FISCHER, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909, in: LJ 9 (1959), 203-219.

¹⁵ Bischof Rudolf Voderholzer von Regensburg hat in seinem Vortrag auf dem Eucharistischen Kongress in Köln auf dieses Exponat hingewiesen. Vgl. Clemens MANN, Kirche ist Volk Gottes vom Leib Christi her, in: Die Tagespost vom 13. Juni 2013, 7.

¹⁶ Vgl. Gunda BRÜSKE, Romano Guardini (1885-1968), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, 2 Bde (LQF 98), 418-431.

¹⁷ Vgl. Rudolf PACIK, Pius Parsch (1884-1954), in: KRANEMANN / RASCHZOK (Hg.), Gottesdienst (s. Anm. 16), 886-900.

ner in Leipzig-Lindenau,¹⁸ die Benediktiner von Maria Laach, für die nicht nur Odo Casel mit seiner Mysterientheologie¹⁹ steht, sondern auch die dort seit den 1920er-Jahren aufgekommene Praxis der „Krypta-Messe“ an einem Altar „versus populum“ im Kreis einer lebendigen Fei ergemeinschaft.²⁰

Die ersten Früchte der Liturgischen Bewegung reiften weltweit schon vor dem Konzil. Papst Pius XII. (1939-1958) hat uns die Osternacht wiedergegeben.²¹ Deutschland bekam 1950 ein neues Buch für die Feier der Taufe, der Trauung, der Kranken- und Sterbebegleitung und des Begräbnisses: das deutsche „Einheitsrituale“. Darin gibt es schon viel Deutsch.²² Aber in der Messe blieb es bei der Zweigleisigkeit von lateinischer Priestermesse und volkssprachlicher Messbegleitung. Dabei konnte es auf Dauer nicht bleiben. Das Konzil brachte den Durchbruch.

2. Früchte der Liturgiereform

Wenn wir nach den Früchten fragen, die das Konzil ernten konnte, wäre vieles zu nennen. Es sind in der Mehrzahl Dinge, die sehr lange tabu waren und noch auf dem Konzil kontrovers diskutiert wurden, die uns aber mittlerweile ganz selbstverständlich geworden sind, etwa die Kelchkommunion für Laien,²³ anstelle der früher obligatorischen Einzelzelebration die eucharistische Konzelebration,²⁴ der mehrstufige Erwachsenenkatechumenat,²⁵ die Wiedereinsetzung der Eltern in ihr Amt bei der Taufe ihrer Kinder²⁶ und vieles mehr.

¹⁸ Vgl. Andreas POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Erfurter Theologische Studien 81), Leipzig 2001.

¹⁹ Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, Odo Casel OSB (1886-1948), in: KRANEMANN / RASCHZOK (Hg.), Gottesdienst (s. Anm. 16), 236-241.

²⁰ Martin CONRAD, Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte, in: ALW 41 (1999), 1-40.

²¹ Vgl. Andreas HEINZ, Liturgiereform vor dem Konzil. Die Bedeutung Pius XII. (1939-1958) für die gottesdienstliche Erneuerung, in: DERS., Lebendiges Erbe. Beiträge zur abendländischen Liturgie- und Frömmigkeitsgeschichte (PiLiS 21), Tübingen 2010, 281-314.

²² Vgl. Andreas HEINZ, Die Feier der Sakramente in der Sprache des Volkes. Zur Rituale-reform vor dem Vaticanum II., in: Trierer Theologische Zeitschrift 102 (1993), 258-271.

²³ Vgl. Hans Bernhard MEYER, Eucharistie, Geschichte, Theologie, Pastoral. Mit einem Beitrag von Irmgard PAHL (GdK 4), Regensburg 1989, 499f.; ebd. Anm. 22 die einschlägigen Dokumente.

²⁴ Vgl. ebd., 486-497.

²⁵ Vgl. Balthasar FISCHER, Die neuen römischen Riten der Erwachsenen- und Kindertaufe (1971), in: DERS., Redemptionis mysterium. Studien zur Osterfeier und zur christlichen Initiation, hg. von Albert GERHARDS und Andreas HEINZ, Paderborn u. a. 1992, 201-209 (Erstveröffentlichung 1971); ebd. weitere Beiträge zu dieser Thematik; Andreas HEINZ, La

Ich möchte hier nur zwei besonders zentrale Reformmaßnahmen herausgreifen: zuerst das Leitmotiv von der „vollen, bewussten, tätigen“ und „gemeinschaftlichen Teilnahme“ des Volkes am Gottesdienst der Kirche (vgl. SC 14; 21). Das Konzil hat klargestellt: Liturgie ist nicht allein Priestersache. Sie ist eine gemeinschaftliche Feier des ganzen hierarchisch gegliederten Volkes Gottes. Deshalb heißt es in der Liturgiekonstitution (SC 28): „Bei den liturgischen Feiern soll jeder [...] in der Ausübung seiner Aufgabe nur das und all das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt.“ Wenn der Priester die Gläubigen grüßt, dann sollen diejenigen, denen der Gruß gilt, auch selbst antworten, nicht etwa stellvertretend für sie die Messdiener oder der Chor. Dieses Zusammenwirken von Priester und Gemeinde ist in unserer heutigen Gottesdienstpraxis eine Selbstverständlichkeit geworden. Vor dem Konzil war es das nicht. In der Beschreibung der Messe, wie sie im „alten“ Messbuch steht, wird das Volk mit keiner Silbe erwähnt. Das Konzil hat dagegen verlangt, dass in den revidierten Liturgiebüchern immer auch der Anteil der Gläubigen verzeichnet werden muss (SC 31). Aus Zuschauern sind Teilnehmer geworden. War es etwa in Ordnung, dass nach dem früheren Ritus bei der Kindertaufe von den Eltern überhaupt keine Notiz genommen wurde? Das ist jetzt anders (SC 67).

Der Grundsatz, dass die ganze Versammlung der Gläubigen Trägerin des Gottesdienstes ist, ergibt sich aus der neu bedachten Wahrheit, dass wir alle die Kirche sind. Die Getauften und Gefirmten sind das Volk Gottes und der Leib Christi. Da soll jedes Glied sich einbringen zum Lob Gottes und zur gegenseitigen Auferbauung. Der Dienst des geweihten Priesters ist unersetzbar. Aber neben seinem sakramentalen Dienst gibt es andere Dienste und Charismen. Das Konzil hat den Ständigen Diakonat wiederbelebt (LG 29). Der Dienst der Ministranten und des Kirchenchores wird als ein wirklich liturgischer Dienst gewürdigt (SC 29). Der Lektoren- und Kantorendienst ist wiedergekehrt. Nach dem Konzil sind Kommunionhelferinnen und -helfer hinzugekommen. Es hat den von der Liturgischen Bewegung vorbereiteten Aufbruch hin zu einer Volk-Gottes-Liturgie gegeben mit einer Vielzahl von Laiendiensten und einer aktiven Beteiligung aller Gläubigen.

célébration de l'incorporation dans l'église après Vatican II. Un exemple d'une nouvelle orientation à partir de la tradition, in: Tradition et renouvellement en théologie. Actes du Colloque organisé à Metz avec la collaboration de la Faculté de Théologie de Trèves (21 et 22 octobre 1988), publiés par G. REMY, Metz 1990, 127-145.

²⁶ Vgl. Balthasar FISCHER, Die Intentionen bei der Reform des Erwachsenen- und Kindertaufritus (1971), in: DERS., *Redemptionis* (s. Anm. 25), 210-219.

Tätige Teilnahme bedeutet aber nicht, dass alle ständig etwas tun müssen. Tätige Teilnahme heißt nicht ständige Betriebsamkeit oder ruheloser Aktionismus. Eine meditative Atmosphäre soll auch die erneuerte Liturgie prägen. In ihr behält das „heilige Schweigen“ einen wichtigen Platz (SC 30). Kardinal Kasper hat dazu bemerkt:²⁷

„Die aktive Teilnahme geschieht nicht nur im gemeinsamen Beten, Singen und Antworten, im gemeinsamen Stehen, Knien und Sitzen; sie geschieht vor allem durch den aktiven inneren Vollzug des eucharistischen Geschehens. Dazu gehören Sammlung, Stille, Schweigen, Hören und Schauen.“

Diese religiösen Grundvollzüge sollten „um des fruchtbaren Mitvollzugs willen“ gerade heute in einer „lauten, geschäftigen und hastigen Welt [...] bewusst geübt und wenn notwendig neu eingeübt werden“.

Eine weitere kostbare Frucht der liturgischen Erneuerung ist die Aufwertung der Bibel. In Artikel 24 der Liturgiekonstitution heißt es lapidar: „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift.“²⁸ Parallel zur Liturgischen Bewegung gab es in den Jahrzehnten vor dem Konzil eine lebendige Bibelbewegung. Sie war im protestantischen Milieu entstanden und wurde deshalb von katholischer Seite lange Zeit reserviert und skeptisch betrachtet. Ihr Hauptanliegen war es, die Kenntnis der Bibel unter den Gläubigen zu verbreiten, die Heilige Schrift gründlicher zu studieren und für das christliche Leben fruchtbar zu machen. Der bedeutende Pionier der Liturgischen Bewegung in Österreich, Pius Parsch, hat die biblische und liturgische Bewegung von Anfang an zusammen gesehen und zusammengebracht. Er hat schon 1926 die bis heute bestehende Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ gegründet.²⁹ Nicht nur ihm war die Aufwertung der Heiligen Schrift im katholischen Gottesdienst ein erstrangiges Anliegen. Den Durchbruch brachte auch hier das Konzil.

Kurz vor seinem Tod wurde der bekannte frühere Erzbischof von Mailand, Kardinal Martini, von einem Journalisten gefragt: „Herr Kardinal, was ist in Ihren Augen das Wichtigste, was das Konzil gebracht hat?“ Kardinal Martini antwortete: „Das Zweite Vatikanische Konzil hat den katholischen Christen die Bibel wieder in die Hand gegeben.“³⁰

²⁷ Vgl. Walter KASPER, *Die Liturgie der Kirche*, Freiburg / Basel / Wien 2010, 67.

²⁸ Vgl. Jürgen BÄRSCH, „Von größtem Gewicht für die Liturgiefeier ist die Heilige Schrift“ (SC 24). Zur Bedeutung der Bibel im Kontext des Gottesdienstes, in: *Liturgisches Jahrbuch* 53 (2003), 222-241; Stephan WAHLE, *Von der Vormesse zur Liturgie des Wortes*, in: WAHLE / HOPING / HAUNERLAND, *Messe* (s. Anm. 4), 346-377.

²⁹ Vgl. Th. A. VISMANS, *Art. Bibel und Liturgie*, in: *Liturgisch woordenboek*, 261f.

³⁰ Interview mit Maria [sic] Kardinal MARTINI, „Der Papst und die Bischöfe müssen umkehren“, in: *Christ und Welt*, Ausgabe 27/2012.

Ein Katholik kannte früher in der Regel aus der Bibel nur das, was in der Schulbibel stand und was in der Sonntagsmesse vorkam. Dort versperrte allerdings das Latein vielen den Zugang. Es war zudem nur eine sehr schmale Auswahl von Schrifttexten, die als Epistel und als Evangelium Jahr für Jahr am gleichen Sonn- und Feiertag wiederkehrte. Eine so bewegende Geschichte wie das Gleichnis vom verlorenen Sohn kam in der alten Perikopenordnung nicht vor. Ein Katholik, der regelmäßig die Sonntagsmesse besuchte, hat nie etwas aus dem Alten Testament gehört. Dabei macht das Alte Testament mehr als drei Viertel der Bibel aus. Für Jesus und die Apostel war die Heilige Schrift das Alte Testament. Das Neue gab es ja noch nicht.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat wie kein Konzil vor ihm die Bedeutung der Bibel gewürdigt. In der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“ werden die Gläubigen aufgefordert, häufiger die Bibel in die Hand zu nehmen, mehr „Bibelchristen“ zu werden (DV 21-26). Das Konzil hat sich das Wort des Kirchenlehrers Hieronymus zu eigen gemacht, der gesagt hat: „Die Heilige Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen.“ (DV 25)

Es wäre jetzt manches zu sagen über die Ausweitung der Schriftlesung (SC 35,1; 92a) und die Neuverteilung der Psalmen in der Tagzeitenliturgie, also im Chor- und Breviergebet (SC 91) der Ordensleute, Priester und Diakone, über die Einrichtung des Ambo, eines festen und würdigen Ortes für die Verkündigung des Wortes Gottes,³¹ über die Auslegung und Aktualisierung der Schriftlesungen in der vom Konzil als obligatorisch erklärten sonn- und feiertäglichen Predigt (SC 52), über die glückliche Wiederherstellung des Wortgottesdienstes als des ersten Hauptteils der Messe,³² über die erneuerten Feiern der Sakramente und Sakramentalien, die ausnahmslos Wort-Gottes-Verkündigung vorsehen. Schauen wir hier nur auf die Messe.

3. Aufwertung der Heiligen Schrift in der Messfeier

Die Liturgiekonstitution sagt (SC 51): In der Messe soll den Gläubigen die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden. Innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren sollen die wichtigsten Teile der ganzen Bibel zu hören sein.

³¹ Vgl. Klaus Peter DANNECKER, *Der Ambo. Überlegungen zur Entwicklung, Gestalt und Bedeutung*, in: *Heiliger Dienst* 65 (2011), 90-104; Jürgen BÄRSCH, *Am Tisch des Gotteswortes. Zum Ort der Verkündigung des Wortes Gottes im katholischen Gottesdienst*, in: Ludwig MÖDL (Hg.), *Jahrbuch des Vereins für christliche Kunst in München* 26 (2013), 18-37.

³² Vgl. WAHLE, *Liturgie des Wortes* (s. Anm. 28).

Das hat uns 1969 eine neue Leseordnung gebracht.³³ Seitdem gibt es anstelle des früheren schmalen Einjahreszyklus an Sonn- und Feiertagen drei Lesejahre. Im Lesejahr A werden uns Abschnitte aus dem Matthäus-Evangelium verkündigt, im Lesejahr B aus Markus und im Lesejahr C aus Lukas. Aus dem Johannes-Evangelium wird vornehmlich in der Weihnachts- und Osterzeit gelesen. Bei den Lesungen ist die Auswahl ebenfalls reicher geworden, weil der Stoff der Apostelgeschichte, der Offenbarung und der Apostelbriefe nunmehr auf drei Jahre verteilt wurde. Manch einer staunt, was alles in der Bibel steht.

Was ist mit dem Alten Testament? Unsere jetzige Ordnung kennt an Sonn- und Feiertagen grundsätzlich zwei Lesungen vor dem Evangelium. Außerhalb der Osterzeit ist die erste immer eine Lesung aus dem Alten Testament. In Rom und in den meisten Ländern weltweit werden beide Lesungen auch regelmäßig gelesen. Im deutschen Sprachgebiet haben wir eine Sonderregelung. Wir dürfen uns auf eine Lesung beschränken, und die kann dann aus den beiden angebotenen frei ausgewählt werden. Die alttestamentliche Lesung verdient bei der Auswahl den Vorzug, weil sie thematisch auf das Evangelium abgestimmt ist, was bei der zweiten Lesung nicht der Fall ist.

Diese Wende zur Bibel ist für den Dialog mit den evangelischen Christen hochbedeutsam.³⁴ Sie ist aber auch für unsere Kirche ein heilsamer Impuls zur Erneuerung des christlichen Lebens. Denn das war und bleibt das erste Ziel aller Konzilsbeschlüsse. Gleich im ersten Satz der Liturgiekonstitution heißt es, Ziel aller Reformbemühungen sei es, „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1).

Ich stand am Eröffnungstag des Konzils, am 11. Oktober 1962, als die lange Prozession der über 2000 Bischöfe aus aller Welt in den Petersdom einzog, als junger Theologiestudent auf dem Petersplatz. Am Ende der Bischofsprozession kam der Papst. Es war der gute Papa Giovanni. Er wurde auf der Sedia gestatoria getragen und war umgeben von dem damals noch ganz selbstverständlichen triumphalistischen Pomp mit Ehrengarden, Wedeln aus Straußenfedern und einem Baldachin, der größer war als jeder Fronleichnamshimmel. Ich dachte damals bei mir im Stillen: „So kann es nicht weitergehen!“

³³ Vgl. MEYER, Eucharistie (s. Anm. 23), 336f.

