

TRIERER THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

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

Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil

Klaus Peter Dannecker
Geleitwort „Symposien“

Kurt Kardinal Koch
„Ut unum sint.“ Realität – Hoffnung – Illusion?

Jürgen Bärsch
„... ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes
durch seine Kirche“ (SC 43)

Reinhold Bohlen
Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil.
Die Bibelbewegung

Christoph Ohly
Das Konzil und die moderne Gedankenwelt

Wolfgang Thönissen
Zweites Vatikanisches Konzil und
ökumenische Bewegung

Norbert Trippen
Kardinal Frings und die Zentrale Vorbereitungs-
kommission des II. Vatikanischen Konzils

Gunther Wenz
Evangelische Perspektiven zum II. Vatikanischen
Konzil und seiner Wirkungsgeschichte

Besprechung

124. Jahrgang Pastor bonus

ISSN 0041-2945

Paulinus Verlag, Trier

4 2015

INHALT

AUFSÄTZE

Klaus Peter Dannecker: Geleitwort „Symposien“	277
Kurt Kardinal Koch: „Ut unum sint.“ Realität – Hoffnung – Illusion? Zur Rezeption des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio“	279
Jürgen Bärsch: „... ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ (SC 43). Die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts als Aufbruch zur Erneuerung der Kirche und ihres Gottesdienstes	303
Reinhold Bohlen: Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil. Die Bibelbewegung	314
Christoph Ohly: Das Konzil und die moderne Gedankenwelt	324
Wolfgang Thönissen: Zweites Vatikanisches Konzil und ökumenische Bewegung	332
Norbert Trippen: Kardinal Frings und die Zentrale Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils	338
Gunther Wenz: Evangelische Perspektiven zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Wirkungsgeschichte	353
BESPRECHUNG	364

Anschriften der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Klaus Peter Dannecker, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Kurt Kardinal Koch, Pontificium Consilium ad Unitatem Christianorum Fovendam, I-00193 Roma
Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Theologische Fakultät, Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt,
Pater-Philipp-Jeningen-Platz 6, 85072 Eichstätt
Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Christoph Ohly, Theologische Fakultät Trier, Universitätsring 19, 54296 Trier
Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Johann-Adam-Möhler-Institut für Ökumenik, Leostraße 19a,
33098 Paderborn
Prälat Prof. Dr. Norbert Trippen, An den Dominikanern 6-8, 50668 Köln
Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, Hochschule für Philosophie, Philosophische Fakultät S.J.,
Kaulbachstraße 31, 80539 München

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

Gesellschafter: Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier. Entsprechend §9 Abs. 4 LMG ist an
der Paulinus Verlag GmbH beteiligt die Vermögens- und Managementgesellschaft mbH, Trier.

Satz: Jutta B. Gerardy, Theologische Fakultät Trier

Druck: Repa-Druck GmbH, Zum Gerlen 6, 66131 Saarbrücken/Ensheim

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 ei-
genen Gebrauch dürfen nur von einzelnen Beiträgen oder Teilen daraus als Einzelkopien hergestellt werden.
Jede im Bereich eines gewerblichen Unternehmens hergestellte und benützte Kopie dient gewerblichen Zwe-
cken gem. § 54 (2) UrhG und verpflichtet zur Gebührenzahlung an die VG WORT, Abteilung Wissenschaft,
Goethestraße 49, 80336 München 2, von der die einzelnen Zahlungsmodalitäten zu erfragen sind.

Trierer
Theologische Zeitschrift
2015

PASTOR BONUS

124. Jahrgang

PAULINUS VERLAG

Trierer Theologische Zeitschrift

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

unter der Schriftleitung von
Prof. Dr. Renate Brandscheidt und Prof. Dr. Dr. Werner Schüßler
im Paulinus Verlag, Trier

Druck: Druckerei Laub GmbH & Co., Elztal-Dallau

INHALT DES JAHRGANGS 2015

I. Aufsätze

BÄRSCH, Jürgen: „... ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ (SC 43). Die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts als Aufbruch zur Erneuerung der Kirche und ihres Gottesdienstes	303-313
BOHLEN, Reinhold: Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil. Die Bibelbewegung	314-323
BRANDSCHEIDT, Renate: Macht Sünde krank? Der Zusammenhang von Krankheit und Schuld nach Psalm 38	1-19
BRANTL, Johannes: „Dein Vertrauter aber sei nur einer aus tausend“ (Sir 6,6)	215-233
BRANTL, Johannes: Lieben lernen? Zur Tragweite einer grundlegenden Haltung (auch) im akademischen Kontext	181-192
BRANTL, Johannes: Reproduktive Gesundheit. Theologisch-ethische Überlegungen zu einem umstrittenen Begriff	85-103
DANNECKER, Klaus Peter: Geleitwort „Symposion“	277-278
GASS, Erasmus: Sanherib vor Jerusalem (701 v. Chr.). Eine Bewährungsprobe für den Jahweglauben	20-39
GRADL, Hans-Georg: Unheimlicher Seegang. Eine Exegese von Mt 14,22-33	40-59
HAAG, Ernst: Biblische Aussagen zur Existenz und Funktion des Bösen ..	60-78
KOCH, Kardinal Kurt: „Ut unum sint“: Realität – Hoffnung – Illusion? Zur Rezeption des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegration“	279-302
KRÄMER, Peter: Hat Pfarrei noch Zukunft? Zur Diskussion um eine fragwürdig gewordene Struktur	136-154
OHLY, Christoph: Das Konzil und die moderne Gedankenwelt	324-331
PULTE, Matthias: Die aktuelle Lage des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland – unter besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Religionsunterrichts	155-171
SCHELHAS, Johannes: Die Quintessenz der Offenbarung Gottes	193-214

SCHEUER, Bischof Manfred: Religion und Ethik im politischen Diskurs	234-244
SCHNEIDER, Bernhard: Glaube und/oder Therapie: Krankenfürsorge und Krankenpastoral in der Kirchengeschichte	104-135
THÖNISSEN, Wolfgang: Zweites Vatikanisches Konzil und ökumenische Bewegung	332-337
TRIPPEN, Norbert: Kardinal Frings und die Zentrale Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils	338-352
WAHL, Heribert: Freude und Hoffnung der Steuerleute, die vorwärts rudern, und Ermutigung aller – im Boot und außerhalb. Pastoraltheologisch-psychologische Glosse zu „Evangelii gaudium“	245-260
WENZ, Gunther: Evangelische Perspektiven zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Wirkungsgeschichte	353-363

II. Kleiner Beitrag

HURTH, Elisabeth: „Dass neue Menschen werden.“ Zum Marienbild des Gründers der Schönstatt-Bewegung Pater Josef Kentenich	261-269
--	---------

III. Besprechungen

GUIBERT, Joseph de: Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia (M. Fiedrowicz, Trier)	178-179
HEID, Stefan (Hg.): Operation am lebenden Objekt (Th. Marschler, Augsburg)	175-177
HORN, Friedrich W.: Paulus Handbuch (R. Schwindt, Koblenz)	83-84
LEISNER, Karl: Tagebücher und Briefe. Eine Lebenschronik (W. Schüßler, Trier)	270-272
OTTERMANN, Annelen (Hg.): Das spätkarolingische Fragment eines illustrierten Apokalypse-Kommentars in der Mainzer Stadtbibliothek (O. Böcher, Mainz)	172-174

RÖMER, Thomas et al. (Hg.): Einleitung in das Alte Testament (E. Gaß, Trier)	79-81
SCHLENKE, Barbara: Gottes Reich und Königs Macht (B. Herr, Hürth)	179-180
STEINER, Margreet L. / KILLEBREW, Anne E. (Hg.): The Oxford Hand- book of the Archaeology of the Levant c. 8000-332 bce (E. Gaß, Trier)	272-276
STRASSER, Peter: Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes (W. Schüßler, Trier)	364-366
THEOBALD, Michael: Eucharistie als Quelle sozialen Handelns (F. Kluger, Eichstätt-Ingolstatt)	81-83

Geleitwort „Symposien“

Von 1962 bis 1965 haben sich die Bischöfe der ganzen Welt zu einem ökumenischen Konzil im Vatikan versammelt. Aus Anlass der 50. Wiederkehr dieses Ereignisses hat die Theologische Fakultät Trier in den Jahren 2013, 2014 und 2015 jeweils ein eintägiges Symposium veranstaltet. Mit einem Blick in die Zeitgeschichte vor dem Konzil, auf die Beschlüsse der Kirchenversammlung selber und das Studium der Entwicklung seither wurde versucht, die Bedeutung des Konzils für den Weg der Kirche in die Zukunft herauszuheben.

Das erste Symposium am 25. Januar 2013 stand unter dem Leitwort „Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil. Perspektiven der Vorgeschichte“. Es beschäftigte sich mit den gesellschaftlichen und geschichtlichen Zusammenhängen, der Situation der Kirche und den Herausforderungen der Zeit am Vorabend des Konzils. Zeitzeugen und Experten berichteten von dieser Zeit und versuchten sie zu deuten. Prälat Prof. Dr. Norbert Trippen, Köln, referierte in seinem Vortrag über „Kardinal Frings als Mitglied der Zentralen Vorbereitungskommission des Konzils 1961/62“. Mit dem Vortrag „Das Konzil und die moderne Gedankenwelt“ führte Prof. Dr. Christoph Ohly, Trier, der für den durch seine Bischofsernennung verhinderten Prof. Dr. Rudolf Voderholzer eingesprungen war, in die Thematik des Nachmittags ein. Es folgten Kurzvorträge zu den Themen: „Die Liturgische Bewegung“ (Prof. Dr. Jürgen Bärsch, Eichstätt), „Die Bibelbewegung“ (Prof. Dr. Reinhold Bohlen, Trier) und „Die Ökumenische Bewegung“ (Prof. Dr. Wolfgang Thönissen, Paderborn). Der Tag schloss mit einer Podiumsdiskussion mit den Referenten des Tages. Alle Beiträge sind in diesem Heft dokumentiert. Es zeigte sich die enge Verbindung des Konzils mit der Entwicklung in Kirche und Welt im 20. Jahrhundert. Die Beschlüsse der Kirchenversammlung standen in Zusammenhang mit den Vorbereitungen, Überlegungen und Forschungen, die aus der ganzen Kirche kamen und in der Konzilsaula zusammenflossen.

Das zweite Symposium „Begegnung mit dem II. Vatikanischen Konzil. Das Konzil und seine Dokumente“ stellte die Beschlüsse des Konzils in den Vordergrund. Der Regensburger Bischof und frühere Trierer Dogmatiker Prof. Dr. Rudolf Voderholzer führte in den Geist des Konzils und seiner Dokumente ein mit seinem Vortrag „Der Geist des Konzils. Überlegungen zur Grundfrage der Konzilshermeneutik“. In Interessengruppen setzten sich die Teilnehmenden mit den Hauptdokumenten des Konzils auseinander: Sacrosanctum Concilium (Prof. Dr. Klaus Peter Dannecker), Lumen Gentium (Prof. Dr. Christoph Ohly), Dei Verbum (Prof. Dr. Walter Euler) und Gaudium et Spes (Prof. Dr. Johannes Brantl). Eine Podiumsdiskussion mit Experten (Bischof Voderholzer),

Zeitzeugen (Wolfgang Lentzen-Deis, Andreas Heinz) und jungen Studierenden (Lisa Wollscheid, Anna Meiers) beendete den Tag. Der Vortrag von Rudolf Vorderholzer wurde bereits in der TThZ 3/2014 dokumentiert.

Mit dem dritten Symposium „Auf dem Weg mit dem II. Vatikanischen Konzil. Facetten der Rezeption“ wurde der Weg der Kirche durch die Zeit mit den Aufträgen des Konzils beleuchtet. Die Überlegungen von Kurt Kardinal Koch, Präsident des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen, setzte einen ökumenischen Schwerpunkt: „Ut unum sint“: Realität – Hoffnung – Illusion? Zur Rezeption des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio“. Am Nachmittag konnten in Vertiefungsgruppen weitere Facetten des Konzils und dessen Umsetzung zur Sprache kommen: Bischof Bernhard Stein im Spiegel der Zeitschrift „imprimatur“, der Trierer Katholikentag von 1970 und die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils, die Renovierung des Trierer Doms und die liturgischen Reformen nach dem Konzil (Projektgruppen, Prof. Dr. Bernhard Schneider; Kommentator Prof. Dr. Wolfgang Lentzen-Deis). Die Umsetzung der Liturgiekonstitution wurde in einer Ausstellung im Liturgischen Institut (Prof. Dr. Klaus Peter Dannecker, P. Dr. Jürgen Riegel SAC) dokumentiert. Es folgten Kurzreferate zum Konzil aus evangelischer und orthodoxer Sicht: Prof. Dr. Dr. h.c. Gunther Wenz, München: „Evangelische Perspektiven zum II. Vatikanischen Konzil und zu seiner Wirkungsgeschichte“, Prof. Dr. Athanasios Vletsis, München: „Orthodoxe Perspektiven zur Entwicklung der Ökumene seit dem II. Vatikanischen Konzil“. Wiederum schloss das Symposium mit einer Podiumsdiskussion, an der Kardinal Koch, Prof. Wenz, Prof. Vletsis und Weihbischof Dr. Diederich teilnahmen. Die Vorträge von Kardinal Koch und Prof. Wenz sind in diesem Heft dokumentiert.