³⁴ Kurt Kardinal KOCH hatte in seinem Eröffnungsreferat bei der Tagung der Römischen Görres-Gesellschaft zum Thema „Operation am lebendigen Objekt. Roms Liturgiereformen von Trient bis zum Vatikanum II“ hauptsächlich den Dialog mit der Orthodoxie im Blick und hat deshalb die „Wende zur Bibel“ nicht besonders hervorgehoben. Vgl. DERS., Roms Liturgiereformen in ökumenischer Perspektive, in: Osservatore Romano (dt.) vom 25. Januar 2013, 6f. und vom 25. Januar, 11f.

In der Hoffnungs- und Aufbruchstimmung jener Tage war in vielen die Sehnsucht lebendig nach einer einfachen, bescheidenen, dienenden Kirche, einer Kirche, die sich eindeutiger am Evangelium orientiert. Reform in der Kirche heißt ja nicht: Öfters mal was Neues!, sondern Rückbesinnung auf den Geist des Anfangs, neue Verankerung im Wurzelboden des Evangeliums, Rückkehr zu den klaren Quellen der Heiligen Schrift. Als Franz von Assisi daran ging, die Kirche seiner Zeit zu reformieren, wollte er seinen Ordensbrüdern als Ordensregel zuerst nur ein paar Kernsätze aus dem Evangelium geben. Die Losung der Erneuerungsbewegung seiner Zeit hieß: „Arm dem armen Jesus folgen!“³⁵ Papst Paul VI. (1963-1978) hat im Sinn der Konzilsoption für eine arme Kirche ein starkes Zeichen gesetzt: In Gegenwart der Konzilsväter stellte er die ihm von den Mailänder Katholiken geschenkte Tiara auf den Altar des Petersdoms mit den Worten: „Für die Armen der Welt.“

Das Konzil hat nicht nur die Schatzkammer der Bibel weit geöffnet. Es hat auch dafür gesorgt, dass das Wort Gottes in einer verständlichen Sprache verkündigt wird. Das ist für die meisten der auffälligste Unterschied zur „alten“ Messe. Die Volkssprache ist Liturgiesprache geworden. Die landläufige Meinung, das Konzil habe das Latein abgeschafft, ist allerdings falsch. Die erneuerte Liturgie kann man auch auf Latein feiern. Die Erstausgaben aller neuen Liturgiebücher erscheinen in lateinischer Sprache. Wir finden im neuen „Gotteslob“, das in den meisten deutschsprachigen Diözesen am 1. Advent 2013 eingeführt wurde, Gregorianische Chormessen und mehrere lateinische Gesänge, sogar mehr als im bisherigen Gesangbuch.

Das Konzil selbst war hinsichtlich der Zulassung der Volkssprache in der Messe noch erstaunlich zurückhaltend. Es bestimmte sogar (SC 36 § 1): „Der Gebrauch der lateinischen Sprache soll in den lateinischen Riten [...] erhalten bleiben [...].“ Doch bei der Verkündigung des Wortes Gottes hat es die Volkssprache regelrecht vorgeschrieben (SC 54). Dass die Entwicklung hin zur durchgehend volkssprachlichen Messfeier, selbst im Bereich des Kanons, nach dem Konzil so rasch vor sich ging, war eine nicht aufzuhaltende Konsequenz aus dem Prinzip der „*participatio actuosa*“. Papst Paul VI. hat diese Entwicklung nicht nur geduldet, sondern gefördert. Es geschah dies im Sinn einer organischen Weiterentwicklung der in der Liturgiekonstitution selbst enthaltenen Ansätze. Wenn dort etwa gesagt wird, die Muttersprache könne in allen Teilen (der Messe), „die dem Volk zukommen (in partibus, quae ad populum spectant)“, zugelassen werden (SC 54), wer will da noch Grenzen ziehen? Ist nicht auch das

³⁵ Vgl. H. GRUNDMANN, Religiöse Bewegungen im Mittelalter, Darmstadt 1961, 12-69.

Hochgebet ein Teil der Messe, der wahrhaftig das Volk angeht? Schließlich soll es ja am Ende sein „Amen“ dazu sagen.

4. Schattenseiten und Fehlentwicklungen

Das an sich gesunde Prinzip der „tätigen Teilnahme“ aller hat nach dem Konzil schnell eine Eigendynamik entwickelt, die von der zuständigen kirchlichen Autorität (vgl. SC 22) nur mehr schwer zu steuern war. Die auffälligsten Änderungen in unserer Gottesdienstpraxis sind keine Konzilsbeschlüsse. Von der Handkommunion oder vom stehenden Kommunionempfang steht nichts in der Liturgiekonstitution. Alle Welt meint, das Konzil habe vorgeschrieben, dass der Priester die Messe mit dem Gesicht zum Volk hin feiert. Wer das nicht tat, galt als „Traditionalist“. Von der „celebratio versus populum“ steht aber keine Silbe in den Konzilsdokumenten. Dass der aufgewertete und in der Volkssprache gefeierte Wortgottesdienst vom Ambo aus zum Volk hin gefeiert wird, ist ganz im Sinn des Konzils. Aber beim eucharistischen Teil der Messe muss das nicht so sein. Da ist es nach wie vor erlaubt und bleibt auch sinnvoll, dass der Priester vor dem Altar steht und gleichsam an der Spitze der Gemeinde und mit den Gläubigen zusammen sich Gott zuwendet, den er im Gebet anspricht. Die Gebete der Messe richten sich nicht an die Gemeinde, sondern an den Vater im Himmel oder an Jesus Christus. Das Konzil sieht den Priester „in der Rolle Christi an der Spitze der Gemeinde“ stehen, wenn er „im Namen des ganzen heiligen Volkes“ zu Gott betet (SC 33). Dass gleichsam über Nacht fast überall die Altäre umgedreht wurden und selbst in kleinsten Kirchen und engsten Kapellen so genannte „Volksaltäre“ aufgestellt wurden, war keine Anordnung des Konzils. Eine friedliche Koexistenz beider Gebetsrichtungen, wie sie Papst Benedikt XVI. vorschwebte,³⁶ wäre für unsere Messfrömmigkeit vielleicht gesünder.³⁷

³⁶ Vgl. Uwe Michael LANG, Papst Benedikt XVI. und die Reform der Liturgie, in: WAHLE / HOPING / HAUNERLAND, Messe (s. Anm. 4), 178-198, 195f. Nach der Lektüre meines Aufsatzes „Ars celebrandi. Überlegungen zur Kunst, die Liturgie der Kirche zu feiern“ (Erstveröffentlichung: Questions liturgique 83 [2002], 107-126; Nachdruck: A. HEINZ, Lebendiges Erbe, Tübingen 2010, 369-385) schrieb mir der damalige Präfekt der Glaubenskongregation: „Herzlich möchte ich Ihnen auch danken für Ihren Artikel über ‚Ars celebrandi‘, den ich mit großer Freude gelesen habe. In allem Wesentlichen stimme ich Ihnen zu; über Details der besten praktischen Verwirklichung wird man immer auch diskutieren können. Besonders habe ich mich gefreut, dass Sie die Tür dafür öffnen, die gleiche Richtung von Priester und Volk beim Gebet als angemessenen Weg verstehen zu lernen.“ Original im Besitz des Verfassers; gedruckt in: A. HEINZ, Aus dem Vatikan ins Kylltal. Briefe von Joseph Card. Ratzinger, dem heutigen Papst Benedikt XVI., in: Heimatkalender 2012 Eifelkreis Bitburg-Prüm, 52-55, 54.

Die faktische Monopolisierung der ganzen Feier zur Gemeinde hin lässt viele nämlich die heilige Messe nur mehr als ein gemeinschaftliches Mahl erleben. Wer weiß noch, dass in der Messe das Kreuzesopfer Christi vergegenwärtigt wird? Das wussten unsere Eltern und Großeltern vor der Liturgiereform vielleicht besser als viele Katholiken 50 Jahre nach Sacrosanctum Concilium. Wenn aber die Messe einseitig als unsere Mahlfeier verstanden wird, dann fühlt man sich auch mehr oder weniger frei, sie auch nach eigenem Geschmack beziehungsweise nach den Ideen des Vorbereitungsteams oder den Erwartungen der Teilnehmenden zu gestalten. In der heißen Phase der Liturgiereform war es an der Tagesordnung, dass man die alten Gebete des Messbuchs beiseite ließ und neue Texte bastelte. Anstelle der Lesung aus der Bibel durfte es auch eine Geschichte aus einem modernen Schriftsteller sein, in Studentengottesdiensten vielleicht sogar Marx anstatt Markus. In den selbstgestrickten Hochgebeten, die Ende der 1960er-Jahre in Holland aufkamen und in Deutschland schnell ihre Nachbeter fanden,³⁸ waren von einem ordentlich gebauten Eucharistiegebet oft nur mehr die Abendmahlsworte zu erkennen.

Die Bemerkung des Konzils, die Riten möchten „den Glanz edler Einfachheit an sich tragen“ (SC 34), wurde von manchen als Aufforderung zum Ausräumen der Kirchen missverstanden. Beim Festakt „50 Jahre Sacrosanctum Concilium“ in Köln beim Eucharistischen Kongress wurde Weihbischof Leo Schwarz, der frühere Leiter von Misereor, der zuvor als Seelsorger in Bolivien gearbeitet hatte und nach seiner Emeritierung als Weihbischof von Trier auch wieder dorthin zurückgekehrt ist, gefragt: „Wie haben die Indios in Bolivien die Liturgiereform aufgenommen?“ Weihbischof Schwarz sagte sinngemäß: Die meisten tieftraurig! Die Leute mussten zusehen, wie man ihre Heiligen aus den Kirchen geschafft hat. „Como leña – wie Brennholz“ hätten manche mit Tränen in den Augen gesagt.³⁹ Professor Balthasar Fischer, der bei der Genese der Liturgiekonstitution in Rom dabei war, notierte damals in seinem Konzilstagebuch: Es ist „schlimm“, wenn neuerdings Priester „ihre Dorfkirche auf den Kopf stellen, um nur ja den

³⁷ Vgl. dazu etwa Reinhard MESSNER, Einige Defizite in der Performance der Eucharistie, in: WAHLE / HOPING / HAUNERLAND (Hg.), Messe (s. Anm. 4), 305-345, bes. 320f.; Albert GERHARDS, Liturgischer Raum und Gebetsrichtung, in: Ebd., 221-242, bes. 237-242.

³⁸ Vgl. Jürgen BÄRSCH, Messbuchreform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, in: WAHLE / HOPING / HAUNERLAND (Hg.), Messe (s. Anm. 4), 143-177, bes. 149f. Anm. 20 u. 21.

³⁹ Das Gespräch fand im Rahmen des Festaktes „50 Jahre Sacrosanctum Concilium“ am 8. Juni 2013 im Maternus-Haus in Köln statt.

letzten Anforderungen der liturgischen Bewegung zu genügen“, aber keine Hausbesuche mehr machen.⁴⁰

Damit sind wir bei Fehlentwicklungen angelangt, die der authentischen Erneuerung der Liturgie geschadet und die Reform bei nicht wenigen in Misskredit gebracht haben. Es gab Eigenmächtigkeiten. Die Ehrfurcht vor dem Heiligen hat gelitten. Der Ruf nach einer Reform der Reform ist zu hören. Doch die vom Konzil gewollte und in Gang gesetzte Reform ist irreversibel. Aber wir müssen auch erkennen, dass 50 Jahre später das eigentliche Ziel der gottesdienstlichen Erneuerung noch nicht erreicht ist. Unsere Pfarreien sind keine blühenden Landschaften.⁴¹ Sind wir – dieser Frage muss man sich stellen – mit der Reform nicht zu sehr bei der Außenseite stehen geblieben? Haben wir die Liturgiekonstitution nicht zu selektiv gelesen? Sie bleibt aktuell. Papst Benedikt XVI. hat nicht ohne Grund im Jahr des Glaubens zu einer Relecture der Konzilsdokumente eingeladen und dazu aufgefordert, in ihrem Licht ehrlich Bilanz zu ziehen.

Das Konzil hat uns gottlob eine durchgehend verständliche Liturgie gebracht. Aber Verständlichkeit bedeutet nicht automatisch auch ein wirkliches Verstehen dessen, was etwa in der Eucharistiefeyer geschieht.⁴² Haben wir über allen berechtigten Bemühungen um das „Wie“ der Feiern, um die „Gottesdienstgestaltung“, nicht allzu oft übersehen, was gefeiert wird. Kardinal Ratzinger sagte in seinem Trierer Vortrag:

„Mir scheint, dass die meisten Probleme in der konkreten Ausführung der Liturgiereform damit zusammen hängen, dass der Ansatz des Konzils beim Pascha nicht genügend gegenwärtig gehalten wurde; man hat sich allzu sehr ans bloß Praktische gehalten und geriet damit in Gefahr, die Mitte aus dem Blick zu verlieren.“⁴³

⁴⁰ Zit. n. Andreas HEINZ, Das „Konzilstagebuch“ des Liturgiewissenschaftlers Balthasar Fischer († 2001). Eindrücke und Gedanken eines Zeitzeugen, in: Liturgisches Jahrbuch 62 (2012), 229-259, 257; zur Person vgl. DERS., Balthasar Fischer (1912-2001), in: KRANEMANN / RASCHZOK (Hg.), Gottesdienst (s. Anm. 16), 330-340.

⁴¹ Vgl. Andreas HEINZ, Liturgiewissenschaftliche Forschung und liturgisches Leben der Pfarreien, in: DERS., Lebendiges Erbe, Tübingen 2010, 315-322 (Erstveröffentlichung: Brüssel / Paris 2003).

⁴² Darauf hat Kardinal RATZINGER in seinem Trierer Vortrag nachdrücklich hingewiesen; vgl. DERS., 40 Jahre (s. Anm. 1), 706f.

⁴³ Ebd., 701.

5. Feier des Pascha-Mysteriums

Die Mitte unseres Gottesdienstes ist das Pascha-Mysterium Christi. Das ist das zweite Schlüsselwort der Liturgiekonstitution.⁴⁴ Dass das Pascha-Mysterium Christi so leicht übersehen wird, hängt wohl auch damit zusammen, dass es „Theologenjargon“ ist. Den Kennern der Mysterientheologie Odo Casels ist es zwar bestens vertraut, aber den meisten Messteilnehmern bleibt es ein unverständenes Fremdwort. Ohne dieses zweite Schlüsselwort der Liturgiekonstitution führt die Losung „participatio actuosa“ aber leicht auf Abwege. In der Mitte jedes Eucharistischen Hochgebets, wenn der Priester den Leib Christi und den Kelch erhebt, proklamiert die Gemeinde das Pascha-Mysterium: „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir, bis du kommst in Herrlichkeit!“ Das ist die Mitte. Das ist es, was wir eigentlich feiern. Unsere Erlösung durch die Lebenshingabe des Sohnes Gottes zum Heil der Welt, die „beata passio“ und die „gloriosa resurrectio“. Das ist der tiefste Grund unseres Gotteslobes, dass Gott das alles durch seinen Sohn für uns getan hat und nicht aufhört, uns im Heiligen Geist seine Versöhnung, seinen Frieden und sein Heil anzubieten und zuzuwenden. Das Gabengebet der Abendmahlsmesse des Gründonnerstag bringt es ins Wort: „Sooft wir die Gedächtnisfeier dieses Opfers begehen, vollzieht sich an uns das Werk der Erlösung.“ (SC 2) Im Mittelpunkt der christlichen Liturgie steht das Kreuz „mit seinem ganzen Ernst“:

„Ein banaler Optimismus, der das Leid und das Unrecht der Welt wegredet und Christentum auf Nettigkeit reduziert, hat mit der Liturgie des Kreuzes nichts zu tun. Die Erlösung hat Gott das Leiden seines Sohnes, seinen Tod, gekostet, und ihr Vollzug (ihr exercitium), das die Liturgie nach dem Konzilstext ist, kann nicht ohne die Reinigungen und Reifungen der Kreuzesnachfolge geschehen.“⁴⁵

Wer das bedenkt, wird aufhören, für „Karnevalsmessen“ zu schwärmen, auch wenn dabei die aktivste Teilnahme herrschen sollte.