Die drei Symposien der Theologischen Fakultät Trier haben einen vertieften Blick auf das II. Vatikanische Konzil vor 50 Jahren geworfen. Möge die Dokumentation dazu beitragen, die Ergebnisse der Symposien zugänglich zu machen und mit der Gnade des Konzils den Weg in die Zukunft mutig und freudig zu gehen.

Klaus Peter Dannecker

KURT KARDINAL KOCH

„Ut unum sint“
Realität – Hoffnung – Illusion?

Zur Rezeption des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio“*

Abstract: An account of the reception of “Unitatis Redintegratio”, the Decree on Ecumenism of Vatican II, both in the Catholic Church and in ecumenical Christianity suggests itself fifty years on from its promulgation. Its lasting relevance is seen in its keeping alive the question of unity among all Christians and in the fact that ecumenism is viewed as a movement of reversion that has the prayer for unity at its heart. Finally the article discusses the developments in relation to ecumenism that can be identified in the Eastern and Western churches.

I. Rückblick in Dankbarkeit

Wer auf die vergangenen fünfzig Jahre seit der Promulgation des Dekrets des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus zurückblickt, dem drängt sich zunächst ein Wort der Dankbarkeit auf. Dass dieses Dekret am Ende der dritten Sitzungsperiode am 21. November 1964 von den Konzilsvätern mit überwältigender Mehrheit, nämlich mit 2137 Ja-Stimmen gegen 11 Nein-Stimmen, angenommen und vom seligen Papst Paul VI. promulgiert worden ist, dürfte am Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils wohl kaum von jemandem für möglich gehalten worden sein. Mit diesem Ereignis hat sich die Katholische Kirche die Grundanliegen der Ökumenischen Bewegung zu eigen gemacht und ist in diese Bewegung in offizieller und endgültiger Weise eingetreten. Dabei ist beachtenswert, dass im promulgierten Text nicht mehr wie im Schema „De Oecumenismo“ aus dem Jahre 1963 von einem „katholischen Ökumenismus“, sondern von „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ die Rede ist. Diese Sprachregelung zeigt unmissverständlich, dass das Konzil der Ökumenischen Bewegung, die innerhalb der nicht-katholischen Christenheit entstanden ist, nicht einen eigenen Ökumenismus, gleichsam einen katholischen Sonderweg zur Einheit der Kirche, entgegen stellen wollte, sondern überzeugt war, dass es nur einen Ökumenismus geben kann, und sich deshalb in den Prozess der Ökumenischen Bewegung einfügen wollte, den das Konzil ausdrücklich auf die „Einwirkung der Gnade des Heiligen Geistes“ zurückführte.¹

* Vortrag an der Theologischen Fakultät Trier am 20.02.2015.

¹ Unitatis redintegratio, Nr. 1. Vgl. auch Nr. 4.

Blickt man unter diesem Vorzeichen auf das vergangene halbe Jahrhundert zurück, darf man mit Dankbarkeit feststellen, wie viel in dieser Zeit ökumenisch erreicht werden konnte. An erster Stelle ist es angebracht, die unter den Christen und christlichen Gemeinschaften „wiederentdeckte Brüderlichkeit“ zu erwähnen, die der heilige Papst Johannes Paul II. mit Recht zu den wichtigsten Früchten der ökumenischen Bemühungen zählt.² Die zahlreichen Begegnungen, wechselseitigen Besuche und die verschiedenen Gespräche haben ein Netz von geschwisterlichen und freundschaftlichen Beziehungen entstehen lassen, das das tragfähige Fundament für die ökumenischen Dialoge bildet. Solche Dialoge hat die Katholische Kirche in der Zwischenzeit mit beinahe allen christlichen Kirchen und Gemeinschaften geführt und führt sie weiter, angefangen bei der Assyrischen Kirche des Ostens und den Orientalisch-Orthodoxen Kirchen wie beispielsweise den Kopten, Armeniern und Syrern, über die Orthodoxen Kirchen der byzantinischen und slawischen Tradition, über die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften wie den Lutheranern und Reformierten und der Anglikanischen Weltgemeinschaft, über die Altkatholiken und die verschiedenen Freikirchen bis hin zu den evangelikalischen und pentekostalen Gemeinschaften, die vor allem im 20. und beginnenden 21. Jahrhundert enorm gewachsen sind. Aus diesen Dialogen konnten viele positive Früchte geerntet werden, wie sie Kardinal Walter Kasper in seinem Buch „Harvesting the Fruits“ vorgelegt hat.³

Bei all diesen positiven Ergebnissen darf aber nicht verschwiegen werden, dass das eigentliche Ziel der Ökumenischen Bewegung, nämlich die Wiedergewinnung der Einheit der Kirche, beziehungsweise der vollen kirchlichen Gemeinschaft, noch nicht erreicht werden konnte. Im Blick auf die Rezeption des Ökumenismusdekrets ist es zunächst angezeigt, auf dem Hintergrund der gemachten Erfahrungen nach einem halben Jahrhundert sich seiner bedeutenden Stellung beim Konzil und seiner grundlegenden Bedeutung im Leben der Katholischen Kirche zu vergewissern.

II. Erneuerung der Kirche und Einheit der Christen

„Die Sorge um die Wiederherstellung der Einheit ist Sache der ganzen Kirche, sowohl der Gläubigen wie auch der Hirten, und geht einen jeden an, je nach seiner Fähigkeit, sowohl in seinem täglichen christlichen Leben wie auch bei

² JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 41 und 42.

³ W. CARDINAL KASPER, *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*, London / New York 2009.

historischen und theologischen Untersuchungen.“⁴ Mit diesen eindeutigen Worten bringt das Dekret des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ zum Ausdruck, dass die Ökumene eine vorrangliche Pflicht der ganzen Kirche ist und dass zwischen Ökumene und Ekklesiologie ein unlösbarer Zusammenhang besteht. Wenn die Herzmitte allen ökumenischen Bemühens die Sorge um die Wiederherstellung der verlorenen Einheit der Kirche ist, dann muss derjenige, der sich um die Einheit der Kirche sorgt, wissen, wer und wo die Kirche ist, und dann gehören Ökumene und klare Kenntnis über das Wesen der Kirche auf das Engste zusammen.

Diese Zusammengehörigkeit kommt bereits in der Tatsache zum Ausdruck, dass während des Konzils an demselben Tag zusammen mit dem Dekret über den Ökumenismus noch zwei andere wichtige Dokumente von den Konzilsvätern angenommen und vom seligen Papst Paul VI. promulgiert worden sind, nämlich die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium“ und das Dekret über die Katholischen Ostkirchen „Orientalium ecclesiarum“. Im letzteren Dokument wird von den Katholischen Ostkirchen, die auf der einen Seite in Liturgie und Theologie, Disziplin und Recht ostkirchlich orientiert sind und auf der anderen Seite ihre ostkirchliche Tradition in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom leben und diese Einheit als für ihr Kirchesein wesentlich erachten, die Wahrnehmung einer besonderen ökumenischen Verantwortung erwartet, nämlich die Einheit der Christen, und zwar vor allem mit den Orthodoxen und Orientalisch-Orthodoxen Kirchen, zu fördern:

„Den mit dem Römischen Apostolischen Stuhl in Gemeinschaft stehenden Ostkirchen obliegt die besondere Aufgabe, gemäß den Grundsätzen des von diesem Konzil erlassenen Dekrets über den Ökumenismus die Einheit aller Christen, besonders der ostkirchlichen, zu fördern.“⁵

Ebenso offensichtlich ist der thematische Zusammenhang mit der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, insofern das Ökumenismusdekret, und zwar vor allem in seinem ersten Kapitel über die „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“, eng auf die Dogmatische Konstitution über die Kirche hingebordnet ist.⁶

Der unlösbare Zusammenhang von Ökumene und Ekklesiologie ist bereits in jener Vision grundgelegt, die der heilige Papst Johannes XXIII. für das Zweite Vatikanische Konzil gehabt hat und die ihm bezeichnenderweise während der Gebetswoche für die Einheit der Christen zuteil geworden ist. Denn die beiden

⁴ Unitatis redintegratio, Nr. 5.

⁵ Orientalium ecclesiarum, Nr. 24.

⁶ Vgl. vor allem Lumen gentium, Nr. 8 und 15.

Hauptanliegen, die ihn bewogen haben, das Konzil einzuberufen, sind bei ihm eng miteinander verbunden gewesen, nämlich die Erneuerung der Katholischen Kirche und die Wiederherstellung der Einheit der Christen. Wie eng Johannes XXIII. den Zusammenhang zwischen beiden Hauptintentionen gesehen und welchen prioritären Stellenwert er dem ökumenischen Anliegen gegeben hat, ist in besonderer Weise in seiner Entscheidung während der vierten Generalkongregation im Oktober 1962 deutlich geworden, das Sekretariat für die Einheit der Christen, das er bereits im Jahre 1960 gegründet hatte, mit allen seinen Mitgliedern und Konsultoren den übrigen zehn Konzilskommissionen gleichzustellen, was natürlich zugleich eine Sonderstellung impliziert hat.

Von der engen Zusammengehörigkeit von Ökumene und Ekklesiologie ist auch der große Konzilspapst, der selige Paul VI. überzeugt gewesen. Das ökumenische Anliegen ist für ihn ein wichtiges Leitmotiv auch und gerade der konziliarer Erneuerung der Katholischen Kirche und ihres Selbstverständnisses gewesen, und zwar so sehr, dass man von einer eigentlichen Wechselwirkung zwischen der ökumenischen Öffnung der Katholischen Kirche und der Erneuerung ihrer Ekklesiologie sprechen muss.⁷ In dieser Sinnrichtung hat Paul VI. bereits zu Beginn der zweiten Sitzungsperiode des Konzils in seiner grundsätzlichen Eröffnungsrede, der der damalige Konzilsberater Joseph Ratzinger einen „wahrhaft ökumenischen Charakter“ attestiert hat,⁸ hervorgehoben, die ökumenische Annäherung zwischen den getrennten Christen und Kirchen sei eines der zentralen Ziele, gleichsam das geistige Drama, um dessentwillen das Zweite Vatikanische Konzil einberufen worden sei.⁹ Und bei der Promulgation des Dekrets über den Ökumenismus hat Paul VI. festgehalten, dieses Dekret erläutere und vervollständige die Dogmatische Konstitution über die Kirche: „*ea doctrina explicacionibus completa*“¹⁰. Mit dieser Formulierung ist unmissverständlich zum Ausdruck gebracht, dass Paul VI. das Ökumenismusdekret in keiner Weise theologisch minder gewertet, sondern es vielmehr in seiner theologischen Bedeutung der Dogmatischen Konstitution über die Kirche beigeordnet hat.

⁷ Vgl. H. J. POTTMEYER, Die Öffnung der römisch-katholischen Kirche und die ekklesiologische Reform des 2. Vatikanums. Ein wechselseitiger Einfluss, in: Paolo VI e l'Ecumenismo. Colloquio Internazionale di Studio Brescia 1998, Brescia / Roma 2001, 98-117.

⁸ J. RATZINGER, Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils, Köln 1964, 21.

⁹ Ench. Vat. Vol I Documenti del Concilio Vaticano II, 104f.

¹⁰ Ebd.

III. Ekklesiologische Rechtsverpflichtung zur Ökumene

Im Licht der Aussagen der Konzilspäpste drängt sich heute eine Klärung der im Blick auf die Rezeption wichtigen Frage nach der theologischen Verbindlichkeit des Ökumenismusdekrets auf.¹¹ Auszugehen ist dabei von der grundsätzlichen Frage, wie sich die verschiedenen konziliaren Dokumente und genauer die Konstitutionen und Dekrete beim Zweiten Vatikanischen Konzil zueinander verhalten. Diese Frage hat vor allem deshalb neue Aktualität erhalten, weil in der jüngeren Zeit nicht wenige Tendenzen festgestellt werden müssen, die die dogmatische Verbindlichkeit des Ökumenismusdekrets in Frage stellen oder jedenfalls minimalisieren.