6. Ausblick und bleibende Aufgaben

Es ist vieles anders gekommen, als es die Väter der Liturgiereform sich erhofft hatten. Was ist zu tun? Die „alte Liturgie“ wird uns nicht weiterbringen. Wo die so genannte „Tridentinische Messe“ angeboten wird, herrscht kein Massen-

⁴⁴ Vgl. Winfried HAUNERLAND, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: George AUGUSTIN / Kurt Kard. KOCH (Hg.), Liturgie als Mitte des christlichen Lebens, Freiburg / Basel / Wien 2012, 189-209; DERS., Gottesdienst (s. Anm. 4), 31-34 (Lit.).

⁴⁵ RATZINGER, 40 Jahre (s. Anm. 1), 701.

drang.⁴⁶ Es ist ein Irrweg, nur einer bestimmten historischen Gestalt der Liturgie „Überzeitlichkeit“ zu attestieren. Papst Johannes XXIII. (1958-1963) sagte: „Die Kirche ist kein Museum der Archäologie. Sie ist der alte Dorfbrunnen, der den Menschen von heute Wasser spendet, so wie er die Menschen der vergangenen Generationen getränkt hat.“⁴⁷ Die ängstliche Bewahrung des Alten ist keine Option für die Zukunft.

Genau so verkehrt ist es aber auch, einer permanenten Kreativität das Wort zu reden. Kardinal Kasper hat Recht, wenn er sagt:⁴⁸

„Man kann die Liturgie [...] nicht immer wieder neu erfinden und sich nach eigenem Geschmack zusammen basteln. Ich möchte, wenn ich an einem Gottesdienst teilnehme, nicht subjektiven Einfällen und Anmutungen des jeweiligen Zelebrierenden ausgesetzt sein. Ich empfinde das als eine Zumutung, denn ich komme ja, um die Liturgie der Kirche mitzufeiern. In der der Liturgie eigenen Objektivität drückt sich das Universale der katholischen Liturgie aus.“

Man möchte hinzufügen: Nur im Respekt vor der liturgischen Ordnung kann die Eucharistiefeier als Sakrament der Einheit und der Liebe (vgl. SC 26) in der weltumspannenden Kirche erfahren werden. Es ist für mich nicht bedeutungslos, wenn ich weiß: An diesem Sonntag höre ich in meiner Pfarrkirche das gleiche Evangelium wie meine katholischen Mitschwestern in Japan oder in Argentinien oder in Tansania.

Das Konzil hat Eigenmächtigkeiten vorbeugen wollen, als es bestimmte (SC 22 § 3): „Durchaus niemand, auch wenn er Priester wäre, darf nach eigenem Gutdünken in der Liturgie etwas hinzufügen, wegnehmen oder ändern.“ Als unsere Bischöfe 1974 das sorgfältig erarbeitete Deutsche Messbuch verabschiedeten,⁴⁹ bin ich nach der Sitzung in Salzburg, bei der ich Protokoll geführt habe, mit Prälat Wagner, dem Koordinator der Messbuchreform in Rom und im deutschen Sprachgebiet, im Zug nach Trier zurückgefahren. Als wir im Abteil waren, sagte er: „Jetzt haben wir ein gutes Messbuch. Aber sie werden sich doch nicht daran halten.“

Die jüngeren Priester halten sich wieder daran. Das ist gut so. Die Gläubigen sollen nicht gezwungen sein, ihr „Amen“ zu den manchmal ausgefallenen Einfällen des Zelebranten sagen zu müssen. Man hat zu Recht gesagt, das großzügige

⁴⁶ Das wird von ihren Befürwortern selbst eingeräumt; vgl. WOLLBOLD, Erleichterung (s. Anm. 6), 5f.

⁴⁷ Zit. n. dem „Konzilstagebuch“ von Balthasar FISCHER (s. Anm. 40), 242 Anm. 71.

⁴⁸ Zit. n. Helmut HOPING, Mein Leib für euch gegeben. Geschichte und Theologie der Eucharistie, Freiburg / Basel / Wien 2011, 400f.

⁴⁹ Vgl. BÄRSCH, Messbuchreform (s. Anm. 38), 156f.

Hinweggehen über liturgische Vorschriften ist eine neue Form des Klerikalismus.

Das erste Gebot einer gesunden Gottesdienstpraxis heißt deshalb, die authentische Liturgie der Kirche feiern. Glaubhaft feiern und nicht schulmeisterlich zerreden! Zwar ist der Gottesdienst für die meisten Christen die einzige Kontaktstelle zum Leben der Kirche. Das darf aber nicht dazu führen, den Gottesdienst zu einer Lehrstunde über christliches Verhalten zu verzwecken. Die Liturgie ist zwar nach einem oft zitierten Wort des Konzils „die Quelle“, aus der die Kirche all ihre Kraft schöpft (vgl. SC 10), aber nicht in einem oberflächlichen Sinn von Belehrung und Handlungsanweisung, sondern in einem tieferen Sinn, der den Blick auf das in der Liturgie vergegenwärtigte Pascha Christi lenkt. Der Kontakt mit dem Mysterium Christi ist die Energiequelle für das Christsein im Alltag. Aus Christusbegegnung soll Christusförmigkeit wachsen. Es gilt, sensibel zu werden für die Tiefendimension der liturgischen Feiern, in denen Christus mit seinem Heilswerk real gegenwärtig ist und als der ewige Hohepriester fortfährt, unserem Heil zu dienen.

Zu der stärker wahrzunehmenden Tiefendimension unseres Gottesdienstes gehört die pneumatische Komponente. Der christliche Osten hat der Westkirche seine Geistvergeessenheit vorgehalten. Das Konzil ist in die Schule des Ostens gegangen. Die Bischöfe der katholischen Ostkirchen waren auf dem Konzil zahlenmäßig eine winzige Minderheit im Meer ihrer lateinischen Amtsbrüder. Aber ihr Einfluss war enorm.⁵⁰ Die Intervention der orientalischen Bischöfe hat manches in Gang gebracht und vieles erleichtert. Ich darf hier nur an eine kleine, aber theologisch ungemein wichtige Ergänzung am Ende von Artikel 6 der Liturgiekonstitution erinnern. Im Text davor steht, dass die Kirche in Synergie mit und durch Christus dem Vater für das Heilswerk dankt. Die orientalischen Bischöfe haben erreicht, dass in letzter Minute vier Worte hinzugefügt wurden: „per virtutem Spiritus Sancti.“⁵¹ Die deutsche Übersetzung hat einen eigenen Satz daraus gemacht: „All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.“ Die Liturgie ist ein geistgewirktes Geschehen. Alle neuen Hochgebete weisen eine explizite Geist-Epiklese über die Gaben und die Mitfeiernden auf. Östlicher Einfluss steht auch im Hintergrund, wenn das Konzil die irdische Liturgie als

⁵⁰ Besonders die Interventionen des melkitischen Patriarchen Maximos IV. beeindruckten. Vgl. Lutfi LAHAM / Clemens CARL, Art. Maximos IV., in: Michael QUISINSKY und Peter WALTER (Hg.), Personenlexikon zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Freiburg / Basel / Wien 2012, 188-190 (Lit.).

⁵¹ Vgl. Emil Joseph LENGELING (Hg.), Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie. Lateinisch-deutscher Text mit einem Kommentar von E. J. LENGELING (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 1964, 18.

vorausnehmende Teilnahme an der himmlischen Liturgie feiert (SC 8). Die eschatologische Dimension der Messfeier wurde verstärkt, etwa durch die aus der syrischen Tradition übernommene Gemeindeakklamation nach dem Einsetzungsbericht mit dem Ausblick auf das Kommen des Herrn in Herrlichkeit.⁵²

Beim Gottesdienst sind wir nicht unter uns. Wir wurden von Gott zusammengerufen, um vor ihm zu stehen und ihm zu dienen (2. Hochgebet) und – das müsste zuerst genannt werden –, damit er uns und unserem Heil dient. Es wird heute oft über die Gottvergessenheit in unserer Gesellschaft geklagt.⁵³ Die Liturgie müsste die Menschen vor Gott bringen und sie zu Gott hin öffnen. Das sollte schon im Eröffnungsteil der Messe geschehen. Was sein eigentliches Ziel ist, sagt die neue Grundordnung des Römischen Messbuchs in ihrem Kommentar zum liturgischen Gruß am Anfang der Messe:⁵⁴ „Durch den Gruß zeigt der Priester der versammelten Gemeinschaft die Gegenwart des Herrn an.“ Und die Antwort des Volkes darauf lässt das Gegenwärtigsein des Mysteriums der Kirche aufscheinen. Liturgie ist keine Vereinsversammlung. Ihr Träger ist das heilige Volk Gottes, das sich um Christus, sein Haupt, sammelt. Ich brauche nicht auszuführen, wie durch ausufernde Begrüßungen, unangebrachte Bedankungen, durch Themenansagen und Gestaltungshinweise diese Intention nicht selten verdunkelt, ja durchkreuzt wird. Die Messe hat ihr Thema. Schon an der Schwelle der Feier müssten die Versammelten die Gottespräsenz ahnen. Der Geist der Anbetung müsste die Feier durchziehen und der Sinn für das Heilige dürfte nicht durch einen nachlässigen Umgang mit Texten und Riten gemindert werden.

Die allgemeine Wiederzulassung der „alten Liturgie“ sollte nach dem Willen des Gesetzgebers korrigierend auf unsere Gottesdienstpraxis wirken.⁵⁵ Die beiden Ausdrucksformen des einen römischen Ritus sollen sich – so das *Motu proprio* „*Summorum pontificum*“ – gegenseitig befruchten. Ein Nebeneinander beider Formen wird meines Erachtens aber kein Dauerzustand sein können. Hier ist jetzt nicht der Ort, auszuloten, wie eine künftige Konvergenz aussehen

⁵² Vgl. Andreas HEINZ, Anamnetische Gemeindeakklamation im Hochgebet, in: DERS. / Heinrich RENNINGS (Hg.), *Gratias agamus*. Studien zum Eucharistischen Hochgebet, Freiburg / Basel / Wien 1992, 129-147, bes. 138-140.

⁵³ Vgl. die Beiträge des anlässlich des 50-jährigen Bestehens des „Liturgischen Jahrbuchs“ am 1. und 2. März 2001 in Trier veranstalteten Kolloquiums zum Thema „Die Frage nach Gott und die Antwort der Liturgie“, in: *Liturgisches Jahrbuch* 51 (2001), 1-75.

⁵⁴ Vgl. Grundordnung des Römischen Messbuchs. Vorabpublikation zum Deutschen Messbuch (3. Auflage) (Arbeitshilfen 215), Bonn 2007, Nr. 50 (S. 40); Andreas HEINZ, *Ars celebrandi* (s. Anm. 36), 376f.

⁵⁵ Zu diesem Fragenkomplex vgl. HOPING, *Mein Leib* (s. Anm. 48), 350-359, bes. 358f.

könnte. Beim „usus antiquior“ wäre wohl als erste Korrekturmaßnahme die Übernahme des erneuerten Wortgottesdienstes fällig.

Wichtiger aber als rituelle Korrekturmaßnahmen bleibt die spirituelle Daueraufgabe: „das christliche Leben unter den Gläubigen mehr und mehr zu vertiefen“ (SC 1). Die beste Therapie, um dieses Ziel zu erreichen, heißt: mehr Mystagogie. Schon vor Jahren sagte Balthasar Fischer in einem Vortrag: Unsere Liturgiepastoral wird „beherrscht sein müssen von der Bemühung um die innere Aneignung des verständlich gewordenen Gottesdienstes, um das Anwachsen einer gottesdienstlichen Spiritualität.“⁵⁶ Er empfahl die häufigere Predigt über Texte und Teile der Messe, nicht nur über die biblischen Lesungen. Und dann wörtlich: „So paradox es klingen mag: je innerlicher der Gottesdienst ist, um so wirkmächtiger ist er im Leben; oder sagen wir es besser, um einen pietistischen Unterton auszuschließen: je mehr aus der Außenwelt Innenwelt geworden ist.“⁵⁷ Mit anderen Worten: Nicht in der äußeren Form, ob es sich um die erneuerte Liturgie oder den „usus antiquior“ handelt, liegt das Heil. Es gilt in jedem Fall, durch die äußere Schale zum inneren Kern zu gelangen. Dort fließt die Quelle, aus welcher der Kirche immer neu die Kraft für ihren Dienst zuströmt und wo die Gläubigen die Energien für ihr Christsein im Alltag empfangen.

⁵⁶ Zit. n. Andreas HEINZ, Balthasar Fischer (1912-2001). Professor der Liturgiewissenschaft im Dienst der Kirche und der Erneuerung ihres Gottesdienstes, in: Trierer Theologische Zeitschrift 120 (2011), 129-149, 148.

⁵⁷ Ebd., 149.

Der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888-1953) – ein Förderer liturgiewissenschaftlicher Forschung*

Abstract: Already while studying later Vicar General of Trier Heinrich von Meurers was aware of the value and importance of a liturgical renewal. When accepting directorial responsibility in the mid-1930s he was brave and farsighted enough to succeed in transforming his diocese into a centre of pastoral liturgy. Its initiatives were recognized far beyond the borders of the bishopric, aiming at harmonizing science and pastoral care as much as possible.

Wir schreiben das Jahr 1906, es ist Winter, reichlich Schnee liegt auf den Straßen. Eine Gruppe Jugendlicher nähert sich dem Marinestützpunkt Wilhelmshaven, darunter der 18-jährige Heinrich von Meurers,¹ Sohn eines ehemaligen preußischen Stabsarztes. Als die jungen Männer damit beginnen, einen kaiserlichen Wachsoldaten mit Schneebällen zu bewerfen, stockt den Passanten der Atem. Für den späteren Trierer Generalvikar bedeutete die Episode das vorläufige Ende seiner Schulkarriere.²

* Bei diesem Artikel handelt es sich um die Druckfassung der Lectio, die der Autor am 01.02.2014 in der Aula des Trierer Priesterseminars anlässlich seiner Promotionsfeier gehalten hat. Das Skript wurde geringfügig überarbeitet, der Vortragsstil dabei weitgehend beibehalten. Die vollständige Dissertation wird in den Trierer Theologischen Studien erscheinen.

¹ Heinrich von Meurers: *1888 Tönning/Eider (Schleswig-Holstein); Theologiestudium in Innsbruck und am Priesterseminar Trier; 1920 Priesterweihe in Trier; 1921 Promotion in Innsbruck; 1923 Absolvent des „Cursus Magisterii“ an der Gregoriana/Rom; 1923-1935 Dogmatikprofessor am Trierer Priesterseminar; 1935 Domkapitular; 1935-1951 Trierer Generalvikar; 1940 Gründungsmitglied der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz; 1947 Gründungsmitglied und erster Präsident des Liturgischen Institutes Trier; 1952 Trierer Domdechant; †1953 Trier. Vgl. Andreas HEINZ, Der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888-1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung, in: Andreas HEINZ, Liturgie und Frömmigkeit. Beiträge zur Gottesdienst- und Frömmigkeitsgeschichte des (Erz-)Bistums Trier und Luxemburgs zwischen Tridentinum und Vatikanum II (Geschichte und Kultur des Trierer Landes 9), Trier 2008, 311-326 (mit bibliographischem Anhang); DERS., Heinrich von Meurers (1888-1953), in: Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (Hg.), Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts, Münster 2011, 740-749.

² Vgl. Alois THOMAS, Kirche unter dem Hakenkreuz. Erinnerungen und Dokumente (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 27), Trier 1992, 67. Vgl. die biographischen Notizen zur Familie von Meurers: Ebd. 61-70.

Im Folgenden soll Heinrich von Meurers als eine Persönlichkeit vorgestellt werden, der die Förderung der liturgiewissenschaftlichen Forschung und Bildung am Herzen lag. Wo aber lagen die Wurzeln seines Engagements? Woher stammt sein Interesse an der Feier der Liturgie? Hier kommt besagter Schulverweis ins Spiel. Um dennoch die Abiturprüfung ablegen zu können, nahm Heinrich von Meurers Einzelunterricht bei einem Geistlichen in Südoldenburg, es folgte der Aufenthalt in einer von französischen Patres geführten Schule sowie der Besuch einer privaten Lehranstalt in Berlin.

Anfang des 20. Jahrhunderts war das gottesdienstliche Leben der deutschen und österreichischen Katholiken keinesfalls uniform. Die einzelnen Regionen des Sprachraums, Stadt und Land, Diaspora und katholische Stammlande, Klöster und Konvente boten ein höchst buntes Bild von Liturgie: Stille Messen, Deutsches Hochamt, Orchestermessen, lateinische Choralämter, ein vielfältiges Andachtswesen – bereits in jungen Jahren muss Heinrich von Meurers diese Unterschiede mit Interesse wahrgenommen haben. Die dienstlichen Versetzungen seines Vaters, die – erwähnte – externe Vorbereitung auf die Abiturprüfung, schließlich ein halbherziges Medizinstudium in Berlin, all das verhalf ihm zu einer Fülle von Erfahrungen.³ In Schleswig-Holstein, wo er die ersten Lebensjahre verbrachte, lernte er die schlichten liturgischen Formen extremer Diaspora kennen. In Wilhelmshaven erlebte er den beständigen Wandel, dem das Gemeindeleben einer aufstrebenden Garnisons- und Industriestadt unterworfen war. Nach dem kurzen Intermezzo im traditionell-katholischen Niederstift Münster eröffnete das Ordenskolleg St. Karl im niederländischen Valkenburg wieder andere Perspektiven. Es steht zu vermuten, dass die französischen Oblatenpatres den Schüler in das Gedankengut liturgischer Restauration einführten, wie es die Benediktiner von Solesmes⁴ propagierten. Schlussendlich hinterließ auch der unpräzisions-gradlinige Berliner Katholizismus bleibende Eindrücke.

1. Die marginale Rolle der Liturgiewissenschaft im Theologiestudium

Im Sommer 1909 nahm Heinrich von Meurers sein Theologiestudium auf – in Innsbruck. Den Trierer Wurzeln seiner Familie verpflichtet, sie stammte aus

³ Vgl. Andreas HEINZ, Heinrich von Meurers (1888-1953). An den Anfängen eines Lebens im Dienst der liturgischen Erneuerung, in: TThZ 97 (1988) 298-312, hier 299-302.

⁴ Die Abtei war 1833 durch Prosper-Louis-Pascal Guéranger OSB (1805-1875), einen bedeutenden Vertreter des Ultramontanismus und Förderer der Gregorianik, wiederbegründet worden. Vgl. Arno SCHILSON, Erneuerung aus dem Geist der Restauration. Ein Blick auf den Ursprung der Liturgischen Bewegung bei Prosper Guéranger, in: RoJJKG 12 (1993) 35-56.

Bad Niederbreisig am Rhein, wollte er nicht in Norddeutschland Priester werden. Das renommierte internationale Priesterseminar der Jesuiten⁵ schien ein guter Ort zu sein, um – neben dem Studium – den Bistumswechsel zu vollziehen. Unvermittelt sah sich Heinrich von Meurers mit den barock-volksfrommen Formen süddeutsch-österreichischer Gottesdienstkultur konfrontiert. Aufgrund seines bisherigen Werdegangs nahm der Alumne die im Jesuitenkonvikt gepflegte Liturgie jedoch nicht fraglos hin. Ihm stand ein klares Gegenbild vor Augen: die edle Schlichtheit lateinischer Choralämter, wie sie die Benediktinerklöster der Beuroner Kongregation pflegten. Aus Berlin brachte Heinrich von Meurers das soeben erschienene *Graduale Romanum* (1908) mit; in der Reichshauptstadt hatte er ein kirchenmusikalisches Privatstudium begonnen, das er in Tirol konsequent fortsetzte. In einer Zeit, in der Pius X. den „der Römischen Kirche eigenen Gesang“ als Mittel zu tätiger Teilnahme empfahl,⁶ erfüllte Heinrich von Meurers diese Erwartung: Die Gregorianik sensibilisierte den musisch begabten Studenten für den Gottesdienst der Kirche. Er war für ihn mehr als Pflichterfüllung – in einem sonst durch private Devotion und Andachten bestimmten Gebetsleben.

Der akademische Lehrbetrieb am Inn hatte dem Studienanfänger in liturgischer und kirchenmusikalischer Hinsicht nur wenig zu bieten. Der fünfjährige Studiengang für Doktoranden sah im dritten Jahr zwei Stunden, im vierten Jahr eine Stunde Liturgik vor. Am Ende seiner theologischen Ausbildung resümierte Heinrich von Meurers 1919, die Wissenschaft habe die Liturgie zwar nicht vollständig, aber doch weitgehend verdrängt. Dass die Studienpläne der Gesellschaft Jesu auf sie verzichteten, sei bezeichnend; hier müsse ein Wandel einsetzen.⁷

Aus heutiger Perspektive befremdlich wirkt die Begeisterung, die der Seminarist für rubrizistische Fragen empfand. Mit der ihm eigenen kanonistisch-präzisen Art begann Heinrich von Meurers, die Bestimmungen der tridentinischen Gottesdienstbücher zu studieren. Dabei verfolgte er das Ziel, die Feiern des Inns-

⁵ Vgl. Emerich CORETH, *Die Theologische Fakultät Innsbruck. Ihre Geschichte und wissenschaftliche Arbeit von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Innsbruck 1995. Man kann die Ausbildungsstätte als ultramontane Eliteschule charakterisieren, als „römischen Vorposten“, der das Ziel verfolgte, „die deutschsprachige Theologie auf den neuscholastischen Standpunkt zurückzuführen.“ Peter GOLLER, *Katholisches Theologiestudium an der Universität Innsbruck vor dem ersten Weltkrieg (1857-1914)*, Innsbruck / Wien 1997, 46.

⁶ Vgl. PIUS X., *Motu proprio über die Erneuerung der Kirchenmusik „Tra le sollecitudini“* (22.11.1903), in: Hans Bernhard MEYER / Rudolf PACIK (Hg.), *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes (DKM)*, Regensburg 1981, 23-34, 26f., Nr. 3. Italienischer Originaltext: ASS 36 (1903/04) 329-339.

⁷ Vgl. Bistumsarchiv Trier Abt. 105, Nr. 2776, 23 (Eintrag: Rendsburg 15.8.1919).

brucker Jesuitenkonvikts mit den rituellen Vorgaben in Einklang zu bringen. Nach dem rechten „Ort“ des Benedictus im Hochamt fragend, konsultierte der Zeremoniarsgehilfe die rubrizistische Literatur mehrerer Jahrhunderte. Dass die Forschungsleistung in der angesehenen Zeitschrift *Ephemerides liturgicae* publiziert wurde,⁸ bestätigte den eingeschlagenen formalistischen Weg; sogar von Seiten der römischen Ritenkongregation erfuhr der Student Anerkennung.⁹

Umso bemerkenswerter ist die Offenheit, die Heinrich von Meurers zur gleichen Zeit für pastorale Fragen zeigte. Früh nahm er die feiernde Gemeinde in den Blick; ebenso wichtig wie korrekte Zelebration schien ihm ein Gottesdienst, an dessen spiritueller Tiefe die Gläubigen partizipieren.¹⁰ Kirchengeschichtliche, sakramententheologische, aber auch ekklesiologische Vorlesungen öffneten Heinrich von Meurers die Augen dafür, was Papst Pius X. mit seiner Forderung nach *Participatio actuosa*, tätiger Teilnahme, letztlich intendierte: Es galt, Klerus und Volk als mystischer Leib Christi im Gebet zu vereinen. Die Gläubigen sollten nicht länger die Rolle stummer Zuschauer einnehmen, sondern sich eng mit dem Geschehen am Altar verbinden. Was, wenn nicht dies, bezweckten die päpstlichen Kommuniondekrete? Ähnliches hatte auch das belgische *Mouvement liturgique* auf seine Fahnen geschrieben, dessen Publikationen der Innsbrucker Alumne seit Anfang 1913 studierte – ein bemerkenswerter Brückenschlag in einer von Nationalismus geprägten Zeit.¹¹

Je mehr sich Heinrich von Meurers liturgischen Fragen widmete, desto deutlicher wurde ihm die geringe Rolle, die der Gottesdienst der Kirche im Innsbru-

⁸ De cantu V(ersus) „Benedictus“ in Missis cum cantu, in: EL 28 (1914) 347-367 u. 424-435. Die Abhandlung widmet sich der Frage, ob nach den geltenden Vorschriften Sanctus und Benedictus stets getrennt (d. h. vor und nach der Wandlung) zu singen seien und versucht, eine Norm des damaligen *Caeremoniale Episcoporum* vor dem Hintergrund der geschichtlichen Entwicklung zu deuten.

⁹ Vgl. Heinrich von Meurers an Professor Theodor Klausner (Brief vom 10.10.1944): Bistumsarchiv Trier B III, 11,20.

¹⁰ Vgl. den berühmt gewordenen Wunsch nach „Demokratisierung der Liturgie“, den der junge Dogmatiker Lambert Beauduin OSB (1873-1960) bereits kurz nach seinem Ordenseintritt erhoben hatte. Olivier ROUSSEAU, *Autour du jubilé du mouvement liturgique*, in: QLP 40 (1959) 203-217, 208. Ziel war der enge Anschluss der Gemeinde an das priesterliche Tun am Altar: kein privates Gebet während der Liturgie, sondern ein gemeinschaftliches Beten mit und aus den Quellen der Liturgie. Die Rede des Benediktiners auf dem gesamtbelgischen Katholikentag in Mechelen (1909) gilt gemeinhin als eine Geburtsstunde der Liturgischen Bewegung. Vgl. Lambert BEAUDUIN, *Das eigentliche Gebet der Kirche*, in: LJ 9 (1959) 198-202.

¹¹ Es steht zu vermuten, dass der Weg nach Belgien über Solesmes und Beuron führte – und zwar aufgrund privater Studien, denn aus beiden Kongregationen wurden (von wenigen Ausnahmen abgesehen) keine Mönche an den Inn zum Studium entsandt.

cker Seminaralltag spielte. Stille Messen, nur wenig Stundengebet, eine ausgeprägte Andachts- und Privatfrömmigkeit, vom Kirchenjahr losgelöst und bedenkenlos oft mit der Aussetzung des Allerheiligsten verbunden: „Unliturgische“ Frömmigkeit prägte das geistliche Leben. Nicht die gemeinschaftliche, sondern die individuelle Gottesbeziehung stand im Vordergrund.¹²

Heinrich von Meurers blieb nicht dabei stehen, Missstände zu benennen. Die Diskrepanz zwischen Theorie und Wirklichkeit ließ ihn pastoralliturgische Konzepte für Seminarien, aber auch Pfarrgemeinden entwickeln. Hier begegnet uns erstmals sein Gespür, theologische Erkenntnisse in konkrete Handlungsschritte umzusetzen. Als Soldat in Nordfrankreich, wo er während des Ersten Weltkriegs (1914-1918) Dienst tat,¹³ erlebte der Priesteramtskandidat Erstaunliches. Was er sich für Innsbruck erträumte – Verzicht auf Messen vor ausgesetztem Allerheiligsten, die Pflege von Volkschoral und lateinischen Vespern, enger Anschluss der Gläubigen an das Messgeschehen – all dies schien im Nachbarland gelebter Alltag zu sein.¹⁴

Stärker als bisher drängte es den Kriegsheimkehrer, seine Überzeugungen zu systematisieren. Dabei hatte er keine umfangreichen theologischen Abhandlungen im Sinn, sondern Kleinschriften, die in den „Geist der Liturgie“ bzw. eine „Liturgische Frömmigkeit“ einführten: ein Leben im Rhythmus des Kirchenjahres, aus den Quellen von Missale, Brevier und Heiliger Schrift. Die Vorbereitungen auf das Doktoratsexamen hielten Heinrich von Meurers von der Umsetzung seiner Pläne ab. Von der Notwendigkeit gottesdienstlicher Bildung zeigte sich der Student weiterhin überzeugt. In dieser Haltung wurde Heinrich von Meurers bestärkt, als er im Herbst 1919 in das Trierer Priesterseminar eintrat. Er erlebte eine ähnlich unreflektierte Anbetungsfrömmigkeit wie in Tirol, nicht selten lief das Andachtswesen dem Kirchenjahr zuwider.¹⁵

In weniger als einem Jahr empfing Heinrich von Meurers 1919/20 Tonsur, Niedere und Höhere Weihen. Seit Innsbruck stand ihm als Ideal der Gottes-

¹² Während seiner Innsbrucker (1912-14 bzw. 1919) und Trierer Studentenzeit (1919/20) hat Heinrich von Meurers Gedanken und Beobachtungen zu liturgischen Fragen festgehalten. Im Trierer Bistumsarchiv werden aus seinem Nachlass etwa 900 zum Teil eng beschriebene Karteikarten mit entsprechenden Notizen aufbewahrt, die von früh erwachtem gottesdienstlichem Interesse zeugen. Es ist das Verdienst von Andreas Heinz, diese Quellen erstmals ausgewertet zu haben. Vgl. HEINZ, *An den Anfängen* (s. Anm. 3), 305-309.

¹³ Im Trierer Bistumsarchiv wird sein Kriegstagebuch mit Aufzeichnungen aus den Jahren 1914/15 aufbewahrt. Es enthält eine bemerkenswerte Fülle von Einträgen, die den Besuch nordfranzösischer Gottesdienste kommentieren.

¹⁴ Vgl. HEINZ, *An den Anfängen* (s. Anm. 3), 309f.

¹⁵ Vgl. ebd., 310f.

dienst der Alten Kirche vor Augen, das Zusammenspiel der unterschiedlichen Weihestufen und der Gläubigen in gemeinsamer Feier. Schmerzlich wurde dem Alumnus bewusst, dass die Ordines minores nur noch spirituelle Bedeutung besaßen. Für Subdiakone und Diakone wünschte sich Heinrich von Meurers, dass die mit dem Amt verbundene gottesdienstliche Funktion tatsächlich eine Zeit lang ausgeübt würde. Erneut konzipierte er ein Werk über „Die katholische Liturgie“. Die Darstellung sollte geschichtliche, anthropologische, systematische, pastoraltheologische sowie künstlerische Aspekte zusammenführen und dabei die Volksfrömmigkeit nicht ausklammern. Wie zuvor in Innsbruck blieb es bei Vorüberlegungen; auch in späteren Jahren gelang es Heinrich von Meurers nicht, eine liturgische Monographie zu verfassen.

Während seiner einjährigen Kaplanszeit im Trierer Vorort Euren (1920/21) schloss Heinrich von Meurers das Promotionsverfahren erfolgreich ab. Anschließend bereitete er sich in Rom auf die Übernahme der dogmatischen Professur am Trierer Priesterseminar vor (1921-1923). In der ihm eigenen Entscheidung vermachte der Jungpriester seine rubrizistischen und liturgiewissenschaftlichen Bücher der wiederbegründeten Trierer Benediktinerabtei St. Matthias,¹⁶ eine Phase „liturgischen Schweigens“ begann.¹⁷ Nachdem bereits Dissertations-¹⁸ und Habilitationsschrift¹⁹ gottesdienstliche Fragen nur am Rande tangiert hatten, lässt sich Ähnliches über die 12-jährige Vorlesungs- und Publikationstätigkeit sagen (1923-1935).²⁰ Als der Streit um Wert und Bedeutung der

¹⁶ Vgl. Martin KLÖCKENER, Die Bibliothek des Deutschen Liturgischen Instituts. Geschichte, Ziele, Bestand und Dienstleistungen, in: LJ 40 (1990) 242-254, 243. Heinrich von Meurers hat die thematische Lücke in den Folgejahren nicht wieder geschlossen. Es überrascht, dass seine Privatbibliothek, die 1953 – testamentarisch verfügt – das Deutsche Liturgische Institut erbt, nur wenige gottesdienstliche Werke umfasste. Der Großteil bestand aus dogmatischer und kanonistischer Literatur.

¹⁷ Allgemein hielt sich Heinrich von Meurers mit Veröffentlichungen zurück – sieht man von vereinzelten Buchrezensionen sowie der kommentierten Publikation diverser Lehrschreiben Papst Pius' XI. ab.

¹⁸ Die über 300 Seiten starke kirchenrechtliche Studie trägt den Titel: „Die kirchenpolitischen Ansichten des Kardinals Petrus Damiani nach seinen Werken dargelegt“. Sie wurde nicht verlegt.