Eines der Hauptargumente besagt dabei, dass es sich beim Ökumenismusdekret nicht um eine Konstitution, sondern „nur“ um ein Dekret handle, dem vor allem eine pastorale und disziplinäre Bedeutung zukomme, das aber eine nur geringe lehrhafte Verbindlichkeit aufweise. An dieser Argumentation ist ohne Zweifel richtig, dass das Zweite Vatikanische Konzil zwischen Konstitutionen und Dekreten unterscheidet. Damit ist freilich die Frage nach dem Grad der lehrmäßigen Verbindlichkeit nur gestellt, aber noch nicht beantwortet. Dies lässt sich bereits mit der historischen Feststellung verdeutlichen, dass das Konzil von Trient nur Dekrete, mit diesen aber theologisch durchaus sehr bedeutsame und verbindliche Lehrtexte verabschiedet hat. Mit der Unterscheidung zwischen Konstitutionen und Dekreten und mit dem in der Geschichte greifbaren unterschiedlichen Sprachgebrauch beim Konzil von Trient und beim Zweiten Vatikanischen Konzil kann die Frage nach der theologischen Verbindlichkeit des Ökumenismusdekrets offensichtlich keine befriedigende Antwort finden.

Auch die nicht selten bemühte Unterscheidung zwischen lehrmäßiger Verbindlichkeit und pastoraler Bedeutsamkeit hilft nicht weiter. Versteht man nämlich unter „Pastoral“ das „Geltendmachen der bleibenden Aktualität des Dogmas“, und zwar in dem Sinne, dass das Dogma, gerade weil es wahr ist, „immer wieder neu lebendig zur Wirksamkeit gebracht“ und insofern pastoral ausgelegt werden muss,¹² dann kann es keinen Gegensatz zwischen lehrhafter Verbindlichkeit und pastoraler Wichtigkeit geben. Denn es kann keine Pastoral, die diesen Namen wirklich verdient, ohne klare Grundlage in der Lehre der Kirche

¹¹ Vgl. W. KASPER, Die bleibende theologische Verbindlichkeit des Ökumenismusdekrets, in: DERS., Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (= Gesammelte Schriften, Bd. 14), Freiburg i. Br. 2012, 168-177.

¹² K. KARDINAL LEHMANN, Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung, in: P. HÜNERMANN (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006, 11-26, hier 18.

geben, und es kann ebenso wenig eine bloße Lehre ohne pastorale Zielsetzung geben.

Für die Beantwortung der Frage nach der theologischen Verbindlichkeit wird man davon ausgehen müssen, dass die Unterscheidung zwischen Konstitutionen und Dekreten beim Zweiten Vatikanischen Konzil dahingehend auszulegen ist, dass Dekrete zumeist Konkretisierungen und Fragestellungen einer Konstitution für das praktische Leben der Kirche darstellen. Gemäß dieser Hermeneutik ist das Ökumenismusdekret auf dem Hintergrund vor allem der Dogmatischen Konstitution über die Kirche zu verstehen und darf nicht ohne sie und schon gar nicht gegen sie ausgelegt werden. Diese Feststellung bedeutet konkret, dass hinsichtlich dessen, was die Verbindlichkeit betrifft, zwischen der Dogmatischen Konstitution über die Kirche und dem Ökumenismusdekret höchstens in formaler Hinsicht unterschieden werden kann, nicht hingegen in inhaltlicher Hinsicht, insofern die dogmatischen Vorentscheidungen und Grundlagen des Ökumenismusdekrets in der Kirchenkonstitution zu finden sind und der mit dem Konzil eingeschlagene ökumenische Weg im theologischen Wesen der Kirche selbst begründet ist.

Diese Konzilshermeneutik ist vom heiligen Papst Johannes Paul II. in seiner wegweisenden Enzyklika über den Einsatz für die Ökumene „*Ut unum sint*“ mit der grundsätzlichen Erklärung bestätigt worden, das Ökumenismusdekret halte sich vor allem an die „Lehre der Kirche, wie sie in der Konstitution *Lumen gentium*, und zwar in dem Kapitel über das Volk Gottes“ niedergelegt ist.¹³ In diesem Sinn hat Papst Johannes Paul II. hervorgehoben, der ökumenische Weg sei der Weg der Kirche und gehöre „organisch zu ihrem Leben und Wirken“¹⁴ und die Entscheidung für die Ökumene sei unwiderruflich, weil sich die Katholische Kirche mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil „unumkehrbar dazu verpflichtet“ habe, „den Weg der Suche nach der Ökumene einzuschlagen und damit auf den Geist des Herrn zu hören, der uns lehrt, aufmerksam die ‚Zeichen der Zeit‘ zu lesen“¹⁵.

Von daher kann es nicht erstaunen, dass es Papst Johannes Paul II. ein wichtiges Anliegen gewesen ist, die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils auch in die kanonistische Sprache zu übersetzen, und dass er deshalb den von ihm im Jahre 1983 promulgierten neuen Codex des Kanonischen Rechts als

¹³ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 8.

¹⁴ Ebd., Nr. 20.

¹⁵ Ebd., Nr. 3.

„letztes Dokument des Konzils“ bezeichnet hat.¹⁶ Dementsprechend war es ihm in seiner legislatorischen Tätigkeit wichtig, den Konnex zwischen konziliarer Ekklesiologie und Kodifikation des universalkirchlichen Rechts auch im Blick auf die ökumenische Verantwortung der Kirche zum Tragen zu bringen.¹⁷ Im CIC findet sich deshalb eine explizite Rechtsverpflichtung der Katholischen Kirche zur Teilnahme an der Ökumenischen Bewegung, wobei dem Diözesanbischof eine besondere ökumenische Verantwortung zugewiesen wird.¹⁸ Es ist aufschlussreich, dass sich die rechtliche Verpflichtung des Bischofs zur Förderung des Ökumenismus im CIC im Zusammenhang der Beschreibung seines Hirtenamtes findet. Mit dieser präzisen Verortung wird zum Ausdruck gebracht, dass die ökumenische Verantwortung des Bischofs nicht Kür, sondern Pflicht ist, genauer eine „heilige Pflicht“¹⁹, die freilich für die ganze Kirche wegleitend sein muss. Wenn im CIC zudem ausdrücklich betont wird, die Kirche sei „kraft des Willens Christi gehalten“²⁰, die Wiederherstellung der Einheit der Christen zu fördern, dann wird die Verpflichtung der Katholischen Kirche zur Ökumene im Testament Jesu begründet und muss man geradezu von einer ökumenischen Verpflichtung *iure divino* sprechen.

Die ekklesiologische Rechtsverpflichtung zur Ökumene ist noch deutlicher als im Codex von 1983 für die Lateinische Kirche in dem im Jahre 1990 von Papst Johannes Paul II. promulgierten Rechtsbuch für die Katholischen Orientalischen Kirchen, im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, formuliert, und zwar in zweifacher Hinsicht.²¹ Im Unterschied zum CIC, der keinen eigenen systematischen Teil über die ökumenische Verantwortung der Kirche enthält, sondern sich mit verschiedenen Normen auf ökumenische Belange bezieht,

¹⁶ JOHANNES PAUL II., Ansprache an die Bischöfe beim Kurs zur Einführung in den Codex Iuris Canonici vom 21. November 1983.

¹⁷ Vgl. K. KOCH, L'attività legislativa di Giovanni Paolo II e la promozione dell'unità dei cristiani, in: L. GEROSA (ed.), Giovanni Paolo II: Legislatore della Chiesa. Fondamenti, innovazioni e aperture. Atti del Convegno di Studio, Vaticano 2013, 160-177.

¹⁸ Vgl. K. KOCH, Il Vescovo e l'ecumenismo, in: Congregazione per i Vescovi, *Duc in Altum. Pellegrinaggio alla Tomba di San Pietro. Incontro di riflessione per i nuovi Vescovi* Roma, 11-20 settembre 2012, Città del Vaticano 2012, 283-300.

¹⁹ W. KARDINAL KASPER, Priesterlicher Dienst an der Ökumene. Chancen und Grenzen, in: G. AUGUSTIN / J. KREIDLER (Hg.), *Den Himmel offen halten. Priester sein heute*, Freiburg i. Br. 2003, 78-90, hier 79.

²⁰ Canon 755, §1 CIC 1983.

²¹ Vgl. K. KOCH, L'incidenza del CCEO sul dialogo ecumenico, in: Pontificio Consiglio per i testi legislativi (ed.), *Il Codice delle Chiese orientali. La storia, le legislazioni particolari, le prospettive ecumeniche*. Atti del convegno di studio tenutosi nel XX anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni delle Chiese orientali, Città del Vaticano 2011, 43-50.

ist erstens im CCEO neben einzelnen ökumenisch bedeutsamen Canones dem ökumenischen Auftrag der Kirche ein eigener Titel gewidmet, nämlich Titel XVIII, der die Überschrift trägt: „Ökumenismus oder Förderung der Einheit der Christen“²². In ökumenischer Hinsicht besonders in die Augen fällt zweitens die zeitliche Limitierung der Gültigkeit des CCEO. Wie bereits das Dekret über die Katholischen Ostkirchen in seinem Schlusswort festhält, dass „alle Rechtsbestimmungen des Dekrets“ nur für die gegenwärtigen Verhältnisse gelten, „bis die katholische Kirche und die getrennten Ostkirchen zur Vollendung der Gemeinschaft zusammenfinden“²³, so hebt auch Papst Johannes Paul II. in seiner Apostolischen Konstitution „Sacri canones“ hervor, dass die Canones des CCEO Geltung haben, „bis sie außer Kraft gesetzt werden oder von der höchsten Autorität der Kirche aus gerechten Gründen abgeändert werden“, wobei unter solchen gerechten Gründen der wichtigste derjenige „der vollen Gemeinschaft aller Kirchen des Ostens mit der katholischen Kirche“ ist.²⁴

IV. Bleibende Aktualität des Ökumenismusdekrets

Die Erinnerung an die legislatorische Tätigkeit von Papst Johannes Paul II. ist vor allem deshalb wichtig, weil sie gerade in ökumenischer Hinsicht eine große Hilfe darstellt, eines der elementaren Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils auch in der Gegenwart wach zu halten und zu fördern. Mit seinen beiden Rechtsbüchern hat der heilige Johannes Paul II. der ganzen Kirche nahe gebracht, dass sich die ökumenische Verantwortung der Kirche aus der konziliaren Ekklesiologie von selbst ergibt und dass es sich dabei um eine strenge Verpflichtung handelt. Von diesem Ausblick auf die rechtlichen Konsequenzen für die ökumenische Verantwortung in der Gegenwart kehren wir jedoch wieder zum konziliaren Dekret über den Ökumenismus zurück und versuchen nach einem halben Jahrhundert eine erneute Lektüre seiner drei Kapitel, indem wir bei jedem überlegen, wo wir heute stehen und welche Aufgaben uns in der heutigen ökumenischen Situation aufgegeben sind.²⁵

²² Canones 902-908 CCEO.

²³ *Orientalium ecclesiarum*, Nr. 30.

²⁴ JOHANNES PAUL II., *Constitutio Apostolica „Sacri canones“* vom 18.10.1990.

²⁵ Vgl. K. KOCH, *Ökumene im Wandel. Zum Zukunftspotential des Ökumenismusdekrets Unitatis redintegratio*, in: J.-H. TÜCK (Hg.), *Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg i. Br. 2012, 335-368. Vgl. ferner W. THÖNISSEN, „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag, Paderborn / Frankfurt a. M. 2005.

1. Wachhalten der Frage nach der Einheit

Wenn wir das Prooemium und das erste Kapitel des Ökumenismusdekrets zusammen nehmen, dann geht es bei der Darstellung der „katholischen Prinzipien des Ökumenismus“ im Kern um den Aufweis der im Geheimnis der göttlichen Trinität begründeten und für den christlichen Glauben konstitutiven Einheit der Kirche, deren Wiedergewinnung gleich im ersten Satz als Ziel des ganzen Konzils angegeben wird: „Die Einheit aller Christen wiederherstellen zu helfen, ist eine der Hauptaufgaben des Heiligen Ökumenischen II. Vatikanischen Konzils.“²⁶ Die ökumenische Verpflichtung der Katholischen Kirche wird dabei mit der theologischen Fundamentalüberzeugung begründet, dass Christus „eine einige und einzige Kirche“ gewollt und begründet hat. Diese Glaubensüberzeugung wird sodann mit der geschichtlichen und auch heute empirisch greifbaren Tatsache konfrontiert, dass es de facto eine Vielzahl von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gibt, die zudem alle vor den Menschen den Anspruch erheben, „das wahre Erbe Jesu Christi“ darzustellen. Weil damit der fatale Eindruck entstehen kann, „als ob Christus selbst geteilt wäre“, drängt sich dem Konzil das Urteil auf, dass die Spaltung der Kirche „ganz offenbar dem Willen Christi“ widerspricht, ein „Ärgernis für die Welt“ darstellt und ein „Schaden für die heilige Sache der Verkündigung des Evangeliums vor allen Geschöpfen“ ist. Mit dem Bekenntnis zur „einigen und einzigen Kirche“ nimmt das Konzil somit nicht nur die zutiefst anormale Situation der Christenheit wahr, die darin besteht, dass Christen, die in den einen Leib Christi hinein getauft sind, weiterhin in voneinander getrennten Kirchen leben. Das Konzil fällt vielmehr auch das theologische Urteil, dass die Kirchenspaltungen als Zertrennung dessen identifiziert werden müssen, was wesentlich unzertrennbar ist, nämlich der Einheit des Leibes Christi.

a) Einheit der Kirche und ökumenisches Ziel

Angesichts dieser unmissverständlich klaren Diagnose der gespaltenen Christenheit stellt sich im Rückblick auf die Promulgation des Ökumenismusdekrets vor einem halben Jahrhundert die besorgte Frage, wie es um diese theologischen Grundüberzeugungen heute steht und ob diese Emphase für die Einheit des Leibes Christi heute noch lebendig ist. Diese Rückfrage ist vor allem durch zwei Feststellungen provoziert, die einen grundlegenden Unterschied zur Konzilszeit markieren. Die ökumenische Suche nach der Einheit der Kirche, die im Mittelpunkt des Ökumenismusdekrets steht, ist im heute weithin plausibel geworde-

²⁶ Unitatis redintegratio, Nr. 1.

nen pluralistischen und relativistischen Zeitgeist einem starken Gegenwind ausgesetzt. Dessen Grundannahme besagt, dass man denkerisch hinter die Pluralität der Wirklichkeit nicht zurückgehen könne und auch nicht dürfe, wenn man sich nicht dem Verdacht eines totalitären Denkens aussetzen wolle, dass vielmehr die Pluralität die einzige Weise sei, in der uns das Ganze, wenn überhaupt, gegeben sei.²⁷ Die prinzipielle Verabschiedung des Einheitsgedankens ist charakteristisch für den Postmodernismus, der durch das Favorisieren des Plurals und das Verdächtigen des Singulars charakterisiert ist und der dementsprechend Pluralität nicht nur akzeptiert und toleriert, sondern in einer grundlegenden Weise für den Pluralismus optiert. In dieser geistigen Mentalität erscheint jede Suche nach Einheit als unmodern und antiquiert.

Hinzu kommt erschwerend, dass die postmoderne Mentalität weithin auch Eingang gefunden hat in das ökumenische Denken der Gegenwart und wirksam geworden ist in einem weithin plausibel gewordenen ekklesiologischen Pluralismus, demgemäß jede Suche nach der Einheit der Kirche als verdächtig erscheint. Man hat sich weithin mit dem geschichtlich gewordenen und vorhandenen Pluralismus von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften abgefunden, so dass die Suche nach der Einheit nicht nur als unrealistisch, sondern auch als nicht wünschenswert eingeschätzt wird. Nicht selten wird dabei versucht, den Verzicht auf die Suche nach der Einheit der Kirche mit der Heiligen Schrift zu begründen, vor allem mit der stets wiederholten These des evangelischen Neutestamentlers Ernst Käsemann, mit der er auch die großen Kirchenspaltungen zu legitimieren versucht hat, dass nämlich der neutestamentliche Kanon nicht die Einheit der Kirche, sondern die Vielfalt der Konfessionen begründe.²⁸ Diese These feiert heute neue Urständ, wenn sich beispielsweise der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland in seinem Grundlagentext zum Reformationsgedenken im Jahre 2017 auf sie beruft, um die reformatorischen Kirchen als „Teil der legitimen, weil schrift-konformen Pluralisierung der christlichen Kirchen“ zu verstehen und diese als willkommene Fernwirkung der Reformation im 16. Jahrhundert zu rühmen.²⁹

Damit sind wir mit der zweiten Feststellung eines grundlegenden Unterschieds zur Konzilszeit konfrontiert, dass nämlich in verschiedenen ökumeni-

²⁷ Vgl. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

²⁸ E. KÄSEMANN, *Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche?*, in: DERS., *Exegetische Versuche und Besinnungen*. Erster und zweiter Band, Göttingen 1970, 214-223.

²⁹ *Rechtfertigung und Freiheit. 500 Jahre Reformation 2017. Ein Grundlagentext des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD)*, Gütersloh 2014, 99.

schen Dialogen kaum mehr ein Konsens darüber besteht, was unter der Einheit der Kirche zu verstehen und wie in der Folge das Ziel der Ökumenischen Bewegung zu denken ist. Die Katholische Kirche orientiert die Zeichen und Kriterien für die Einheit der Kirche an der Schilderung der Jerusalemer Urgemeinde in der Apostelgeschichte (2,42), in der drei Elemente als für die Einheit der Kirche konstitutiv erscheinen, nämlich die Einheit im Glauben, in der gottesdienstlichen Feier und in der geschwisterlichen Gemeinschaft. Auf dieser biblischen Grundlage wird die Einheit der Kirche als Einheit im Glauben, im sakramentalen Leben und in den kirchlichen Ämtern verstanden. Demgegenüber haben nicht wenige der aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften diese ursprünglich gemeinsame Einheitsvorstellung weitgehend zugunsten des Postulats der gegenseitigen Anerkennung der verschiedenen kirchlichen Realitäten als Kirchen und damit als Teile der einen Kirche Jesu Christi aufgegeben. Diese protestantische Einheitsvorstellung hat ihren deutlichsten Ausdruck gefunden in der im Jahre 1973 abgeschlossenen Leuenberger Konkordie, die sich bewusst als Gemeinschaft von bekenntnisverschiedenen Kirchen versteht³⁰ und darin auch das Modell für die ökumenischen Beziehungen mit anderen christlichen Kirchen sieht.³¹

Dass über das Ziel der Ökumenischen Bewegung keine tragfähige Verständigung mehr besteht, hat seinen wesentlichen Grund darin, dass die recht unterschiedlichen konfessionellen Konzeptionen der Kirche und ihrer Einheit weiterhin unversöhnt nebeneinander stehen und es im Grunde so viele ökumenische Zielvorstellungen wie konfessionelle Ekklesiologien gibt.³² Wenn deshalb die mangelnde Verständigung über das Ziel der Ökumenischen Bewegung wesentlich in einer fehlenden ökumenischen Verständigung über das Wesen der Kirche und ihrer Einheit begründet ist, dann dürfte einleuchten, dass die ökumenische Klärung des Kirchen- und Einheitsverständnisses der Haupttagesordnungspunkt auf der gegenwärtigen und künftigen ökumenischen Traktandenliste vor allem im Gespräch mit den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Ge-

³⁰ Vgl. H. MEYER, Zur Entstehung und Bedeutung des Konzeptes „Kirchengemeinschaft“. Eine historische Skizze aus evangelischer Sicht, in: J. SCHREINER / K. WITTSTADT (Hg.), *Communio Sanctorum. Einheit der Christen – Einheit der Kirche*, Würzburg 1988, 204-230.

³¹ Vgl. U. H. J. KÖRTNER, Die Leuenberger Konkordie als ökumenisches Modell, in: M. BÜNKER / B. JAEGER (Hg.), *40 Jahre Leuenberger Konkordie. Dokumentationsband zum Jubiläumsjahr 2013 der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa*, Wien 2014, 203-226.

³² Vgl. F. W. GRAF / D. KORSCH (Hg.), *Jenseits der Einheit. Protestantische Ansichten der Ökumene*, Hannover 2001.

meinschaften sein muss. Denn mit einer intensiven Erörterung der Frage nach der Kirche lässt sich auch ein neuer Konsens über das Verständnis der kirchlichen Einheit und folglich auch über das Ziel der Ökumene gewinnen.

In der ökumenischen Situation heute sind wir gleichsam auf die Anfänge des Verstehens zurück geworfen. Wenn wir den im Ökumenismusdekret enthaltenen Grundüberzeugungen treu bleiben wollen, müssen wir heute in liebenswürdiger Hartnäckigkeit die Frage nach der Einheit der Kirche wach halten. Denn ohne Suche nach Einheit würde sich der christliche Glaube von selbst aufgeben, wie dies der Brief des Apostels Paulus an die Epheser mit wünschenswerter Klarheit zum Ausdruck bringt: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alle und in allem ist“ (Eph 4,4-6). Die Suche nach der Einheit der Kirche und keineswegs die Kanonisierung des Pluralismus von Kirchen bis hin zu den Trennungen hat ihr Fundament in der Heiligen Schrift. Eine erneute Lektüre des Ökumenismusdekrets verpflichtet uns heute, uns um einen neuen ökumenischen Konsens zu bemühen, dass Einheit eine Grundkategorie des christlichen Glaubens ist und bleiben muss.

b) Bekenntnis zur einen Kirche in ökumenischer Offenheit

Die emphatische Suche nach der Einheit der Kirche kann freilich nicht bedeuten, dass es die „einige und einzige“ Kirche gar nicht mehr oder noch nicht gäbe. Das Konzil ist vielmehr davon überzeugt, dass sie in Wirklichkeit existiert, aber durch die verschiedenen Spaltungen verwundet ist. Das Konzil stand deshalb in ökumenischer Hinsicht vor der elementaren Herausforderung, sowohl die Einzigkeit als auch die geschichtliche Konkretheit der „einigen und einzigen Kirche“ theologisch zu verantworten. Dass sich diese Aufgabe unabdingbar stellt, zeigt sich, wenn man die Gegenprobe macht: Würde man die Überzeugung von der Einzigkeit der Kirche zur Disposition stellen, wäre ein „ekklesialer Relativismus“ in dem Sinne die Konsequenz, dass es Kirche nur im Plural geben könnte. Würde man hingegen die Überzeugung von der geschichtlichen Konkretheit der einen Kirche aufgeben, wäre ein „ekklesialer Mystizismus“ in dem Sinne die Folge, dass die eine Kirche gleichsam nur mehr eine platonische Größe wäre.³³

³³ Vgl. W. THÖNISSEN, Katholizität als Strukturform des Glaubens. Joseph Ratzingers Vorschläge für die Wiedergewinnung der sichtbaren Einheit der Kirche, in: Ch. SCHALLER (Hg.), Kirche – Sakrament und Gemeinschaft. Zu Ekklesiologie und Ökumene bei Joseph Ratzinger (= Ratzinger-Studien, Bd. 4), Regensburg 2011, 354-275, hier 263-264.

Um beide Extreme zu vermeiden, hat das Konzil diese schwierige ökumenische Frage mit der berühmten „subsistit“-Formel zu beantworten versucht, im Blick auf die Gérard Philips als Redaktor der Dogmatischen Konstitution über die Kirche vorausgesagt hat, dass über die Bedeutung dieser Formel noch viel Tinte fließen werde,³⁴ und in der nach dem damaligen Kardinal Joseph Ratzinger das „ganze ökumenische Problem“ verborgen ist.³⁵ Denn diese Formel besagt in ihrem elementaren Kern, dass die eine und wahre Kirche Jesu Christi in der Katholischen Kirche, die in Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom und den Bischöfen untereinander steht, „subsistiert“, dies heißt konkret anwesend und bleibend antreffbar ist.³⁶ Die eine Kirche Jesu Christi kann demgemäß nicht als eine hinter den verschiedenen Kirchentümern verborgen bleibende Größe verstanden werden, die sich dann in verschiedenen ekklesialen Realitäten in unterschiedlicher Weise verwirklichen würde; sie ist vielmehr eine bereits jetzt existierende Wirklichkeit und hat einen konkret angebbaren Ort in der Geschichte, an dem sie bleibend identifizierbar ist. Weil es die eine Kirche als Subjekt in der Geschichte gibt und ihr dementsprechend das Leibsein wesentlich ist, kann auch die in der Ökumenischen Bewegung wieder zu gewinnende Einheit der Kirche nur eine sichtbare sein, wie der Katholische Neutestamentler Gerhard Lohfink emphatisch betont:

Wir dürfen „die reale Zerrissenheit der Kirche nicht verdrängen und uns in der Innerlichkeit oder in der Unsichtbarkeit einen Ersatz schaffen. Die wahre Einheit darf nur eine leiblich sichtbare, greifbare, fassbare Einheit sein. Sonst entspräche sie nicht dem Grundgesetz von Schöpfung und Heilsgeschichte.“³⁷

Mit der ökumenischen Basalformel des „subsistit“ wollte das Konzil genauer zwei Überzeugungen zusammenhalten und miteinander versöhnen: Es wollte auf der einen Seite den traditionellen Anspruch bestätigen und erneuern, dass die eine und wahre Kirche Jesu Christi in der Katholischen Kirche unverlierbar existiert. Das Konzil wollte auf der anderen Seite aber auch Raum schaffen für die Anerkennung von Elementen der wahren Kirche Jesu Christi auch in anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, und zwar in der Überzeugung, dass außerhalb der Katholischen Kirche „kein kirchliches Vakuum“ besteht, wie

³⁴ G. PHILIPS, *L'Église et son mystère au deuxième Concile du Vatican*. Tome I, Paris 1967, 119.