¹⁹ Die nicht publizierte dogmatische Schrift trägt den Titel: „Evolutio historica de Re et Sacramento in Eucharistiae sacramento“.

²⁰ Bereits sein erster dogmatischer Zeitschriftenartikel streifte Liturgisches nur en passant: Christliches Leben, Opfer und Sakrament, in: Pastor bonus 36 (1925) 241-256. Der junge Professor wies u. a. darauf hin, dass Liturgie mehr sei als die treue Befolgung von Rubriken. Wahrer Gottesdienst beruhe ein *sacrificium internum*, der äußere Vollzug weise zeichnerhaft auf eine innere Wirklichkeit hin. Weil aller christliche Gottesdienst untrennbar mit dem

Liturgischen Bewegung an Schärfe zunahm, griff der Dogmatiker nicht ein. Nur wenige Befunde zeigen, dass Heinrich von Meurers gottesdienstliche Themen weiterhin am Herzen lagen. Im Wintersemester 1924/25 bot der Dozent ein Seminar über „Die ältesten liturgischen und eucharistischen Texte“ an.²¹ Die Einführung des Christkönigsfestes nahm er zum Anlass, über das Herrschertum Christi in der Liturgie sowie die Fortentwicklung des eucharistischen Textbestands nachzudenken.²² Intensiv widmete sich Professor von Meurers der praktischen Einführung des Ideenfestes.²³

Die „liturgische Abstinenz“, die Heinrich von Meurers bis Mitte der 1930er-Jahre übte, kann zu dem Missverständnis verleiten, dieser habe sich erst spät der Liturgischen Bewegung zugewandt. Der unvermittelte Start einer Fülle von Initiativen scheint diese These zu stützen. Tatsächlich verhält es sich umgekehrt. Wäre nicht über Jahre eine pastoraltheologische Konzeption in ihm gereift, hätte Heinrich von Meurers als Generalvikar schwerlich so schnell und zielstrebig handeln können. Die Fragen seiner Jugend- und Studentenzeit müssen ihn während seiner Professur weiterhin bewegt haben: Wie konnte es gelingen, die Gläubigen enger mit dem Geschehen am Altar zu verbinden? Mit welchen Mitteln ließ sich das Kirchenjahr für die Pfarrseelsorge fruchtbar machen? Vor allem aber: Auf welchem Weg war der Klerus für die Anliegen der Liturgischen Bewegung zu gewinnen?

Dies schien – wie wir sehen werden – auf dem Weg möglich, den er selbst ansatzweise beschritten hatte. Heinrich von Meurers hielt es für unerlässlich, liturgische Forschung und Praxis eng zu verzahnen. Es galt, die Erträge wissenschaftlicher Studien für den Seelsorgealltag zu erschließen, und umgekehrt Fragen aus dem Pfarrleben kritisch zu reflektieren. Dabei musste die Liturgiewissenschaft aus dem Schatten der Rubrizistik, der Geschichtswissenschaft, aber auch der systematischen Theologie heraustreten, ein pastorales Fach werden.

Sacerdotium Christi und seinem Opfertod verknüpft sei, gewährten die Sakramente Anteil am allgemeinen Priestertum.

²¹ Den Hinweis auf das von Heinrich von Meurers begonnene „Tagebuch des dogmatischen Seminars im bischöflichen Priesterseminar Trier“ (Bibliothek des Bischöflichen Priesterseminars Trier, AS V II) verdanke ich dem vor kurzem verstorbenen Direktor i. R. des Bistumsarchivs Trier, Dr. Martin Persch (1948-2013).

²² Das Königtum Christi, in: *Pastor bonus* 37 (1926) 10-38.

²³ Zur Vorbereitung des Festes Christi Königstag, in: *Pastor bonus* 37 (1926) 380-390.

2. Heinrich von Meurers als Förderer liturgiewissenschaftlicher Forschung

Ende 1935 berief der Trierer Bischof Franz Rudolf Bornewasser (1866-1951) Heinrich von Meurers zu seinem Stellvertreter. Von Anfang an zeigte der neue Generalvikar (1935-1951) Weitblick, Entschlussfreude und organisatorisches Talent.²⁴ In Zeiten des nationalsozialistischen Kirchenkampfes war es Heinrich von Meurers unmöglich, seine pastoralliturgischen Vorstellungen en detail zu verwirklichen,²⁵ geschweige denn umfangreiche liturgische Studien zu betreiben. Die Arbeitsbelastung gestattete es allenfalls, Entwicklungen anzustoßen, Studien und Initiativen zu fördern bzw. den jeweiligen Rahmen zu setzen.²⁶ Dabei trat eine seiner Stärken offen zutage: Mit Intuition verstand es Heinrich von Meurers, zuverlässige Mitstreiter zu gewinnen. Johannes Wagner (1908-1999)²⁷ koordinierte als Bistumssekretär die gottesdienstlichen Initiativen und zeigte bei der Erstellung liturgischer Textvorlagen großes Gespür.²⁸ Im Laufe der Zeit wurde der wissenschaftliche Arbeitsstab kontinuierlich erweitert, u. a. um die späteren Professoren Balthasar Fischer (1912-2001)²⁹ und Adolf Knauber (1907-1978)³⁰.

²⁴ Vgl. die Notizen zu Generalvikar von Meurers in: Franz-Josef HEYEN, Franz Rudolf Bornewasser (1922-1951), in: Martin PERSCH / Michael EMBACH (Hg.), Die Bischöfe von Trier seit 1802 (Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier 30), Trier 1996, 169-188, hier 183-185.

²⁵ Vgl. u. a. die Bemühungen, eine Jugendseelsorge vom Altar her zu etablieren: Andreas HEINZ, Evangelisierung durch Liturgie. Jugendgottesdienste in Trier zur Zeit des NS-Kirchenkampfes und in den Nachkriegsjahren, in: HEINZ, Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 1), 373-393.

²⁶ Vgl. Alois THOMAS, Heinrich von Meurers zum Gedächtnis, in: AMRhKG 6 (1954) 327f.

²⁷ Johannes Wagner: *1908 Brohl/Rhein; 1932 Priesterweihe; 1935 Caritasdirektor in Saarbrücken; 1936 Bistumssekretär; 1949 Promotion in Bonn; 1950-75 Leiter des Liturgischen Instituts Trier; 1970 Konsultor der (neugegründeten) Kongregation für den Gottesdienst, vorher Konsultor der Ritenkongregation; 1971 Domkapitular; 1976 Domdechant; 1986 Ehrendoktorat Innsbruck; 1986 Ehrendoktorat La Paz (Bolivien); †1999 Trier. Vgl. HBTr 22 (1991), 548; Andreas HEINZ, Johannes Wagner zum Gedenken mit der Bibliographie seiner Schriften, in: LJ 50 (2000) 1-19; Andreas HEINZ, Johannes Wagner (1908-1999), in: KRANEMANN / RASCHZOK, Gottesdienst als Feld (s. Anm. 1), 1160-1167.

²⁸ Vgl. u. a. Andreas HEINZ, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales von 1950, in: HEINZ, Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 1), 327-372.

²⁹ Balthasar Fischer: *1912 Bitburg; Theologiestudium in Innsbruck; 1936 Priesterweihe in Trier; 1937 liturgiehistorische Promotion in Innsbruck; 1945 Habilitation in Bonn; 1947 Professor für Liturgiewissenschaft am Trierer Priesterseminar, 1950-80 an der Theologischen Fakultät Trier; 1962-65 Konzilsperitus des Trierer Bischofs Matthias Wehr; 1964 Relator der Studiengruppe „Rituale Romanum I. Die Feier der Sakramente“, Federführung bei der Erneuerung der Tauf liturgie; 1972/73 Relator der Studiengruppe für das „Direktorium für

Die fachliche Qualifizierung dieser – nicht nur für die Trierer Kirche – bedeutenden Persönlichkeiten gründete der Generalvikar auf zwei Säulen:

Zum einen war es ihm ein Anliegen, dass seine Mitarbeiter an liturgisch herausragenden Orten Eindrücke sammelten; heute würde man vielleicht von Netzwerkarbeit sprechen. 1936 entsandte Heinrich von Meurers Johannes Wagner in das Münsteraner Generalvikariat, damit sich dieser ein Bild vom dortigen Seelsorgekonzept machen konnte.³¹ Drei Jahre später – 1939 – weilte der Jungpriester in der Priesterkommunität des Leipziger Oratoriums, um dort die Heilige Woche mitzufeiern.³² Ihre pastoralliturgische Gestaltung wurde zum Vorbild für neue gottesdienstliche Wege in der Trierer Liebfrauenkirche.³³ Balthasar Fischer wiederum erhielt durch einen längeren Studienaufenthalt im Kloster Maria Laach die Gelegenheit, das dortige monastische Gebetsleben kennen zu lernen.³⁴

Durch großzügige Freistellungen – wir wenden uns der zweiten Säule seiner Ausbildungskonzeption zu – ermöglichte Heinrich von Meurers die Erstellung liturgiewissenschaftlicher Dissertations- und Habilitationsschriften. Präzise müsste man von liturgie-historischen Arbeiten sprechen, denn eigenständige Lehrstühle für Liturgiewissenschaft gab es in den 30er- und 40er-Jahren des vorigen Jahrhunderts an deutschen Hochschulen noch nicht.

Messfeiern mit Kindern“ und die „Kinder-Hochgebete“; 1975 Konsultor der Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst; †2001 Trier. Vgl. Andreas HEINZ, Im Dienst der Kirche und der Erneuerung ihres Gottesdienstes, in: *Notitiae* 28 (1992) 586-599; Andreas HEINZ, Balthasar Fischer (1912-2001). Professor der Liturgiewissenschaft im Dienst der Kirche und der Erneuerung des Gottesdienstes, in: *TThZ* 120 (2011) 128-149; Andreas HEINZ, Balthasar Fischer (1912-2001), in: KRANEMANN / RASCHZOK, *Gottesdienst als Feld* (s. Anm. 1), 330-340.

³⁰ Vgl. Günter BIEMER, Prof. Adolf Knauber (1907-1978), in: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit* 88 (1979) 18-20; Adolf Knauber gestorben, in: *Gd* 12 (1978) 33. Die Würdigung der pastoralliturgischen Verdienste Knaubers bleibt ein Desiderat der Forschung.

³¹ Vgl. Johannes WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-1986. Erinnerungen*, Freiburg [u. a.] 1993, X.

³² Vgl. Andreas POSCHMANN, *Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde* (Erfurter Theologische Studien 81), Leipzig 2001, 203-205.

³³ Vgl. Andreas HEINZ, *Volksliturgische Kargottesdienste und deutsche Ostervigil am Ostermorgen. Ein umstrittener Reformversuch in Trier 10 Jahre vor der Wiederherstellung der Osternacht durch Papst Pius XII.*, in: Andreas HEINZ, *Liturgie und Frömmigkeit* (s. Anm. 1), 395-427.

³⁴ Vgl. Balthasar FISCHER, *Bistumpriester – Hörer der Laacher Benediktinischen Akademie 1939/49. Autobiographische Notizen*, in: Emmanuel VON SEVERUS, *Ecclesia Lacensis*, Münster 1995, 303-315.

1949 promovierte Johannes Wagner beim Bonner Kirchengeschichtler Theodor Klauser (1894-1984) über „Altchristliche Eucharistiefiern im kleinen Kreis“.³⁵ Das Thema war von unmittelbar praktischer Relevanz. Zusammen mit seinem Bistumssekretär hatte Heinrich von Meurers Anfang der 1940er-Jahre damit begonnen, in der Krypta des Trierer Domes die Feier der Gemeinschaftsmesse zu etablieren.³⁶ Dies war – für sich genommen – nichts Besonderes: 1936 hatte der Deutsche Episkopat die Messform, bei der die lateinischen Lesungen und Gebete des Zelebranten durch Vorbeter auf Deutsch vorgetragen wurden, für die Pfarrseelsorge empfohlen.³⁷ In der Trierer Bischofskirche jedoch wurde versus populum an einem mobilen Holzaltar zelebriert, der dreiseitig von Bänken umstanden war.³⁸ Hinzu kamen Experimente mit einer Gabenprozession aus dem Volk, damit die Mitfeiernden nur in der Eucharistiefier selbst konsekrierte Hostien empfangen. In diesen Feiern erblickte Heinrich von Meurers die Rückkehr zu altchristlicher Praxis: Das Volk betete nicht in der Liturgie, sondern mit den Worten der Liturgie selbst.

Balthasar Fischer verfasste seine Doktorarbeit beim Innsbrucker Pastoraltheologen Josef Andreas Jungmann (1889-1975) über „Den niederen Klerus bei Gregor dem Großen. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines minores“.³⁹ Auch bei dieser Themenwahl dürfen wir vermuten, dass der Trierer Generalvikar die Studien mit großem Interesse begleitete. Wie bereits erwähnt, stand ihm seit Studententagen das Ziel vor Augen, die Niederen Weihen als liturgische Ämter wiederzubeleben.⁴⁰ Als Balthasar Fischer 1946 in Bonn bei Theodor Klauser

³⁵ Johannes WAGNER, *Altchristliche Eucharistiefiern im kleinen Kreis*. Dissertation Bonn 1949. Unveränderte Neuausgabe hg. vom DEUTSCHEN LITURGISCHEN INSTITUT. Mit einer Einführung von Angelus A. HÄUSSLING, Trier 1993.

³⁶ Vorbild scheinen die Gottesdienste in der Unterkirche der Abtei Maria Laach gewesen zu sein: Vgl. Martin CONRAD, *Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach*, in: ALW 41 (1999) 1-40. Vgl. zur Domkrypta als Ort besonderer Gottesdienste: HEINZ, *Evangelisierung durch Liturgie* (s. Anm. 25), hier 376-358 (2 Fotos).

³⁷ Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge, publiziert u. a. in: *Kirchlicher Amtsanzeiger Trier* 80 (1936) 93-95, Nr. 100.

³⁸ Auch den Chorraum des Trierer Domes wollte Heinrich von Meurers im Sinne der Liturgischen Bewegung umgestalten. Die Pläne blieben kriegsbedingt unausgeführt. Vgl. Franz RONIG, *Eine Planung zur liturgischen Umgestaltung des Trierer Domes von Willy Weyers aus den Jahren 1940/41*, in: *Neues Trierisches Jahrbuch* 45 (2005) 173-186.

³⁹ Aus heutiger Perspektive ungewöhnlich wurde die Doktorarbeit in Form eines Zeitschriftenartikels publiziert: Balthasar FISCHER, *Der niedere Klerus bei Gregor dem Großen*. Ein Beitrag zur Geschichte der Ordines minores, in: ZKTh 62 (1938) 37-75.

⁴⁰ Im Frühjahr 1943 verfasste der Trierer Generalvikar eine Denkschrift für Bischof Franz Rudolf Bornewasser, in der dieser an der römischen Kurie für die Liturgische Bewegung Partei ergriff („De restauratione liturgica in Germania“). Über die Gemeinschaftsmesse

seinen Habilitationsprozess abschloss, besaß Trier nicht nur einen liturgiewissenschaftlich qualifizierten Dozenten. Seine Untersuchung über das „Psalmenverständnis der Alten Kirche bis Origines“⁴¹ wies ihn zugleich als Fachmann für die Aufgabe aus, den Psalter für das muttersprachliche Gebet zu erschließen. Seit der Revision des Trierer Diözesanrituales wusste Heinrich von Meurers um die Kraft, die von der deutschen Rezitation der Psalmen ausging. Die über die Grenzen der Diözese beachteten Ritenentwürfe für Taufe, Begräbnis und Trauung hatten dazu geführt, das Bistum federführend mit der Erarbeitung eines deutschen Einheitsrituales zu betrauen.⁴²

Theologische Forschung angeregt durch drängende Seelsorgefragen – zwei kleinere wissenschaftliche Untersuchungen, die Heinrich von Meurers Mitte der 1940er-Jahre in Form von Zeitschriftenartikeln publizierte, entsprangen dieser Grundhaltung. Sein Ruf, ein Praktiker zu sein, hatte den Generalvikar kurz zuvor zum Gründungsmitglied der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz werden lassen.⁴³ 1942 veröffentlichte der so Titulierte eine bis heute beachtete Arbeit über die Eucharistische Konzelebration.⁴⁴ Der Trierer Generalvikar setzte sich bei Exerzitien des Diözesanklerus dafür ein, dass die anwesenden Priester auf die Einzelzelebration verzichteten und stattdessen – mit Alben bekleidet – an einer Gemeinschaftsmesse teilnahmen: Keine vereinzelt Gottesdienste an unzähligen Altären, das Presbyterium vereinigte sich im Gebet. Aber war diese Feier eine gültige Konzelebration, wenn die einzelnen Geistlichen die Wandlungsworte nicht mitsprachen? Heinrich von Meurers zeigte sich davon überzeugt, mehr noch, er hielt diese Form für altkirchlich. Die eingehende Betrachtung der ostkirchlichen Konzelebration, aber auch ihrer

heißt es, dass für ihre Feier eine Fülle von Diensten nötig sei, etwa Vorbeter, Lektor und Schola. Auch an die Gewinnung von Ostiariern als Ordnungskräften an den Kirchentüren sei zu denken. Auf diese Art und Weise lebten jene Dienste wieder auf, die in alter Zeit mit den Niederen Weihen verbunden waren. Vgl. *De restauratione*, 62f.