³⁵ J. KARDINAL RATZINGER, Die Ekklesiologie der Konstitution *Lumen gentium*, in: DERS., *Weggemeinschaft des Glaubens. Kirche als Communio*, Augsburg 2002, 107-131, hier 127.

³⁶ Vgl. *Lumen gentium*, Nr. 8 und *Unitatis redintegratio*, Nr. 4.

³⁷ G. LOHFINK, Jesus und das zerrissene Gottesvolk, in: DERS., *Gegen die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg i. Br. 2013, 156-177, hier 177.

der heilige Papst Johannes Paul II. festgehalten hat: „Viele und bedeutende (eximia) Elemente, die in der katholischen Kirche zur Fülle der Heilmittel und der Gnadengaben gehören, die die Kirche ausmachen, finden sich auch in den anderen christlichen Gemeinschaften.“³⁸ Die Frage, wie beide Überzeugungen zusammengehen, lässt sich freilich nur auf dem Weg beantworten, dass in der ökumenischen Diskussion noch präziser nach dem Wesen der Kirche gefragt wird.

Indem das Konzil das frühere „est“ durch das „subsistit in“ ersetzt hat und sich diese Formel als ökumenische „Öffnungsklausel“ verstehen lässt,³⁹ wird der Blick frei auf den ökumenischen Neuansatz, den das Zweite Vatikanische Konzil ermöglicht hat. Die Zeit vor dem Konzil ist weitgehend von einem extensiven Anspruch auf exklusive Identifikation der Kirche Jesu Christi mit der Katholischen Kirche und dementsprechend von einem vereinnahmenden Kirchenbegriff geprägt gewesen. Demgegenüber hat das Konzil das ekklesiologische Selbstverständnis der Katholischen Kirche dahingehend neu formuliert, dass das ökumenische Anliegen in ihm selbst inbegriffen ist, und zwar vor allem dadurch, dass von den nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gesagt wird, dass sie in einer – freilich noch nicht vollen – Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche leben. Insofern mit dieser *Communio-Ekklesiologie* auch außerhalb der Katholischen Kirche kirchliche Realität anerkannt wird, kann man mit Papst Benedikt XVI. sogar urteilen, dass auf diesem Weg „für den Plural Kirchen neben dem Singular Platz geschaffen“ worden ist.⁴⁰

2. Umkehr, Gebet und Theologie in der Ökumene

Die ökumenische Weichenstellung des Konzils hat grundlegende Konsequenzen für die „praktische Verwirklichung des Ökumenismus“. Dies ist die zentrale Fragestellung des zweiten Kapitels des Ökumenismusdekrets, in dem die Notwendigkeit der Bekehrung im Sinne der Reinigung des menschlichen Herzens, die grundlegende Bedeutung des geistlichen Ökumenismus und die ökumenische Dimension der Theologie im Vordergrund stehen. Diese Prioritäten ergeben sich von selbst aus den im ersten Kapitel behandelten katholischen Prinzipien des Ökumenismus. Denn von Umkehr kann sinnvollerweise nur dort ge-

³⁸ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 13.

³⁹ W. KARDINAL KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. 2011, 235.

⁴⁰ PAPST BENEDIKT XVI. und sein Schülerkreis / K. KARDINAL KOCH, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012, 62.

sprochen werden, wo die weiter bestehenden Trennungen in einen Leib Christi als Ärgernis empfunden werden und Schmerz auslösen. Dort hingegen, wo der schmerzhafteste Skandal der Spaltung des Leibes Christi nicht mehr verspürt wird oder wo man sich mit den Kirchenspaltungen arrangiert oder gar abgefunden hat, macht sich die Ökumene letztlich selbst überflüssig, worin man freilich eine besondere Versuchung in der heutigen ökumenischen Situation wahrnehmen muss.

a) Ökumene als Umkehrbewegung

Hier liegt der tiefste Grund, dass das Ökumenismusdekret von allem Anfang an auf der klaren Diagnose besteht, dass die Spaltung der Kirche ein elementares Ärgernis ist. Dieses scheint freilich bereits in der Heiligen Schrift auf und dürfte nirgendwo so sinnenfällig dargestellt sein wie in der unbeschädigten Ganzheit des Leibbrocks Jesu, von dem die Bibel ausdrücklich hervorhebt, dass er aus einem Stück gewoben war: „von oben her ganz durchgewebt und ohne Naht“ (Joh 19, 23b). Es ist beeindruckend wahrzunehmen, dass in der Passionsgeschichte selbst die römischen Soldaten es nicht gewagt haben, dieses kostbare Kleidungsstück des irdischen Jesus zu zerschneiden: „Wir wollen es nicht zerteilen, sondern darum lösen, wem es gehören soll“ (Joh 19,24). Der Leibrock Jesu konnte so in der christlichen Geschichte als Symbol für die Einheit der Kirche als des Leibes Christi dienen. Die erbärmliche Tragik dieser Geschichte besteht freilich darin, dass ausgerechnet die Christen das getan haben, was die römischen Soldaten nicht zu tun gewagt haben. Von daher erscheint, wie der ehemalige Präsident des Päpstlichen Rats zur Förderung der Einheit der Christen, Edward I. Kardinal Cassidy, geurteilt hat, der Leibrock Jesu „heute in Fetzen und Stücken, in Konfessionen und Denominationen, die sich in der Geschichte oft gegenseitig bekämpften, anstatt den Auftrag des Herrn zu erfüllen, eins zu sein“⁴¹.

Dieses Bild, das die zutiefst anormale Situation der Christenheit zum Ausdruck bringt, ist die wohl intensivste Form der Einladung zur ökumenischen Umkehr. Ein Rückblick auf das vergangene halbe Jahrhundert kann denn auch zeigen, dass neue Impulse in der Ökumene immer dann möglich geworden sind, wenn Christen verschiedener Kirchen gemeinsam den Mut und die Demut aufgebracht haben, dem noch immer bestehenden Ärgernis der gespaltenen Christenheit in die Augen zu schauen und zur Umkehr gerufen zu werden, wie dies das Ökumenismusdekret programmatisch formuliert hat:

⁴¹ E. I. CARDINAL CASSIDY, Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert?, in: *Una Sancta* 51 (1996) 112-119, hier 112.

„Es gibt keinen echten Ökumenismus ohne innere Bekehrung. Denn aus dem Neuworden des Geistes, aus der Selbstverleugnung und aus dem freien Strömen der Liebe erwächst und reift das Verlangen nach Einheit.“⁴²

In Treue zum Konzil hat vor allem der heilige Papst Johannes Paul II. hervorgehoben, die heutige ökumenische Situation sei weithin erschwert „durch Unbeweglichkeit, Gleichgültigkeit und eine unzureichende Kenntnis voneinander“, das Engagement für die Ökumene müsse sich deshalb „auf die Umkehr der Herzen und das Gebet stützen“ und auch zur „notwendigen Läuterung der geschichtlichen Erinnerung“ führen.⁴³ In seiner Sicht ist das ganze Dekret über den Ökumenismus vom „Geist der Bekehrung“ durchdrungen.⁴⁴ In erster Linie geht es dabei freilich nicht um die Bekehrung der anderen, sondern um die eigene Bekehrung, die die Bereitschaft voraussetzt, eigene Schwächen und Defizite selbstkritisch wahrzunehmen und in Demut zu bekennen. Solche Bekehrung schließt vor allem das ständige Maßnehmen am Evangelium Jesu Christi und den Willen zur Wiederherstellung jener Einheit voraus, die uns im Glauben an Jesus Christus bereits gegeben ist. Die Ökumenische Bewegung erweist sich als Umkehrbewegung, und Umkehr muss in erster Linie Umkehr zur leidenschaftlichen Suche nach der Einheit der Kirche sein. Dies ist der wahre Sinn von „unitatis redintegratio“.

b) Ökumene als Gebetsbewegung

Umkehr ist die innerste Herzmitte jenes „geistlichen Ökumenismus“, den das Konzil als „Seele der ganzen Ökumenischen Bewegung“ identifiziert hat.⁴⁵ In der Tat stand am Beginn der Ökumenischen Bewegung die Einführung der Gebetswoche für die Einheit der Christen, die von allem Anfang an eine ökumenische Initiative gewesen ist. Die Idee einer Gebetsoktav für die Einheit der Christen wurde von Paul Wattson, einem amerikanischen Anglikaner, der später der Katholischen Kirche beigetreten ist, und von Spencer Jones, einem Angehörigen der Episkopalkirche, angeregt, sie wurde von Papst Benedikt XV. aufgenommen und auf die ganze Katholische Kirche ausgeweitet, und sie wurde von Abbé Paul Couturier, einem leidenschaftlichen Pionier einer geistlichen Ökumene, weiterentwickelt, der die Ökumenische Bewegung mit einem unsichtbaren Kloster

⁴² Unitatis redintegratio, Nr. 7.

⁴³ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 2.

⁴⁴ Ebd., Nr. 35.

⁴⁵ Unitatis redintegratio, Nr. 8. Vgl. K. KOCH, *Rediscovering the soul of the whole ecumenical movement (UR 8). Necessity and perspectives of an ecumenical spirituality*, in: *The Pontifical Council for Promoting Christian Unity (Ed.), Information Service Nr. 115 (2004) 31-39.*

verglichen hat, in dem die Christen verschiedener Kirchen in den verschiedenen Ländern und Kontinenten gemeinsam beten. Es ist das Gebet um die Einheit der Christen gewesen, das den Weg der Ökumenischen Bewegung geöffnet hat, die von allem Anfang an eine Gebetsbewegung gewesen ist, wie Papst Benedikt XVI. mit dem anschaulichen Bild zum Ausdruck gebracht hat:

„Das Schiff des Ökumenismus wäre niemals aus dem Hafen ausgelaufen, wenn es nicht von dieser umfassenden Gebetsströmung in Bewegung gesetzt und vom Wehen des Heiligen Geistes angetrieben worden wäre.“⁴⁶

Nimmt man diese spirituelle Einsicht ernst, muss es sich von selbst verstehen, dass es sich bei dieser Gebetsbewegung vor mehr als hundert Jahren nicht um einen Anfang handeln kann, den wir je einmal hinter uns lassen könnten, dass es sich vielmehr um einen Anfang handelt, der auch heute gleichsam mitwandern und alle ökumenischen Bemühungen begleiten muss. Denn mit dem Gebet um die Einheit der Christen entspricht die Ökumene am Tiefsten dem Willen des allen Christen gemeinsamen Herrn, der in seinem hohepriesterlichen Gebet um die Einheit seiner Jünger gebetet hat. In ökumenischer Hinsicht ist das Gebet Jesu vor allem auch deshalb von grundlegender Bedeutung, weil in ihm der Blick Jesu über seine damalige Jüngergemeinschaft hinausgeht und sich auch auf die künftige Jüngergemeinschaft richtet, wie Jesus ausdrücklich hervorhebt: „Ich bitte nicht nur für diese hier, sondern auch für alle, die durch ihr Wort an mich glauben“ (Joh 17,20). Beim Gebet Jesu, „dass alle eins seien“, fällt zudem auf, dass Jesus die Einheit den Jüngern nicht befiehlt und sie auch nicht von ihnen einfordert, sondern für sie betet. Am Gebet Jesu, in dem auch die heutige Situation bereits gegenwärtig ist, kann man deshalb am besten ablesen, worin die ökumenische Verantwortung im Licht des Glaubens besteht und bestehen muss. Wenn die Einheit der Jünger und der künftigen Kirche das entscheidende Gebetsanliegen Jesu gewesen ist, kann christliche Ökumene nur Einstimmen der Christen in das Gebet Jesu sein, indem sie sich sein Herzensanliegen zu eigen machen. Wenn Ökumene nicht einfach philanthropisch und rein zwischenmenschlich, sondern wirklich christologisch motiviert und fundiert ist, kann sie letztlich nichts Anderes als „Teilhabe am Hohepriesterlichen Gebet Jesu“⁴⁷ sein.

In christlicher Sicht kann es keinen Ökumenismus geben, der nicht im Gebet verwurzelt wäre. Das Gebet um die Einheit der Christen ist und bleibt vielmehr

⁴⁶ BENEDIKT XVI., Predigt im Vespergottesdienst zum Abschluss der Gebetswoche für die Einheit der Christen am 25.01.2008.

⁴⁷ W. KARDINAL KASPER, Wege der Einheit. Perspektiven für die Ökumene, Freiburg i. Br. 2005, 204. Vgl. DERS., Wegweiser Ökumene und Spiritualität, Freiburg i. Br. 2007, bes. 41-63: Gebet und Gottesdienst.

das pulsierende Herz des ganzen ökumenischen Weges. Mit dem Gebet bringen wir unsere Glaubensüberzeugung zum Ausdruck, dass wir Menschen die Einheit der Kirche nicht einfach machen und auch nicht über ihre Gestalt und ihren Zeitpunkt entscheiden, sondern sie uns nur schenken lassen können. Das Gebet um die Einheit erinnert uns daran, dass auch in der ökumenischen Arbeit – wie im Leben und Glauben überhaupt – nicht alles machbar ist, dass wir vielmehr dem unverfügbaren Wirken des Heiligen Geistes Raum geben und ihm zumindest so viel zutrauen wie den eigenen Bemühungen. Die ökumenische Arbeit für die Einheit der Christen ist vor allem eine geistliche Aufgabe, die in der Überzeugung getan wird, dass der Heilige Geist das ökumenische Werk begonnen hat und es auch weiterführen und vollenden und uns dabei den Weg zeigen wird.⁴⁸ In der Ökumene werden wir gerade heute nur weitere Schritte tun können, wenn wir bei ihren spirituellen Wurzeln einkehren und den geistlichen Ökumenismus verlebendigen.

c) Dialog der Liebe und der Wahrheit

Nur in der Atmosphäre des geistlichen Ökumenismus kann auch der vom Konzil angeregte und geförderte theologische Dialog der Wahrheit mit anderen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gedeihen. Gewiss gibt es vielfältige Formen des ökumenischen Zusammenwirkens wie die Ökumene der Begegnung, die Ökumene des kulturellen Austausches, die Ökumene der sozialen Zusammenarbeit und vor allem die Ökumene des Lebens und der Liebe im Sinne der Pflege von geschwisterlichen und freundschaftlichen Beziehungen zwischen verschiedenen Kirchen. Solcher Dialog der Liebe bildet nicht nur die Voraussetzung, um einen theologischen Dialog überhaupt führen zu können; er verlangt vielmehr auch nach dem Dialog der Wahrheit, nämlich der seriösen theologischen Aufarbeitung der trennenden theologischen Differenzen, um Kirchen- und Kommuniongemeinschaft zu ermöglichen. Der Dialog der Liebe und der Dialog der Wahrheit gehören genauso zusammen wie sich Liebe und Wahrheit nicht trennen lassen. Denn Liebe ohne Wahrheit ist leer und bloßes Gefühl; und Wahrheit ohne Liebe ist blind und kalt. Jenseits von liebloser Wahrheit und wahrheitsloser Liebe zeichnet sich der ökumenische Dialog durch wahrhaftige Liebe und Liebe zur Wahrheit aus.

Auf dem Weg des theologischen Dialogs konnten in den vergangenen fünfzig Jahren viele Konvergenz- und Konsens-Dokumente zu Fragen des christlichen

⁴⁸ Vgl. W. PANNENBERG, Die Ökumene als Wirken des Heiligen Geistes, in: St. LEIMGRUBER (Hg.), Gottes Geist bei den Menschen. Grundfragen und spirituelle Anstöße, München 1999, 68-77.

Glaubens und der Kirchenverfassung verabschiedet werden, die wirklich „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ geworden sind.⁴⁹ Wie unabdingbar solche theologische Arbeit ist, so muss doch festgestellt werden, dass, um zu verbindlichen Feststellungen und Konsensen zu kommen, Dokumente von ökumenischen Kommissionen noch nicht genügen können, sondern nur Texte weiterführen, die in den jeweiligen Kirchen wirklich rezipiert und von deren Leitungen autoritativ angenommen worden sind. Darin liegt die besondere Bedeutung beispielsweise der Gemeinsamen Erklärung zu Grundfragen der Rechtfertigungslehre, die zwischen dem Lutherischen Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 31. Oktober 1999 in Augsburg vereinbart worden ist und über die der heilige Papst Johannes Paul II. geurteilt hat, sie stelle einen Meilenstein in der ökumenischen Begegnung zwischen Luthertum und Katholischer Kirche dar. Denn mit ihr konnte ein weitgehender Konsens in einer zentralen Frage erreicht werden, die im 16. Jahrhundert zur Reformation und Kirchenspaltung geführt hat. In dieser Richtung auf verbindliche zwischenkirchliche Konsense hin muss auch heute weiter gearbeitet werden.

Auf der theologischen Ebene der Ökumene steht auch heute noch viel Arbeit an, so dass das Urteil unumgänglich ist, dass der theologische Dialog der Wahrheit weder abgelöst noch ersetzt werden kann durch andere Traktanden, die nicht unmittelbar Glaubens- und Kirchenfragen betreffen. Solche Tendenzen müssen heute allerdings vermehrt beim Ökumenischen Weltrat der Kirchen festgestellt werden, insofern seine immer entschiedener Hinwendung zur so genannten säkularen Ökumene zu einer Stärkung der sozioethischen Themen in der Tradition von *Life and Work* und zu einer Marginalisierung der theologischen Fragen nach Glauben und Kircheneinheit im Sinne von *Faith and Order* geführt hat. Dahinter verbirgt sich freilich eine Erscheinung, die in der Zwischenzeit einen noch größeren Radius angenommen hat. In den vergangenen Jahren und Jahrzehnten sind in der ökumenischen Landschaft massive Spannungen und Divergenzen vor allem im Bereich der Ethik aufgetreten, die in der Anglikanischen Weltgemeinschaft an den Rand einer schmerzhaften Spaltung geführt haben. Es muss dabei als paradox beurteilt werden, dass, während es in den bisherigen Dialogen gelungen ist, alte konfessionelle Glaubensgegensätze zu überwinden, heute große Unterschiede bei ethischen Fragen an den Tag treten,

⁴⁹ Vgl. H. MEYER u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Bd. 1: 1931-1982, Paderborn / Frankfurt a. M. 1983; Bd. 2: 1982-1990, Paderborn / Frankfurt a. M. 1992; Bd. 3: 1990-2003, Paderborn / Frankfurt a. M. 2003; J. OELDEMANN u. a. (Hg.), Bd. 4: 2001-2010, Paderborn / Leipzig 2012.

vor allem bei den sozialetischen und bioethischen Fragestellungen und bei der ethischen Problematik von Ehe und Familie und Sexualität im Horizont des heutigen Gender-Mainstreams. Dieser Herausforderung muss sich die Ökumene heute entschieden stellen. Denn wenn die christlichen Kirchen und Gemeinschaften zu den großen ethischen Fragen der heutigen Zeit nicht mit *einer* Stimme sprechen können, wird die christliche Stimme in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit immer schwächer und erleidet die Ökumene einen großen Glaubwürdigkeitsverlust.

3. Zwei unterschiedliche Kirchenspaltungen

In seinen viel beachteten Berichten über den Verlauf der Beratungen beim Zweiten Vatikanischen Konzil hat der damalige Konsultor Joseph Ratzinger dem Dekret über den Ökumenismus die Eröffnung einer „ganz neuen Haltung den getrennten christlichen Brüdern gegenüber“, und zwar „sowohl in bezug auf die reformatorische Christenheit wie auch ganz besonders hinsichtlich der Kirchen des Ostens“, attestiert.⁵⁰ Damit sind jene „zwei besonderen Kategorien von Spaltungen, durch die der nahtlose Leibrock Jesu Christi getroffen wurde“⁵¹, angesprochen, die das Ökumenismusdekret im dritten Teil näher ins Auge fasst, um die ökumenische Aufgabe, der sich das Konzil stellt, zu konkretisieren, nämlich auf der einen Seite – nach den ersten Spaltungen bereits im fünften Jahrhundert nach dem Konzil von Chalkedon – das große Schisma in der Kirche zwischen Ost und West im 11. Jahrhundert und auf der anderen Seite die große Spaltung in der Westkirche im 16. Jahrhundert. Dabei handelt es sich um zwei grundverschiedene Typen von Kirchenspaltungen, deren Aufarbeitung und Überwindung in verschiedenen ökumenischen Dialogen zu geschehen hat und seit vielen Jahrzehnten im Gang ist.⁵²

Was zunächst das Schisma in der Kirche zwischen Ost und West betrifft, hat die ökumenische Forschung stets deutlicher zeigen können, dass eine zunehmende gegenseitige Entfremdung die eigentliche Ursache für die spätere Trennung gewesen ist. Unterschiedliche Spiritualitäten haben dabei eine nicht unwesentliche Rolle gespielt, die nicht selten zu Unverständnis und Misstrauen geführt haben. Bei der zunehmenden Entfremdung zwischen Ost und West sind

⁵⁰ J. RATZINGER, Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode, Köln 1965, 7.

⁵¹ Unitatis redintegratio, Nr. 13.

⁵² Vgl. J. KARDINAL RATZINGER, Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation, in: DERS., Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie, München 1982, 203-214.

gewiss auch ernsthafte theologische Fragen im Spiel gewesen. Aufs Ganze gesehen wird man jedoch urteilen müssen, dass unterschiedliche Verstehensweisen die Kirchenspaltung zu einem großen Teil zumindest mit verursacht haben, wie Kardinal Walter Kasper mit Recht feststellt: „Die Christenheit hat sich nicht primär auseinander diskutiert und über unterschiedliche Lehrformeln zerstritten, sondern auseinander gelebt.“⁵³ Angesichts dieses Entfremdungsprozesses, der nach der Trennung im zweiten Jahrtausend nochmals wesentlich vertieft worden ist, darf man es als großen Schritt würdigen, dass noch während des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor allem danach große Bemühungen um Verständigung und Versöhnung unternommen worden sind, die mit der Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel und dem Bischof von Rom und seligen Papst Paul VI. in Jerusalem vor fünfzig Jahren einen verheißungsvollen Anfang genommen haben, der mit der erneuten Begegnung zwischen dem Ökumenischen Patriarchen Bartholomaios und Papst Franziskus wiederum in Jerusalem im Mai 2014 commemoriert worden ist.⁵⁴

Zu diesen Bemühungen gehört auch der theologische Dialog, der vor allem deshalb viele positive Früchte gebracht hat, weil er sich auf jene Fragen des Glaubens konzentrieren konnte, die den Orientalisch-Orthodoxen und Orthodoxen auf der einen und den Katholiken auf der anderen Seite gemeinsam sind, und weil diesen Kirchengemeinschaften dasselbe ekklesiologische Grundgefüge eigen ist, das sich seit dem zweiten Jahrhundert herausgebildet hat und als *successio apostolica* bezeichnet wird, nämlich die eucharistische und die episkopale Grundstruktur der Kirche in dem Sinne, dass die Einheit in der Eucharistie und das Bischofsamt als für das Kirchesein konstitutiv betrachtet werden.⁵⁵ Diese Kirchengemeinschaften stehen sich unter allen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften am nächsten, sie sind gemeinsam Kirche Jesu Christi in Ost und West, und sie sind deshalb in besonderer Weise verpflichtet, die volle Einheit wieder zu finden und die Kirchengemeinschaft in der gemeinsamen Teilnahme an der einen Eucharistie zu bekräftigen, wie dies vor fünfzig Jahren der Ökumenische Patriarch Athenagoras von Konstantinopel mit den von ökumenischer Leidenschaft geprägten Worten ausgesprochen hat:

⁵³ W. KASPER, Ökumene und Spiritualität, in: DERS., Wege zur Einheit der Christen. Schriften zur Ökumene I (= Gesammelte Schriften, Bd. 14), Freiburg i. Br. 2012, 592-612, hier 596.

⁵⁴ Vgl. MÉTROPOLITE EMMANUEL / K. CARDINAL KOCH, *L'esprit de Jérusalem. L'orthodoxie et le catholicisme au XXIème siècle*, Paris 2014.

⁵⁵ Vgl. K. KOCH, Die apostolische Dimension der Kirche im ökumenischen Gespräch, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift* 40 (2011) 234-252.

„Die Stunde des christlichen Mutes ist gekommen. Wir lieben einander; wir bekennen den gleichen gemeinsamen Glauben; machen wir uns zusammen auf den Weg vor die Herrlichkeit des gemeinsamen heiligen Altars.“⁵⁶

Im Mittelpunkt der theologischen Dialoge mit den Orientalisch-Orthodoxen und den Orthodoxen Kirchen steht jener wunde Punkt in der Ekklesiologie, der bisher die Aufnahme von Kirchengemeinschaft verhindert hat, nämlich die Frage des Primats des Bischofs von Rom in einer künftigen Einheit der Kirche in Ost und West. Dabei handelt es sich um ein cruzaiales Problem, und es ist gegenwärtig noch unabsehbar, wie und wann diese Frage zu einem weiterführenden ökumenischen Konsens führen wird.