⁴¹ Kriegsbedingt konnte die 1944 eingereichte Untersuchung nicht erscheinen. Weite Teile wurden nachträglich veröffentlicht im Sammelband: Balthasar FISCHER, *Die Psalmen als Stimme der Kirche. Gesammelte Studien zur christlichen Psalmenfrömmigkeit*. Hg. von Andreas HEINZ, Trier 1982, 153-223.

⁴² *Collectio Rituum ad instar appendixis Ritualis Romani pro omnibus Germaniae diocesisibus a Sancta Sede approbata*, Ratisbonae [Regensburg] 1950. Vgl. Albert STOHR, *Vom Werden und von der Bedeutung des neuen deutschen Rituale*, in: Ludwig LENHART, *Reden anlässlich der Papst-Akademie der Kath. Theol. Fakultät der Johannes Gutenberg-Universität Mainz am 7. Dezember 1949*, Mainz 1950, 11-34.

⁴³ Vgl. dazu die detaillierte Untersuchung: Theodor MAAS-EWERD, *Unter „Schutz und Führung der Bischöfe“*. Zur Entstehung der Liturgischen Kommission im Jahre 1940 und zu ihrem Wirken bis 1947, in: *LJ* 40 (1990) 129-163.

⁴⁴ *Die Eucharistische Konzelebration*, in: *Pastor bonus* 53 (1942) 65-77 u. 97-105.

westkirchlichen Restformen in der Weihmesse von Priester, Bischof und Abt schien diese Ansicht zu bestätigen. Hier, wie auch bei seiner Arbeit über die Verkündigung des Wortes Gottes in den Domkirchen,⁴⁵ profilierte sich der Trierer Generalvikar weniger als theologischer Vordenker, denn als präziser Analytiker (liturgie-)rechtlicher und historischer Quellen.

Kurz vor seinem Tod erstellte Heinrich von Meurers – nunmehr emeritiert – eine letzte Studie, die 1953 posthum erschien. Im Auftrag der deutschen Bischofskonferenz ging er der Frage nach, ob sich der Tabernakel stets auf dem Hauptaltar einer Kirche befinden müsse.⁴⁶ In diesem Fall schien es unmöglich, dem Volk zugewandt die Messe zu feiern. In einem ersten Schritt stellte Heinrich von Meurers den traditionellen Altarbau infrage, um dann – mit Blick auf das damalige liturgische Recht – Handlungsspielräume für neue architektonische Lösungen aufzuzeigen. Dass sich die Aufbewahrung des Allerheiligsten auf einem separaten Altar in der Praxis bewährte, hatte sich nach dem Wiederaufbau der kriegszerstörten Trierer Liebfrauenkirche gezeigt.⁴⁷ Obwohl die Baumaßnahme zweifellos Hintergrundfolie für die architektonische Studie war, blieb sie unerwähnt.

Besondere Aufmerksamkeit widmete der Trierer Generalvikar der Bildungsarbeit auf Pfarreiebene. Erfahrene Seelsorger,⁴⁸ aber auch engagierte Nachwuchskräfte gewann Heinrich von Meurers für die Erstellung pastoralliturgischer Arbeitshilfen. Hinzu kamen die Patres der Abtei Maria Laach; vor allem Abt Ildefons Herwegen (1874-1946) wurde zu einem engen Vertrauten und Ratgeber. Überhaupt war dem Generalvikar an einem engen Austausch mit den Zentren der Liturgischen Bewegung gelegen, darunter das Leipziger Oratorium, das Volksliturgische Apostolat in Klosterneuburg,⁴⁹ das Jugendhaus Altenberg und manche Bistumsverwaltung.

⁴⁵ Die Erklärung der Heiligen Schrift in den Domkirchen, in: *Theologie und Seelsorge* (Pastor bonus) 54 (1943) 53-59.

⁴⁶ Altar und Tabernakel, in: *LJ* 3 (1953) 10-28.

⁴⁷ Vgl. Heinrich VON MEURERS, Die Erneuerung der Liebfrauenkirche, in: *Der Sonntag*, Illustrierte Wochenbeilage der Trierischen Landeszeitung 77 (1951) Nr. 33 vom 19.8., 3f. bzw. Nr. 34 vom 26.8., 3.

⁴⁸ Unter ihnen ragt der pastoralliturgisch bewegte Gemeindepfarrer Clemens Henrich (1885-1957) von Lieser/Mosel besonders hervor.

⁴⁹ Vgl. Andreas HEINZ, Volksliturgische Reformen im Bistum Trier im Geist Pius Parschs während der Hoch- und Krisenzeit der Liturgischen Bewegung, in: Winfried BACHER/Rudolf PACIK/Andreas REDTENBACHER (Hg.), *Pius Parsch in der liturgiewissenschaftlichen Rezeption*. Klosterneuburger Symposion 2004 (Pius-Parsch-Studien. Quellen und Forschungen zur Liturgischen Bewegung 3), Würzburg 2005, 57-83.

Intuitiv spürte Heinrich von Meurers, dass Hinweise im Kirchlichen Amtsanzeiger der Diözese nicht genügen würden. Ein eigens gegründetes Seelsorgsorgan konnte aufgrund widriger Zeitumstände nur dreimal erscheinen – in den Jahren 1936 und 37.⁵⁰ Die Hefte präsentieren sich uns als Plattform, um in der Pfarrarbeit gewonnene Erkenntnisse einem breiteren Publikum zu präsentieren; Ähnliches leisten heute die Zeitschriften Gottesdienst und praxis Gottesdienst. Die Geistlichen sollten konkrete pastoralliturgische Vorgaben und praxisnahe Hilfen für deren Umsetzung erhalten. Im Kern ging es darum, den Altar zum Mittelpunkt des Gemeindelebens zu machen, Liturgie und Bibel als spirituelle Quellen im Lauf des Kirchenjahres zu entdecken.

Heinrich von Meurers war sich bewusst, dass ein solcher Wandel nur gelingen konnte, wenn die Bistumsleitung im direkten Austausch mit dem Klerus stand. Diesem Ziel diene vor dem Zweiten Weltkrieg eine Serie von Priesterkonferenzen, die in allen Teilen der Diözese stattfanden. Daran anknüpfend gelang es ihm in der Nachkriegszeit, eine regelmäßige Fortbildung für die Geistlichen zu etablieren. Die Veranstaltungen profitierten davon, dass Trier seit der Wiedereröffnung des Priesterseminars nach dem Krieg mit Balthasar Fischer einen Fachvertreter ausschließlich für Liturgiewissenschaft besaß.⁵¹ Nunmehr waren die Zeiten glücklich überwunden, in denen sich die gottesdienstliche Ausbildung der Alumnen auf liturgiepraktische Übungen beschränkte. Nach der Erhebung des hausinternen Lehrbetriebs zu einer Theologischen Fakultät (1950)⁵² – auch dies ein Erfolg des Generalvikars – konnte Fischer seine Lehrtätigkeit fortsetzen: als erster Professor des nunmehr selbstständigen Fachs im deutschen Sprachraum.

Im Dezember 1947 gelang es dem Generalvikar, eine Standortfrage zugunsten Triers zu entscheiden, die für die gottesdienstliche Erneuerung Deutschlands von großer Bedeutung sein sollte. Heinrich von Meurers war nach Augsburg gereist, wo die Liturgiekommision der Fuldaer Bischofskonferenz tagte. Ermun-tert durch die päpstliche Liturgie-Enzyklika *Mediator Dei* (1947) beschlossen die Konferenzteilnehmer, eine Einrichtung zu schaffen, „durch die [...] liturgiewissenschaftliche und -praktische Fragen geklärt, ein Veröffentlichungsorgan ge-

⁵⁰ Die „Mitteilungen an den Klerus im Bistum Trier herausgegeben vom Bischöflichen Generalvikariat in Trier“ erschienen zu Weihnachten 1936, zum (Vorfasten-)Sonntag Quinquagesima 1937 sowie letztmalig im September 1937.

⁵¹ Vgl. Andreas HEINZ, Der erste Lehrstuhl für Liturgiewissenschaft an einer deutschen Theologischen Fakultät (Trier 1950), in: HEINZ, Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 1), 429-441.

⁵² Vgl. Eduard HEGEL, Errichtung und feierliche Eröffnung der Theologischen Fakultät Trier, in: TThZ 60 (1951) 140-145.

schaffen, Arbeitsmaterial bereit gestellt, Kurse, Tagungen, Konferenzen, Kongresse veranstaltet werden könnten“.⁵³ Die Übereinkunft gilt als Geburtsstunde des Liturgischen Instituts Trier. Kurz nach Kriegsende hatte Heinrich von Meurers erste Kontakte zum Centre de Pastorale liturgique geknüpft, das – 1943 in Paris gegründet – als Vorbild fungierte.⁵⁴ Für das deutsche Pendant zeigte sich der Trierer Generalvikar als sein erster „Präsident“ bereit, die nötigen organisatorischen, logistischen und finanziellen Voraussetzungen zu schaffen.⁵⁵

1950 trug die neue Einrichtung maßgeblich Verantwortung bei der Durchführung des Liturgischen Kongresses in Frankfurt. Unter Heinrich von Meurers als Co-Vorsitzendem bot sich eine vielbeachtete Plattform, Stand und Perspektiven der gottesdienstlichen Erneuerung zu diskutieren.⁵⁶ Aufgrund seines frühen Todes 1953 erlebte der Generalvikar nicht mehr, wie die vom deutschen und französischen Liturgischen Institut durchgeführten internationalen Studententreffen⁵⁷ der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums den Weg bereiteten.

3. Herausforderungen in der Gegenwart

Sacrosanctum Concilium hat das Fach Liturgiewissenschaft zu einem theologischen Hauptfach erklärt (SC 16) und eine „gediegene Ausbildung“ des Lehrpersonals an eigens dazu bestimmten Einrichtungen gefordert (SC 15). Was die Konzilsväter im Dezember 1963 mit überwältigender Mehrheit beschlossen, setzte die akademische Welt in der Folgezeit um. Im Gegensatz zu anderen deutschen Orten bestand in Trier kein unmittelbarer Handlungsbedarf, da an der Mosel bereits seit vielen Jahren eine eigene Professur für Liturgiewissenschaft

⁵³ Johannes WAGNER, Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut, in: LJ 1 (1951) 8-14, 14.

⁵⁴ Heute: Centre National de Pastorale liturgique (CNPL). Zur Entstehung: vgl. Siegfried SCHMITT, Die internationalen liturgischen Studententreffen 1951-1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (TThSt 53), Trier 1992, 6-12.

⁵⁵ In der Folgezeit sollte Heinrich von Meurers die Einrichtung in seiner geräumigen Kurie beherbergen. Hier befand sich Wagners Privatwohnung, der seinerseits „zwei Zimmer [...] für die beiden Sekretärinnen“ bereitstellte, „die damals mit ihm den Stab des Instituts bildeten. Auf diesem engen Raum [...] [spielten] sich die ersten vierzehn Jahre der Arbeit“ ab. Balthasar FISCHER, Das Deutsche Liturgische Institut Trier in neuen Räumen, in: LJ 47 (1997) 221-224, 221.

⁵⁶ Vgl. Johannes WAGNER / Damasus ZÄHRINGER (Hg.), Eucharistiefeier am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses, Trier 1951, ³1953.

⁵⁷ Vgl. SCHMITT, Die internationalen liturgischen Studententreffen (s. Anm. 54).

existierte. Dass man sich „in diesem Punkt dem Konzil voraus“ zeigte,⁵⁸ war das Verdienst des Trierer Generalvikars und seiner umsichtigen Personalpolitik.

Ein Anliegen von Heinrich von Meurers bleibt hochaktuell. Nach wie vor lebt die Liturgiewissenschaft als pastorales Fach aus einer engen Verzahnung von Theorie und Praxis. Die Betrachtung des gottesdienstlichen Tuns sollte nicht losgelöst geschehen vom Vollzug der heiligen Mysterien. Im Weiheritus begegnet uns ein Satz, der nicht nur Priestern gilt: „Bedenke, was du tust, ahme nach, was du vollziehst, und stelle dein Leben unter das Geheimnis des Kreuzes.“⁵⁹ Es braucht Männer und Frauen, die das, was sie Tag für Tag feiern, kritisch reflektieren und umgekehrt ihren Erfahrungsschatz dazu nutzen, Desiderate liturgischer Studien auf ihre Alltagstauglichkeit hin zu überprüfen. Die Freistellung von Seelsorgern für die wissenschaftliche Forschung und Lehre ist kein Luxus, sondern eine dringende Notwendigkeit, wenn die Liturgie culmen et fons (SC 10), Höhepunkt und Quelle kirchlichen Tuns bleiben soll.

Beispielhaft hierfür kann die Erneuerung der Trierer Diözesanriten stehen. Angestoßen von Heinrich von Meurers hat Johannes Wagner Ende der 1930er-Jahre damit begonnen, das überlieferte liturgische Erbe zu studieren und pastoraliturgisch für die Gegenwart zu erschließen.⁶⁰ Dabei profitierte der Bistumssekretär zweifellos von Erfahrungen aus der eigenen seelsorglichen Arbeit. Ähnliches ließe sich über Balthasar Fischer sagen, der ein ebenso begnadeter Wissenschaftler wie „Pastor“ war. Seine Schüler haben den Staffelstab weitergetragen. Als letzte Frucht der gleichermaßen liturgiehistorischen wie pastoralen Arbeit kann man die Herausgabe des Manuale Trevirense ansehen: Faszikel für den Fronleichnamsschritt⁶¹ sowie für die Feier der Riten der Kar- und Ostertage⁶². Hinzu gesellen sich in jüngster Zeit die Trierer Bücher zur Wort-Gottes-Feier⁶³

⁵⁸ Vgl. HEINZ, Der erste Lehrstuhl (s. Anm. 51), 430.

⁵⁹ Die Weihe des Bischofs, der Priester und der Diakone. Pontifikale I. Handausgabe mit pastoralliturgischen Hinweisen. Herausgegeben von den Liturgischen Instituten Salzburg – Trier – Zürich, Freiburg – Basel – Wien 1994, 94.

⁶⁰ Vgl. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom (s. Anm. 28), 327-372.

⁶¹ Bischöfliches Generalvikariat Trier / Hauptabteilung Pastorale Dienste (Hg.), Hochfest des Leibes und Blutes Christi. Die Feier der Fronleichnamsschrittprozession. Eigenfeiern des Bistums Trier. Studienausgabe, Trier 1992.

⁶² Bischöfliches Generalvikariat Trier / Hauptabteilung Pastorale Dienste (Hg.), Manuale Trevirense, Heilige Woche – Karwoche und Ostern. Eigenfeiern des Bistums Trier. Studienausgabe, Trier 1999.

⁶³ Bischöfliches Generalvikariat Trier (Hg.), Wort-Gottes-Feiern. Advent und Weihnachtszeit [Bd. 1], Trier 2011. Österliche Buß- und Osterzeit [Bd. 2], Trier 2014. Im Jahreskreis [Bd. 3], Trier 2011.

und die benutzerfreundlichen Bände des Trierer Messproprium bzw. -lektionars⁶⁴.