Der ökumenische Dialog mit den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften kann sich demgegenüber nicht einfach auf einzelne Lehrunterschiede wie den Primat des Bischofs von Rom beziehen, sondern muss sich mit einer anderen ekklesialen Grundstruktur überhaupt auseinandersetzen, da die Kirchenspaltung innerhalb der Westkirche einen neuen Typ des Kircheseins hervorgebracht hat, der sich wesentlich von der ekklesialen Grundstruktur der Alten Kirche unterscheidet.⁵⁷ Im Mittelpunkt der künftigen Dialoge wird deshalb vor allem die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer Einheit stehen müssen. Diesbezüglich ist zu hoffen, dass sich das im Jahre 2017 anstehende gemeinsame Gedenken des Beginns der Reformation der Herausforderung stellen wird, der sich das von der Lutherisch / Römisch-katholischen Kommission für die Einheit erarbeitete Dokument „From Conflict to Communion“ widmet und die darin besteht, wie die bisherigen theologischen Dialoge für weitere Schritte auf die Einheit hin fruchtbar gemacht werden können.⁵⁸

Die Frage nach dem Wesen der Kirche und ihrer Einheit drängt sich auch von der geschichtlichen Feststellung her auf, dass die Kirchenspaltung im 16. Jahrhundert immer weitere Trennungen nach sich gezogen hat, die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und Gemeinschaften sich zu einem kaum mehr überblickbaren Pluriversum entwickelt haben und auch heute im Weltprotestantismus nur marginale Bestrebungen zu mehr Einheit, wohl aber zunehmende Fragmentierungen und vielfältige Zersplitterungsprozesse konstatiert werden müssen. In der jüngeren Zeit findet dieses Phänomen eine weitere Bestätigung im rapiden und zahlenmäßig starken Anwachsen von evangelikalen und

⁵⁶ Tomos Agapis.Vatican-Phanar (1958-1970), Rome / Istanbul 1971, Nr. 277.

⁵⁷ Vgl. H. SCHÜTTE, Protestantismus heute. Ökumenische Orientierung, Paderborn 2004.

⁵⁸ Vgl. K. KOCH, Reformationsgedenken in ökumenischer Sicht, in: P. BOSSE-HUBER / S. FORNEROD / Th. GUNDLACH / G. W. LOCHER (Hg.), 500 Jahre Reformation: Bedeutung und Herausforderungen, Zürich / Leipzig 2014, 348-355.

charismatischen Gruppierungen und vor allem im atemberaubenden Wachstum von pentekostalen Bewegungen und Pfingstkirchen. Es handelt sich dabei um ein derart expandierendes Phänomen, dass man von einer derzeitigen Pentekostalisierung des Christentums reden muss oder geneigt sein kann, in ihm eine vierte Gestalt des Christseins wahrzunehmen, nämlich neben den Orthodoxen und Orientalisch Orthodoxen Kirchen, der Katholischen Kirche und den aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften.⁵⁹ Mit diesen Gemeinschaften ist eine andere ökumenische Agenda als mit den historischen Kirchen zu besprechen, die bisher die prioritären ökumenischen Partner gewesen sind.

V. Ausblick

Mit der knappen Skizze der beiden Grundtypen der Kirchenspaltungen und der sich daraus ergebenden ökumenischen Aufgaben zu ihrer Überwindung stehen wir mitten in der ökumenischen Arbeit der Gegenwart. In ihr müssen wir feststellen, dass sich in den vergangenen fünfzig Jahren seit der Promulgation des Dekrets über den Ökumenismus die weltweite Geographie der Christenheit tiefgreifend verändert hat und die ökumenische Situation unübersichtlicher und keineswegs leichter geworden ist. Ehrlicherweise muss eingestanden werden, dass das Ziel der Ökumenischen Bewegung, nämlich die Wiederherstellung der Einheit der Kirche, nicht erreicht worden ist und offensichtlich sehr viel mehr Zeit in Anspruch nehmen wird, als in der Konzilszeit angenommen worden ist. Auch in der heutigen ökumenischen Situation verläuft keineswegs alles linear; es sind vielmehr auch Enttäuschungen und rückläufige Tendenzen offensichtlich unvermeidlich.

Dies alles kann aber kein Grund zur Resignation sein. Denn es gibt zur Ökumene schlechterdings keine Alternative. Dies zeigt sich zumal in der heutigen Zeit, in der eine besondere Form des Ökumenismus höchst aktuell geworden ist, nämlich die tiefe Verbundenheit der Christen miteinander aufgrund ihrer weltweiten Verfolgung. Denn am Ende des zweiten und am Beginn des dritten Jahrtausends ist die Christenheit erneut Märtyrerkirche geworden. Es finden heute sogar mehr Christenverfolgungen als in den ersten Jahrhunderten statt. Dabei haben alle christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften

⁵⁹ Vgl. M. ECKHOLT, Pentekostalismus: Eine neue „Grundform“ des Christseins. Eine theologische Orientierung zum Verhältnis von Spiritualität und Gesellschaft, in: T. KESSLER / A.-P. RETHMANN (Hg.), Pentekostalismus. Die Pfingstbewegung als Anfrage an Theologie und Kirche (= Weltkirche und Mission, Bd. 1), Regensburg 2012, 202-225, hier 202.

ihre Märtyrer. Christen werden heute nicht verfolgt, weil sie katholisch, orthodox oder protestantisch sind, sondern weil sie Christen sind. Das Martyrium ist heute ökumenisch, und man muss mit dem heiligen Papst Johannes Paul II. von einer „Ökumene der Märtyrer“ und mit Papst Franziskus von einer „Ökumene des Blutes“ sprechen. In dieser Ökumene dürfen wir den innersten und tiefsten Kern allen ökumenischen Bemühens um die Einheit der Kirche wahrnehmen. Während wir Christen und Kirchen auf dieser Erde noch in einer unvollkommenen Gemeinschaft zu- und miteinander stehen, leben die Märtyrer in der himmlischen Herrlichkeit bereits jetzt in voller und vollendeter Gemeinschaft. Die Märtyrer sind „der bedeutendste Beweis dafür, dass in der Ganzhingabe seiner selbst an die Sache des Evangeliums jedes Element der Spaltung bewältigt und überwunden werden kann“⁶⁰. So dürfen wir hoffen, dass sich das Blut von so vielen Märtyrern unserer Zeit einmal als Same der vollen ökumenischen Einheit des Leibes Christi erweisen wird.

In dieser Zuversicht setzt die Katholische Kirche ihre ökumenischen Bemühungen in geduldiger Leidenschaft fort. Denn die Ökumene entspricht dem Willen des Herrn und seinem hohepriesterlichen Gebet um die Einheit; und sie stellt einen verpflichtenden Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils dar. Mit seinem Dekret über den Ökumenismus ist das Konzil mit kirchenlehramtlicher Autorität in die Ökumenische Bewegung eingetreten, und die Päpste während des Konzils und nach ihm, vom heiligen Johannes XXIII. bis hin zu Franziskus, haben diese Entscheidung in prinzipieller Weise bestätigt und vielfältig konkretisiert und damit selbst exemplarisch vorgelebt, dass die ökumenische Verantwortung der Katholischen Kirche nicht Kür, sondern Pflicht ist und über die Irreversibilität des eingeschlagenen ökumenischen Weges kein Zweifel bestehen kann.

Die Frage nach der Rezeption des Ökumenismusdekrets fünfzig Jahre nach seiner Promulgation ist ein willkommener Anlass, seine Grundüberzeugungen zu revitalisieren und die ökumenische Arbeit weiterzuführen. In diesem elementaren Sinn stellt das Ökumenismusdekret „Unitatis redintegratio“ auch nach einem halben Jahrhundert die ökumenische Magna Charta der Katholischen Kirche in Gegenwart und Zukunft dar, und zwar im Vertrauen auf den Heiligen Geist, den eigentlichen Ökumene-Minister, der das ökumenische Werk, das er initiiert hat, auch weiterführen, seine Rezeption voranbringen und die Einheit der Kirche vollenden wird: wann, wo und wie er will.

⁶⁰ JOHANNES PAUL II., *Ut unum sint*, Nr. 1.

JÜRGEN BÄRSCH

„... ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ (SC 43)

Die Liturgische Bewegung des 19. und 20. Jahrhunderts als Aufbruch
zur Erneuerung der Kirche und ihres Gottesdienstes

Abstract: The so-called “liturgical movement” played a major part on the way to Vatican II as it helped preparing the Council’s renewal of the liturgy in many ways. It derived its ideas from different social impulses and such of contemporary history as well as from theological, ecclesiastical and pastoral endeavours. Acting together congenially, these allowed an actual “liturgical movement” to develop and thus contributed significantly to a new understanding of church and liturgy as its central manifestation.

Unweit der Promotionsaula der Theologischen Fakultät, in der Liebfrauenbasilika, hat der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, am 4. Dezember 2003 anlässlich des 40. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils gesagt:

„Die [Konzils-]Väter waren sich bewusst, dass sie [...] 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. Der Text [der Konstitution] hat diesen Zusammenhang mit seiner Vorgeschichte in die Worte gefasst: ‚Der Eifer für die Bewahrung und Erneuerung der Liturgie gilt mit Recht als ein Zeichen für die Fügungen der göttlichen Vorsehung über unsere Zeit, als Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche‘ (SC 43).“¹

Tatsächlich waren zu Beginn der 1960er Jahre die Anliegen der Liturgischen Bewegung auch über Europa hinaus in der Kirche aufgenommen worden und fanden breite Akzeptanz.² So ist es nicht verwunderlich, dass die Konzilsberatungen mit der Erneuerung der Liturgie begannen und als erste Frucht die Liturgiekonstitution verabschiedet werden konnte. Der Weltepiskopat stand nahezu geschlossen hinter „Sacrosanctum Concilium“; es gab bei 2147 Ja-Stimmen nur 4 Nein-Stimmen.

¹ Joseph KARDINAL RATZINGER, 40 Jahre Konstitution über die heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: LJ 53 (2003) 209-221, hier 209.

² Vgl. Mission und Liturgie. Der Kongreß von Nimwegen 1959, hg. von Johannes HOFINGER, Mainz 1960; Siegfried SCHMITT, Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951-1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (TThSt 53), Trier 1992, 267-290.

Welche Motive und Anliegen kennzeichneten die Liturgische Bewegung, wo lagen ihre Wurzeln, und welche Protagonisten förderten sie, so dass sie schließlich als „ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes durch seine Kirche“ bezeichnet werden konnte? Dabei ist zu bedenken, dass entgegen der Bezeichnung „Liturgische Bewegung“ wir es nicht mit einem organisierten Zusammenschluss liturgisch Interessierter zu tun haben. Vielmehr sind eine Reihe von unterschiedlichen Impulsen in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts zu nennen, aus denen eine neue Sicht des Christseins in der Kirche, der Liturgie und der Glaubenspraxis erwuchs, die allmählich weite Kreise erfassen sollte.³

1. Impulse aus der Erneuerung des benediktinischen Mönchtums

Ein erster Impuls ging von Frankreich aus. Nach der Aufklärung und den politisch-gesellschaftlichen Umbrüchen der Revolution, der Republik und der Säkularisation erwachte im Mönchtum der romantisch-restaurative Wunsch nach einer Erneuerung des benediktinischen Lebens. Rückkehr zu den authentischen Quellen und enger Anschluss an die Kirche von Rom mit dem Papst an der Spitze hießen die Forderungen. Vor allem Abt Prosper Guéranger OSB (1805-1875) und die Mönche der Abtei Solesmes suchten mit der alten Tradition des Gregorianischen Chorals die römische Liturgie mit neuem Leben zu erfüllen.⁴ Galt

³ Hier können nur einige zusammenfassende Werke zur Liturgischen Bewegung genannt werden: Waldemar TRAPP, Vorgeschichte und Ursprung der liturgischen Bewegung vorwiegend in Hinsicht auf das deutsche Sprachgebiet (ND Münster 1979), Regensburg 1940; Ferdinand KOLBE, Die Liturgische Bewegung (Der Christ in der Welt IX/4), Aschaffenburg 1964; Anton L. MAYER, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Gesammelte Aufsätze, hg. und eingel. von Emmanuel VON SEVERUS, Darmstadt 1971, 388-438 [Erstveröff. 1955]; Arno SCHILSON, Die Liturgische Bewegung, Anstöße – Geschichte – Hintergründe, in: Klemens RICHTER / Arno SCHILSON, Den Glauben feiern. Wege liturgischer Erneuerung, Mainz 1989, 11-48; Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Liturgische Bewegungen, in: TRE 21 (1991) 401-406; Theodor MAAS-EWERD / Hans-Christoph SCHMIDT-LAUBER, Liturgische Bewegung, in: LThK 6 (3/1997) 992-994; Martin KLÖCKENER, Die katholische Liturgische Bewegung in Europa. 10 Thesen und Auswahlbibliographie, in: Liturgie in Bewegung. Beiträge zum Kolloquium *Gottesdienstliche Erneuerung in den Schweizer Kirchen im 20. Jahrhundert*, hg. von Bruno BÜRKI / Martin KLÖCKENER unter Mitarbeit von Arnaud JOIN-LAMBERT, Freiburg/Schw. / Genève 2000, 25-32; Theodor MAAS-EWERD / Klemens RICHTER, Die Liturgische Bewegung in Deutschland, in: Liturgiereformen 2. Historische Studien zu einem bleibenden Grundzug des christlichen Gottesdienstes. Teil II: Liturgiereformen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart. FS Angelus A. Häußling OSB, hg. von Martin KLÖCKENER / Benedikt KRANEMANN (LQF 88), Münster 2002, 629-648.