Das Zweite Vatikanum spricht von Elementen der Liturgie, die dem Wandel unterworfen sind (SC 21). Nur was sich organisch weiterentwickelt, lebt. Das gilt für die Feier der Liturgie im Allgemeinen wie für den Gottesdienst der Trierer Kirche im Speziellen. Manches harrt noch seiner Umsetzung: Die Einführung eines Pfarrers bedarf der Revision, da die überkommenen Texte nicht mehr der pastoralen Wirklichkeit entsprechen.⁶⁵ Die Trierer Fronleichnamfeier ist bereits zwanzig Jahre ad experimentum in Gebrauch, eine endgültige Ausgabe, ergänzt um die Sonderformen des sakramentalen Segens⁶⁶ steht noch aus. Vollerorts sind die klassischen Prozessionen mit vier Altären nicht mehr möglich.⁶⁷ Allgemein stellt sich angesichts des Priestermangels die Frage, in welcher Form der Glaube vor Ort gefeiert werden kann. Neben der Förderung der Wort-Gottes-Feier scheinen mir insbesondere die Wiederbelebung des Andachtswesens und die Entwicklung alternativer Stundengebetsformen geboten. Für diese Aufgaben und andere Projekte braucht es Persönlichkeiten, die Genese und theologischen Gehalt der jeweiligen Feiern studiert haben und zugleich das nötige Fingerspitzengefühl für ihre Adaption besitzen – mit anderen Worten: liturgiewissenschaftlich qualifizierte Seelsorgerinnen und Seelsorger.

Das Bistum Trier kann sich glücklich schätzen, mit der Abtei Maria Laach einen Ort liturgischer Forschung und dem Liturgischen Institut ein Zentrum pastoralliturgischer Kompetenz zu beherbergen. Generalvikar von Meurers war stets darum bemüht, Wissenschaft und Praxis, Theologische Fakultät, Liturgisches Institut und Maria Laach, Generalvikariat und Pfarralltag auf das Engste zu verzahnen: eine bleibende Herausforderung. Aber eine Herausforderung, die anzunehmen sich lohnt.

⁶⁴ Die Feier der Heiligen Messe. Messbuch [bzw. Mess-Lektionar]. Die Eigenfeiern des Bistums Trier. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Herausgegeben im Auftrag des Bischofs von Trier, Trier 2012.

⁶⁵ Das Zusammenwirken mehrerer Priester, Diakone und pastoraler Mitarbeiter(innen) in den Gemeinden einer Pfarreiengemeinschaft schlägt sich bislang nicht in den ausdeutenden Worten nieder.

⁶⁶ Hilfreich sind die rubrikalen Anmerkungen zum sakramentalen Segen in der Neuausgabe des Trierer Bistumsanhangs zum Gotteslob (2014); vgl. die Nummern 801-805.

⁶⁷ Vgl. die ausdifferenzierten Modelle der Liturgiekommission der Berliner Bischofskonferenz, die 1992 unter dem Titel „Die Feier des Fronleichnamfestes und der Bitttage“ in Leipzig erschienen sind.

BESPRECHUNG

HOLZER, Vincent: Hans Urs von Balthasar. 1905-1988 (Initiations aux théologies). Paris: Les Éditions du Cerf 2012, 320 S., geb., 28,00 €, ISBN 978-2-204-09620-1.

An Einführungen in das Werk von Hans Urs von Balthasar herrscht eigentlich kein Mangel; man denke nur an das entsprechende ‚Cambridge Companion‘, Werner Löwers ‚Kleine Hinführung‘ oder ‚Hans Urs von Balthasar begegnen‘ von Michael Schulz. Auf Französisch fehlte es bislang allerdings an einer umfassenden, verlässlichen Einführung. Diese Lücke wird nun von Vincent Holzer geschlossen. Holzer, Professor am Pariser Institut catholique, hat bereits viel dazu beigetragen, den vor 25 Jahren verstorbenen Schweizer Theologen in der Frankophonie noch bekannter zu machen. Wie sehr er ihn schätzt, zeigt sich etwa daran, dass er Balthasar als „l’un des esprits les plus prolifiques et les plus brillants du XX^e siècle“ bezeichnet (21). Bei aller unverkennbaren Sympathie und obwohl man kritische Töne oder zumindest doch vorsichtige Anfragen vergeblich suchen wird, glorifiziert Holzer ihn nicht.

Wie Holzer einleitend ausdrücklich betont, soll und kann seine Einführung die Lektüre der Werke nicht ersetzen; sie soll zu ihr hinführen und sie begleiten (9). Auch sieht er davon ab, einen systematischen Grundgedanken zu identifizieren, um von diesem aus Balthasars Denken zu rekonstruieren (21f.). Stattdessen verweist er darauf, dass in jedem Werk Balthasars das Ganze seines Denkens präsent ist: „Si la méthode du « tout dans le fragment » a quelque effectivité, elle doit pouvoir faire l’objet de vérifications probantes dans l’œuvre elle-même.“ (22) Von hier aus erklärt sich die Anlage der Einführung: Balthasars Denken wird von verschiedenen Seiten her beleuchtet. So werden die biographischen und intellektuellen Prägungen benannt (25-130), zentrale dogmatische Themen wie die Trinitätslehre und die Christologie vorgestellt (131-218), und schließlich wird Balthasars Werk in seinem Verhältnis zu anderen Entwürfen beleuchtet, namentlich zu denjenigen von Karl Rahner und Karl Barth (219-282). Abschließend macht Holzer auf einige das Werk übergreifende Grundlinien hin aufmerksam (283-295) und stellt exemplarisch die Lektüre eines Abschnitts aus ‚*Herrlichkeit*‘, der theologischen Ästhetik, vor (297-304). Gerade dadurch wird noch einmal die Zielsetzung unterstrichen, zur Lektüre hinführen, statt sie durch theologische Reflexion ersetzen zu wollen. Tatsächlich bietet Holzer nicht bloß ein kommentierendes Referat dessen, was man ohnehin sich selbst erschließen kann; vielmehr führt er solide und klar in ein thematisch weitgefächertes und über Jahrzehnte gewachsenes Œuvre ein. Dabei stützt er sich insbesondere auf seine eigene Dissertation, die im Jahr 1995 erschienen ist, sowie auf Studien von Manfred Lochbrunner, während die neuere deutschsprachige Forschung ansonsten kaum erwähnt wird; die inzwischen ausgedehnte anglophone Sekundärliteratur bleibt sogar vollständig unberücksichtigt (305f.). Anzumerken ist überdies, dass Balthasars Bibliographie längst in einer vollständigeren Fassung vorliegt (305). Inhaltlich wäre eine noch differenziertere Darstellung einiger Aspekte wünschenswert, beispielsweise was Balthasars Verhältnis zu Barth und zum Deutschen Idealismus betrifft, aber auch was

seine entschiedene Ablehnung der neuscholastischen Schuldogmatik anbelangt. Störend sind die zahlreichen Verschreibungen bei deutschen Zitaten. Als eine Einführung erfüllt Holzers Buch seinen Zweck aber vollauf, bietet sie doch gute Orientierung.

Benjamin Dahlke, Bad Driburg

KRENZ, Jochen: Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft des ausgehenden 18. Jahrhunderts (Presse und Geschichte – Neue Beiträge, Bd. 66). Bremen: edition lumière 2012, 365 S., zahlreiche Abb., € 44,80, ISBN 978-3-934686-99-0.

Die vorliegende Würzburger theologische Dissertation verfolgt das Ziel, die oberdeutsche, d. h. süddeutsche kirchliche Kommunikationslandschaft am Ende des 18. Jahrhunderts mithilfe eines pressegeschichtlichen Zugangs zu rekonstruieren. Ein solches Vorhaben ist geeignet, gleich mehrere Forschungslücken zu schließen, denn kommunikationsgeschichtlich angelegte Arbeiten sind in der deutschen Katholizismusforschung noch vergleichsweise wenig etabliert, und zur katholischen Presse dieser Periode fehlt eine neuere systematische Untersuchung.

Krenz bearbeitet zum einen führende Zeitschriften der katholischen Aufklärung aus mehreren Regionen, die zugleich unterschiedliche strukturelle Hintergründe und Strömungen repräsentieren: geistliche Territorien (Mainz, Würzburg, Salzburg), Klöster (Banz) und eben auch weltliche katholische Territorien (das josephinische Österreich: Freiburg, Wien). Zum anderen wendet er sich bekannten Zentren einer katholischen Gegenaufklärung zu: Mainz und vor allem Augsburg. Als Vergleichsmöglichkeit und als ein Weg, um zu erkennen, ob und inwiefern die katholische Presse in protestantischen Räumen rezipiert und kommentiert wurde, hat Krenz in seine Studie auch je zwei protestantische Zeitschriften der aufklärerischen bzw. gegenaufklärerischen Ausrichtung einbezogen, wenn auch im Umfang der Darstellung deutlich knapper. Den Schwerpunkt der Untersuchung bildet die Zeit zwischen 1785 und 1794, in der einerseits eine hohe Intensität katholisch aufklärerischer Initiativen zu erkennen war, in die andererseits aber mit der Französischen Revolution auch ein außerordentlich bedeutsames Ereignis fiel, das gewissermaßen zur publizistischen Reaktion zwang. Punktuell reicht die Darstellung aber auch darüber hinaus in das erste Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts.

Die Studie ist sehr transparent aufgebaut. Ein umfangreicher, hervorragender gelungener Forschungsüberblick, der eine Vielzahl von Fragestellungen informativ und zugleich prägnant erörtert – man vermisst hier lediglich Ausführungen zur Erforschung der Französischen Revolution und ihrer Rezeption in Deutschland –, kluge terminologische Überlegungen und eine knappe Skizze des eigenen Vorhabens bereiten den Boden für die eigentliche Analyse. Dabei geht der Verfasser auch auf die potentiellen Kommunikationsbarrieren Zensur und Geld ein, die nicht wenig über Erfolg und Misserfolg von Zeitschriften entschieden. Das Herzstück der Arbeit besteht eindeutig im 4. Kap., das die Konturen der oberdeutschen Kommunikationslandschaft beschreibt. Krenz stellt

dazu in getrennten Unterkapiteln die einzelnen Zeitschriften vor, wobei ein einheitliches Frage- und Darstellungsraster die Ausführungen sehr durchsichtig macht und auch einen gezielten vergleichenden Zugriff ermöglicht. Behandelt werden die grundlegenden pressegeschichtlichen Aspekte (Erscheinungsort, Herausgeber, Aufmachung und Erscheinungsweise, Verbreitung und Adressaten) sowie die zeitgenössische Bewertung. Ebenso bietet jedes Unterkapitel eine Charakterisierung der inhaltlichen Ausrichtung der jeweiligen Zeitschrift. Dieses Raster liegt auch dem anschließenden Kapitel zu Grunde, in dem einzelne protestantische Zeitschriften in den Blick kommen. Kap. 6 zeichnet dann sehr quellennah und gut nachvollziehbar die Auseinandersetzung der verschiedenen Organe mit der Französischen Revolution nach. Die Möglichkeit, diese reichen Befunde anhand der Sekundärliteratur mit der Rezeption der Französischen Revolution in anderen Quellen- und Adressatengruppen derselben Zeit zu vergleichen, nutzt der Verfasser kaum. Ein Vergleich mit der bereits gut erforschten Rezeption der Revolution im deutschen Katholizismus in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erfolgt nicht. Das ausführliche Kap. 7 bietet ein sehr prägnantes, perspektivenreiches Resümee, das die detaillierten Ergebnisse der Einzelkapitel sehr sinnvoll bündelt und so im Blick auf die medialen Strategien und die benutzten Argumentationsmuster in einer konzentrierten Form die wesentlichen Differenzen zwischen katholischer Aufklärung und Gegenaufklärung anschaulich herausarbeitet.

Die gut lesbare Darstellung, die lediglich im resümierenden Schlusskapitel einige Passagen aufweist, die durch überlange Satzperikopen weniger leicht eingängig sind, glänzt zum einen mit großer Materialfülle. Davon zeugt ein Anmerkungsapparat, der einen beinahe überbordenden Umfang annimmt. Zum andern bietet sie einen reichen inhaltlichen Ertrag. Sie erhärtet die in der jüngeren Forschung gewonnene Einsicht, dass es in der Tat eine profilierte katholische Aufklärung gab, die sehr ernsthaft bestrebt war, Kirche und Theologie weiterzuentwickeln und die keineswegs kirchen- und offenbarungsfeindlich ausgerichtet war. Krenz' Untersuchung vermag auch sehr deutlich die Grenzen dieser Bestrebungen sichtbar zu machen, denn durch teils exorbitant hohe Abonnementskosten war die katholisch-aufklärerische Presse kaum in der Lage, größere Teile der Bevölkerung zu erreichen. Hinzu kamen eine inhaltliche Gestaltung und ein Sprachduktus, die auf ein akademisch gebildetes Publikum ausgerichtet waren. Der Charakter der katholischen Aufklärung als Elitenphänomen bestätigt sich einmal mehr. Demgegenüber waren die gegenaufklärerischen Kreise – gestützt auf potente Geldgeber – auch durch eine aggressive Preispolitik bestrebt, ihre Vorstellungen in möglichst weite Gesellschaftskreise hineinzutragen, um diese gegen Aufklärung und Revolution zu immunisieren, die man gleichermaßen verteufelte. Dabei galt die Revolution als Frucht der aufklärerischen Verschwörung gegen Glaube und Kirche. Neben dem Preis war diese Ausrichtung auch an einer völlig anderen Darstellungsform abzulesen. Diese war sehr konkret-anschaulich, setzte auf einfache, eingängige, immer wiederholte Argumentationsmuster statt auf eine differenzierte, tiefeschürfende Reflexion; sie war also mit einem Wort populistisch statt akademisch. Mit guten Gründen kann Krenz daher den Begriff der Volksaufklärung hier umwandeln und von einer „Volksgegenaufklärung“ sprechen. Sieht man allein auf die Auflagenhöhe der untersuchten Zeitschriften, dann war diese

Vorgehensweise außerordentlich erfolgreich, denn der katholisch-aufklärerische Spitzenreiter hatte 1000 Exemplare, der gegenaufklärerische zwischen 3000 und 5000. Dass der Verfasser dabei für die Versuche der katholischen Aufklärer, eher rational argumentierend für ihre Sache einzutreten – selbst wenn polemische Entgleisungen auch hier nicht völlig fehlten –, größere Sympathie empfindet, als für die mit brachialer Polemik und moralischer Diffamierung arbeitenden Gegenaufklärer, ist im Schlussteil kaum zu übersehen. Die aktuellen Bezüge, auf die Krenz dezent hinweist, liegen in der Tat auf der Hand.

Sehr deutlich zeigt die vorliegende Studie Netzwerkstrukturen sowohl bei den aufklärerisch orientierten Kreisen als auch bei den gegenaufklärerischen auf, die von persönlichen Beziehungen gestützt wurden (Nachrichtenaustausch, wechselseitige Werbung, Rückendeckung in Diskussionen). Auch wenn katholische Aufklärer und die Gegenaufklärer gewissermaßen in zwei getrennten Welten lebten, weist Krenz' Untersuchung doch auch das Vorhandensein eines gemeinsamen Diskursraumes nach, insofern die verschiedenen Zeitschriften sich – zustimmend oder scharf polemisch abgrenzend – regelmäßig aufeinander bezogen. Dieser Diskursraum war konfessionell nicht abgeschlossen, denn Krenz kann sehr gut belegen, dass die katholisch-aufklärerische Presse von protestantischen Zeitschriften genau beobachtet wurde. Krenz zeigt in der protestantisch-aufklärerischen Presse Tendenzen auf, bei aller fortbestehenden Kritik die katholisch-aufklärerischen Initiativen positiv zu würdigen und gegebenenfalls sogar zu unterstützen. Ebenso bezogen sich die katholischen Organe nicht selten auf die protestantischen Gegenstücke, wobei hier durchaus ein wachsendes katholisches Selbstbewusstsein zu erkennen ist, das sich auch gegen als unangemessen empfundene protestantische Kritik verwahrte.

Für die durch ein detailliertes Inhaltsverzeichnis und umfangreiche Register bestens erschlossene Arbeit ist der Rezensent sehr dankbar. Mit Spannung ist auf den bereits angekündigten Fortsetzungsband zu warten, der die Rezeption der Kirchenpolitik in der Französischen Revolution zum Gegenstand haben wird.

Bernhard Schneider, Trier

MARKSCHIES, Christoph: Hellenisierung des Christentums. Sinn und Unsinn einer historischen Deutungskategorie (= Forum Theologische Literaturzeitung 25), Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt 2012, 141 S., kt., € 16,80, ISBN 978-3-374-03058-3.

In der vorliegenden Studie geht der Berliner Patrologe Markschies (= M.) der Frage nach, ob „das traditionelle Forschungsparadigma, das sich mit dem Begriff ‚Hellenisierung‘ verbindet, überhaupt noch verwendet werden [kann]“ (23), da dieser Begriff stark kontaminiert sei und „jede Verwendung des Wortes ‚Hellenisierung‘ [...] hegemoniale Strukturen implizier[e]“ (24). Um diese Frage zu beantworten, muss zuerst einmal der Geschichte dieses Begriffs und seiner verschiedenen Bedeutungen in der jeweiligen Zeit nachgegangen werden.

In einem ersten Abschnitt geht es um die Geschichte des Begriffs von den Anfängen bis ins lange 19. Jh. (33-61), in einem zweiten um die Geschichte der Anwendung des Begriffs im 20. Jh. (63-97). M. beklagt dabei immer wieder, dass dieser Begriff „nicht präzise gefüllt wurde“ (63) – so bes. bei Droysen. Insgesamt kann man nach M. festhalten: „Meistens wird der Begriff ‚Hellenisierung‘ weder inhaltlich noch chronologisch sonderlich spezifiziert und eher diffus gebraucht“ (94). Aus diesem Grunde sei er geradezu dafür prädestiniert, „Gegenstand problematischer, ja gelegentlich regelrecht ideologischer Debatten zu werden“ (ebd.). Es sei in diesem Zusammenhang nur auf die entsprechenden Positionen von Harnacks einerseits und Benedikts XVI. andererseits verwiesen, auf die M. auch zu sprechen kommt (vgl. 89f.). Das führt zu der Frage, „ob eine bis in die Gegenwart so verwendete Kategorie überhaupt für eine saubere historische Analyse des antiken Christentums und der ganzen antiken Religionsgeschichte brauchbar ist“ (97).

Im abschließenden dritten Abschnitt (102-125) plädiert M. zwar für eine Beibehaltung des „Forschungsparadigmas ‚Hellenisierung‘“, „allerdings soll [...] präzise bestimmt werden, welche antiken Transformationsprozesse mit diesem Begriff in den Blick genommen werden sollen“ (102). Ausgehend von der ursprünglichen Grundbedeutung dieses Begriffs (103ff.) möchte M. unter „Hellenisierung“ „*die Ausbreitung derjenigen Zivilisationsform [verstanden wissen], die für die Epoche des ‚Hellenismus‘ charakteristisch ist*“ (112; vgl. 117). *Hellenisierung des Christentums meint dann „eine spezifische Transformation der alexandrinischen Bildungseinrichtungen und der dort praktizierten Wissenskulturskultur in der theologischen Reflexion des antiken Christentums“* (121).

So verdienstvoll die vorliegenden Überlegungen sind, so finden sie doch auch ihre Grenzen an der Verwendung der Sprache, die sich nicht so leicht „domestizieren“ lässt. Denn ein Begriff wie der der Hellenisierung bzw. der Enthellenisierung (des Christentums) ist kein Begriff mehr, der allein der Domäne der Patrologie angehört, sondern dieser ist inzwischen zu einem „Großbegriff“ avanciert, der das Verhältnis von Glaube und Vernunft, Metaphysik und Theologie insgesamt betrifft, worauf M. ja auch selbst zu Recht aufmerksam macht (vgl. 32, 101f.). Von daher glaube ich nicht, dass ein solcher Versuch erfolgsversprechend ist, zeigt doch die Erfahrung, dass solche „Großbegriffe“ ständig erweitert, umgestaltet und jeweils neu angeeignet werden.

Werner Schüßler, Trier

JASPERT, Bernd (Hg.): Kirchengeschichte als Wissenschaft. Münster: Aschendorff Verlag 2013, 210 S., kart. € 29,80, ISBN 978-3-402-12752-4.

Der Band versammelt zwölf Beiträge von KirchenhistorikerInnen, die unterschiedlichen Konfessionen angehören, alle im deutschsprachigen universitären Raum wirken, aber biographisch auch andere Räume einbringen. Die Beiträge richten sich nach dem Willen des Herausgebers explizit an deutschsprachige Studierende der Theologie, denen der Band „eine Orientierung über das Fach Kirchengeschichte“ bieten soll (7). Das ist insofern keine einfache Aufgabe, als die grundlegende Frage nach dem Selbstverständnis des

Faches Kirchengeschichte und seinem Platz in der Theologie seit Jahrzehnten immer wieder zu teils heftigen Debatten führte, und dies sowohl innerhalb der einzelnen konfessionellen Theologien als auch – wenngleich in jüngster Zeit immer weniger – zwischen ihnen. Mit Recht meint Bernd Jaspert, dass die Frage, „was Kirchengeschichte ist, wie sie und was von ihr an den Hochschulen gelehrt und gelernt werden soll“, unverändert zu stellen ist (8).

Die einzelnen Autoren des Bandes geben darauf keine einheitliche Antwort, aber alle eine, die von persönlicher Auseinandersetzung zeugt. So besteht ein besonderer Charme des Bandes gerade darin, die persönlich-biographischen Zugänge der einzelnen Autoren zum Fach bewusst zu entfalten. So wird wieder einmal deutlich, welch wegweisende Bedeutung einzelnen Personen in Schule und Universität zukommen kann, wenn diese Orte der menschlichen Begegnung und der fachlichen Begeisterung sein dürfen. Die Frage des persönlichen Zugangs ist eine von dreien, die jeden Beitrag strukturieren und so auch eine gewisse Vergleichbarkeit herstellen. Neben ihr wird nach den Aufgaben der Kirchengeschichte als Wissenschaft gefragt und schließlich nach den Zukunftsperspektiven des Fachs.

Auch wenn Wolf-Friedrich Schäufele meint, dass „der Rechtfertigungsdruck auf die Kirchengeschichte als theologische Disziplin nachgelassen“ habe (166), so durchzieht doch fast alle Beiträge sehr ausgeprägt das Bemühen, die Zugehörigkeit des Faches zur Theologie abzusichern. Wenn es aber darum geht, näher zu bestimmen, was denn nun das spezifisch Theologische an der Kirchengeschichte als Wissenschaft sein soll, inwiefern ihr „Theologizität“ (Schäufele) zukommt, dann gehen die Antworten merklich auseinander. Nach übereinstimmender Meinung kann es die Methode nicht sein, denn die ist die der allgemeinen Geschichtswissenschaft. Abgewiesen wird weithin auch die Ausrichtung an einer aus der Dogmatik übernommenen Gegenstandsbeschreibung (Ausnahme Daniel Buda). Jenseits dessen gehen die Beschreibungen dann weit auseinander. Soll die Kirchengeschichtswissenschaft sich damit beschäftigen, „wie die zutiefst menschliche Geschichte des Glaubens und der Kirche in Wirklichkeit als Geschichte von Gottes Heil in der Welt angenommen werden kann“, wie Rainer Berndt SJ meint (20)? Der rumänische orthodoxe Kirchenhistoriker Daniel Buda weist der Kirchengeschichtsschreibung unter Rekurs auf die orthodoxe Ekklesiologie als Materialobjekt die Kirche zu, worunter er den mystischen Leib Christi versteht, so dass Kirchengeschichte Geschichte des mystischen Leibes Christi in seiner Universalität sei (44). Kirchengeschichte als Geschichte der Kirche, die historische Realität und doch nicht auf diese beschränkt ist, gilt ihm so als Heilsgeschichte oder wenigstens ein Teil davon. Thomas Böhm hält es dagegen nicht für möglich, das „Eingreifen einer göttlichen Macht oder die Möglichkeit einer Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte“ zu verifizieren bzw. falsifizieren (34f.), und Klaus Fitschen sieht jeglichen Versuch, konkrete Heils- oder Unheilsgeschichte zu konstruieren, für wissenschaftlich zum Scheitern verurteilt (74). Andere Autoren betonen, das Theologische an der Kirchengeschichte sei weder Methode noch Gegenstand, sondern einfach der Standort der sie Betreibenden innerhalb von Kirche und Theologie sowie das damit verbundene Vorverständnis und Erkenntnisinteresse (so etwa Böhm 33ff.). Man sieht, der von Schäufele angenommene Konsens, wo-

nach der Gegenstand der Kirchengeschichte nicht theologisch zu bestimmen sei (174), ist nicht ohne weiteres vorhanden. Die Gefahr einer zu starken Theologisierung der Kirchengeschichte wird von Mariano Delgado ausdrücklich gesehen (59), auch wenn er selbst eine „fundamentaltheologische“ Bestimmung der Kirchengeschichte verlangt.

Trotz solcher gravierender Differenzen stimmen alle Autoren darin überein, dass die Kirchengeschichte fundamentale Aufgaben in der Theologie und für diese übernimmt. Hervorgehoben seien hier nur die pointierten Ausführungen Volker Leppins. Er macht deutlich, dass es dabei nicht nur um eine pragmatische Arbeitsteilung geht, sondern um die „konsequente Historisierung der Theologie“, d.h. um das Bewusstsein der „interdependenten Einbindung aller christlichen Lebensvollzüge – in Theologie, Ritus und Lebenspraxis – in historische Zusammenhänge“ (107). Für den einzelnen Theologen bedeute dies auch, die (historische) Bedingtheit des eigenen Denkens ins Bewusstsein zu bringen. Mit Leppin ist darauf hinzuweisen, dass diese Historisierung der Theologie über die bloße Differenz von theologischen Gehalten und situativer Bedingtheit hinausgeht und jegliche theologische Aussage unmöglich macht, die als reine, überzeitlich anwendbare Lehre daherkommen möchte: Theologische Lehre ist „immer nur im Modus der Einbindung in historische Zusammenhänge zu haben“ (S. 108). Im Rekurs auf Paul Tillich hält Leppin fest, dass dies keine anmaßende oder von außen an theologische Themen herangetragene Dimension sei, sondern ein „Konstituens religiöser Wirklichkeitserfassung“ (ebd.). „Die allgemeine Einsicht in Bedingtheit und Verwobenheit theologischer Aussagen macht dann zugleich deutlich, dass religiöse Wahrheitsbehauptungen ihrerseits historisch bedingt sind“ (ebd.). Für Klaus Fitschen leistet die Kirchengeschichte so „einen entscheidenden Beitrag zur Wirklichkeitserschließung des [...] Christentums“ (76).

Eine weitere Spannungslinie in den Beiträgen betrifft die Hermeneutik und das Verständnis von Geschichte. Dabei lassen sich Annäherungen an ein konstruktivistisches Konzept (Böhm) ebenso finden wie dessen entschiedene Ablehnung (Jung) oder auch Leppins Konzept einer semiotisch reformulierten Kirchengeschichte.

In verschiedenen Beiträgen (z. B. Buda, 48; Delgado, 62) begegnet die Aufforderung, Kirchengeschichte dürfe sich nicht von der Gegenwart und Zukunft abwenden, sondern der Kirchenhistoriker müsse mit seinem Wissen und seinen Werkzeugen auch für deren Gestaltung Verantwortung übernehmen. Für Delgado heißt das im Rückgriff auf Karl Rahner ganz konkret, sich in der Beschäftigung mit der Vergangenheit jenen Themen zuzuwenden, die in Theologie und Kirche aktuell brennen. Hiermit verbindet sich bei ihm wie auch in anderen Beiträgen der Hinweis auf das kritische Potential des Fachs im Dienst an der Kirche, d. h. im Sinne einer konstruktiven kirchlichen Selbstkritik (Fehlentwicklungen, verpasste Chancen, zugefügte Wunden). Jegliche legitimatorische Instrumentalisierung des Fachs wird unisono zurückgewiesen.

Konsens zeichnet sich darin ab, dass die Kirchengeschichte eine Grenzwissenschaft ist, die – im deutschsprachigen Raum institutionell in der Theologie situiert – sowohl die Innen- als auch die Außenperspektive von Kirche / Christentum gezielt aufgreift. Das bringt zwar nicht selten den Eindruck hervor, zwischen den Stühlen zu sitzen, aber mit Christoph Marksches kann man das ja durchaus auch als ein Vergnügen ansehen

(115). Diese Existenz „auf der Grenze“ (Volker Leppin, 105) prädestiniert das Fach Kirchengeschichte nach vielfach geäußelter Meinung zur Grenzüberschreitung und zum Öffnen des Horizonts, und zwar sowohl des Horizonts in der Theologie als auch des Horizonts in der allgemeinen Geschichtswissenschaft (so explizit etwa Leppin, 107). Dazu passt der nahezu in keinem Beitrag fehlende Ruf nach ökumenischer Ausrichtung, weltkirchlicher Weite und selbstverständlicher Zusammenarbeit mit den sog. Profanhistorikern. Wer möchte dem widersprechen! Wie das alles aber insbesondere im sehr begrenzten Rahmen der universitären Lehre einzulösen und mit dem Auftrag in Einklang zu bringen ist, für eine konkrete Konfession künftiges Personal auszubilden, das bleibt doch mehr oder weniger im Ungefähren.

Summa summarum: Wer den Band liest, lernt etliche namhafte Kirchenhistoriker und eine Kirchenhistorikerin kennen, die ihre Zugänge zur Disziplin biographisch anschaulich und wissenschaftlich reflektiert offen legen. Er gewinnt einen intensiven und erhellenden Eindruck vom Ringen um das Selbstverständnis des Fachs, und er begegnet sehr überzeugenden Argumenten für dessen Platz in der Theologie wie in der Geschichtswissenschaft. Insofern liefert der Band einen substantiellen Beitrag zur Orientierung nicht nur der Studierenden.

Bernhard Schneider, Trier

NEUE THEOLOGISCHE LITERATUR

Heft 3/2014

An dieser Stelle werden alle an die Redaktion eingesandten Bücher verzeichnet. Die TThZ übernimmt keine Rezensionsverpflichtung. Soweit der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift es gestatten, werden Besprechungen veranlasst. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ALTMAYER Stefan / GOTTFRIED Bitter / THEIS Joachim (Hg.): Religiöse Bildung, Optionen, Diskurse, Ziele (Praktische Theologie heute, Bd. 132). Stuttgart: Kohlhammer Verlag 2013, 320 S., br., € 29,90, ISBN 978-3-17-023467-3.

HENKEL Jürgen / WYRWOLL Nikolaus (Hg.): Askese versus Konsumgesellschaft. Aktualität und Spiritualität von Mönchtum und Ordensleben im 21. Jahrhundert. Bonn / Hermannstadt: Schiller Verlag 2013, 470 S., geb., € 19,90, ISBN 978-3-941271-18-9.

HOYE Wilhelm: Die Wirklichkeit der Wahrheit. Freiheit der Gesellschaft und Anspruch des Unbedingten. (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft, hg. von Christoph Böhr). Wiesbaden: Springer Verlag 2013, 269 S., geb., € 39,99, ISBN 978-3-658-01337-0.

HURSKAINEN Heta: Ecumenical Social Ethics as the World Changed. Socio-Ethical Discussion in the Ecumenical Dialogue between the Russian Orthodox Church of Finland 1970-2008 (Schriften der Luther-Agricola-Gesellschaft 67). Turku: Juvenes Print 2013, 531 S., br., € 30,00, ISBN 978-951-9047-75-1.

KNECHTEN Heinrich Michael: Russische Glaubensboten (Studien zur russischen Spiritualität XIII). Kamen: Spenner Verlag 2013, 223 S., kt., € 19,80, ISBN 978-3-89991-151-0.

PATENGE Markus: Grundrecht Gewissensfreiheit. Genese, Funktion und Grenzen aus moraltheologischer und rechtlicher Perspektive (Studien der Moraltheologie, Bd. 1). Münster: Aschendorff Verlag 2013, 23 S., geb., € 34,00, ISBN 978-3-492-11926-6.

RESCH Felix: Triunitas. Die Trinitätsspekulation des Nikolaus von Kues (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft, Bd. 20). Münster: Aschendorff Verlag 2014, 377 S., geb., € 49,00, ISBN 978-3-402-10459-0.