⁴ Vgl. Robert LE GALL, À l'unisson des Pères. L'influence de Dom Guéranger sur la réforme liturgique, in: Liturgiereformen 2 (s. Anm. 3), 563-591.

doch gerade die Liturgie als einigendes Band der römischen Kirche. Sie sollte die Mitte des kirchlichen Lebens bestimmen. Um ihren in den vom Apostolischen Stuhl herausgegebenen liturgischen Büchern enthaltenen Reichtum zu erschließen, hatte bereits Guéranger eine reiche publizistische Tätigkeit entfaltet. Vor allem seine 15 Bände umfassende Erklärung des Kirchenjahres wirkte weit über den Kreis seiner Mönche hinaus und erreichte, in fast alle europäischen Sprachen übersetzt und in hunderttausenden von Exemplaren verbreitet, viele Priester, Ordensleute und Laien.⁵

Der so geartete monastische Aufbruch strahlte über die Grenzen Frankreichs hinaus. Auch in Deutschland kam es in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Gründung oder Wiedergründung von Benediktinerabteien. Die Brüder Maurus (1825-1890) und Placidus Wolter (1828-1908) gründeten 1863 die Abtei Beuron und bauten hier im Sinne Guérangers das monastische Leben auf, ausgerichtet am alten Mönchtum und an der Liturgie.⁶ Ein Mönch des Beuroner Konvents trat 1884 mit einer Übersetzung und Erklärung des römischen Missale hervor, dessen Name zum Synonym des Volksmessbuchs werden sollte: P. Anselm Schott (1843-1896). Sein handlicher „Schott“ gestattete es auch Lateinunkundigen, die Messtexte zu verfolgen.⁷ Anselm Schott gehörte zur Gründergruppe, die 1892 von Beuron ins Rheinland aufbrach, um die Abtei Maria Laach wiederzubesiedeln. Sie sollte eine der einflussreichsten Stätten werden, an denen – so Abt Guérangers Vision – die Gläubigen die Schönheit und Erhabenheit der römischen Liturgie erleben konnten.

2. Impulse aus der Forderung nach der tätigen Teilnahme der Gläubigen am Gottesdienst

Ein weiterer Impuls ging von Papst Pius X. (1903-1914) aus. Obgleich er in Lehre und Kirchenleitung streng konservativ gesinnt war, besaß er als langjähriger Pfarrer eine pastorale Ader. So förderte er die häufigere Kommunion der Gläubigen und die frühzeitige Kommunion der Kinder von etwa sieben Jahren

⁵ Année liturgique, 15 Bde., Paris 1841-1866 (davon 6 Bde. Nach dem Tod Guérangers durch Dom Fromage). Die letzten deutschen Übersetzungen erschienen in Mainz 1875-1887 und 1888-1897.

⁶ Vgl. Stephan PETZOLD, Die Gründungs- und Entwicklungsgeschichte der Abtei Beuron im Spiegel ihrer Liturgie (1863-1908), Würzburg 1990.

⁷ Vgl. Alois DANGELMAIER, P. Anselm Schott – der Mensch, Priester und Liturge, Reimlingen 1971; Angelus A. HÄUSSLING, Einhundert Jahre „Schott“. Anselm Schott und sein Messbuch, in: Erbe und Auftrag 59 (1983) 342-352 [auch verbesserter Sonderdruck Maria Laach 1984].

an, bisher unerfüllte Forderungen schon des Konzils von Trient (1545-1563).⁸ Wichtiger aber sollte sein 1903 veröffentlichtes *Motu proprio* über die Kirchenmusik werden. Darin schloss er sich dem Bestreben an, den Choral als klassischen Liturgiegesang zu erneuern. Vor allem aber wünschte er ausdrücklich, die Gläubigen sollten aus der ersten und unentbehrlichen Quelle des christlichen Lebens schöpfen: „aus der tätigen Teilnahme an den hochheiligen Mysterien und am öffentlichen Gebet der Kirche.“⁹ Sicher hat Pius X. nicht ahnen können, dass er mit seiner Forderung nach der „*participatio actuosa*“ der Gläubigen am Gottesdienst der Kirche das Schlüsselwort für die gesamte Erneuerung der Liturgie und das leitende Reformprinzip der Liturgiekonstitution des II. Vatikanums geprägt hat.¹⁰ Jedenfalls empfing die Liturgische Bewegung mit diesem zentralen Grundgedanken ihre durch eine päpstliche Äußerung legitimierte Richtschnur.

Der Wunsch Pius' X. „zündete“ einige Jahre später beim Katholischen Kongress 1909 in Mecheln. Hier hielt der Benediktiner Lambert Beauduin OSB (1873-1960) von Mont-César ein vielbeachtetes Referat über die Liturgie als das „eigentliche Gebet der Gläubigen“. Darin forderte er, die Liturgie dürfe nicht eine reine Klerusangelegenheit bleiben, sie müsse wieder als gemeinsames Handeln aller Gläubigen erfahrbar werden. Sei doch die Liturgie die Quelle des geistlichen Lebens aller Getauften. In diesem Vortrag fand die Liturgische Bewegung ihren ersten öffentlichen Ausdruck, er gilt gewissermaßen als ihre „Geburtsstunde“¹¹.

Dom Lambert war überzeugt, die Gläubigen müssten mittels wörtlicher Übersetzung der liturgischen Texte angehalten werden, ihre Frömmigkeit am Gottesdienst der Kirche auszurichten. Sie sollten auf das Verrichten privater Gebete bei der Liturgie verzichten und sich der Feier der Liturgie anschließen.

⁸ Zu diesen und weiteren Reformmaßnahmen vgl. Bertrand PONSARD, *Réforme et liturgie sous Pie X (1903-1914)*, in: *Liturgiereformen 2* (s. Anm. 3), 592-605.

⁹ PABST PIUS X., *Motu proprio* über die Erneuerung der Kirchenmusik *Tra le sollecitudini* vom 22.11.1903. Hier nach: *Dokumente zur Kirchenmusik unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebietes*, hg. von Hans Bernhard MEYER und Rudolf PACIK, Regensburg 1980, 23-34, hier 25.

¹⁰ Vgl. Martin STUFLESSER, *Actuosa Participatio* – zwischen hektischem Aktionismus und neuer Innerlichkeit. Überlegungen zur „tätigen Teilnahme“ am Gottesdienst der Kirche als Recht und Pflicht der Getauften, in: *LJ 59* (2009) 147-186; Winfried HAUNERLAND, *Participatio actuosa*. Programmwort liturgischer Erneuerung, in: *IKZ Communio 38* (2009) 585-595.

¹¹ Vgl. Balthasar FISCHER, Das „Mechelner Ereignis“ vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung, in: *LJ 9* (1959) 203-219. – Das Referat wurde erst 1959 in deutscher Sprache publiziert: Lambert BEAUDUIN, Das eigentliche Gebet der Kirche, in: *LJ 9* (1959) 198-202.

Das Messbuch zum Gebetbuch der Gläubigen zu machen, bildete nun die Lebensaufgabe, der sich Dom Lambert verschrieb und die an dem von ihm geprägten Wort orientiert war: „il faudrait démocratiser la liturgie“ – die Liturgie müsse vom ganzen Volk Gottes getragen werden.

3. Impulse aus den kirchlichen und gesellschaftlichen Neuorientierungen

Die Liturgische Bewegung traf auf eine spezielle Zeitsituation: Die allgemeine politisch-gesellschaftliche Krisenstimmung in Deutschland um die Jahrhundertwende, forciert durch die Katastrophe des Ersten Weltkriegs, ließ den wirtschaftlich-technischen Optimismus, alles sei machbar, bald in sich zusammenbrechen. Deutliche Gegenbewegungen kündigten sich an. Die sogenannte Jugendbewegung wandte sich gegen Verbürgerlichung und Liberalismus und schuf ein neues Bewusstsein und eine Sehnsucht nach dem Objektiven, nach Gemeinschaft und Transzendenz. Dieser kultur- und geistesgeschichtliche Neuaufbruch fand auch bei den jungen Katholiken große Resonanz. Damit lagen gesellschaftlich-kulturelle Fermente bereit, die für eine neue Hinwendung zur Liturgie fruchtbar werden konnten. Tatsächlich kann man mit Arno Klönne festhalten: „Liturgische Bewegung und katholische Jugendbewegung reflektierten diesen ‚Zeitgeist‘, waren keineswegs nur innerkirchlich bedingt.“¹²

Dies erkannte wohl niemand deutlicher als der Religionsphilosoph Romano Guardini (1885-1968):¹³ „Aus innerer Notwendigkeit“, so Guardini, „wird unsere Zeit reif zur Liturgie.“¹⁴ Sein kleines Bändchen „Vom Geist der Liturgie“, 1918 erstmals erschienen, traf den Nerv und wurde zu einer wirklichen „Jahrhundertschrift“.¹⁵ Sie hat Generationen von vor allem jungen Christen beein-

¹² Arno KLÖNNE, Die Liturgische Bewegung: „erblich“ belastet? Historisch-soziologische Fragestellungen zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution, in: Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform, hg. von Hansjakob BECKER / Bernd Jochen HILBERATH / Ulrich WILLERS (PiLi 5), St. Ottilien 1991, 13-22, hier 19; vgl. auch Franz HENRICH, Die Bünde katholischer Jugendbewegung. Ihre Bedeutung für die liturgische und eucharistische Erneuerung, München 1967.

¹³ Vgl. Arno SCHILSON, Romano Guardini und die Liturgische Bewegung. Aspekte einer spannungsvollen Beziehung, in: RICHTER / SCHILSON, Den Glauben feiern (s. Anm. 3), 49-77 sowie die jüngste biographische Skizze von Gunda BRÜSKE, Romano Guardini (1885-1968), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft im 20. Jahrhundert. Deutschsprachige Liturgiewissenschaft in Einzelporträts 1-2, hg. von Benedikt KRANEMANN / Klaus RASCHZOK (LQF 98), Münster 2011, 1, 418-431 (Lit.).

¹⁴ Romano GUARDINI, Liturgie und Liturgische Bildung, Würzburg 1966, 28.

¹⁵ Romano GUARDINI, Vom Geist der Liturgie (Ecclesia orans 1), Freiburg 1918. Vgl. dazu Arno SCHILSON, „Vom Geist der Liturgie“. Versuch einer Relecture von Romano Guardi-

druckt und ihnen die Grunddimensionen des Gottesdienstes als Ausdrucksformen lebendigen Glaubens völlig neu erschlossen. Guardinis prägende Bedeutung für katholische Jugendliche und sein Wirken im Jugendbund „Quickborn“ auf Burg Rothenfels am Main haben wesentlich zur Verbreitung der Gedanken und Anliegen der Liturgischen Bewegung in Deutschland beigetragen.

Aber auch innerkirchliche Entwicklungen sind zu nennen. In Theologie und Pastoral entwickelten sich neue Perspektiven. So wurde etwa die Segmentierung der Seelsorge in Standesverbände allmählich überwunden zugunsten einer neuen Sicht der Kirche als Gemeinschaft, als mystischer Leib Christi. Waren bislang Glaube und Frömmigkeit weitgehend auf individuellen Gnadenempfang bezogen, besann man sich nun wieder auf die Pfarrei als Ort der Gottesdienst feiernden Pfarrgemeinschaft.¹⁶ Alle Seelsorge sollte nun vom Altar ausgehen. Die Gläubigen zur Mitfeier der Liturgie hinzuführen, wurde ein Postulat, das nicht wenige Seelsorger aufgriffen. Wie sich umgekehrt ein immer breiter werdendes Interesse auch der Gläubigen am Gottesdienst der Kirche abzeichnete.¹⁷

Vor allem Benediktinerabteien unterstützten diese Entwicklungen. Das gilt insbesondere für die schon genannte Abtei Maria Laach, die unter ihrem Abt Ildefons Herwegen (1874-1946)¹⁸ bedeutende Impulse durch zahlreiche Publikationen für breite Kreise, pastoralliturgisch-spirituelle Angebote setzte und neben vielen Priestern und Laien auch eine Reihe namhafter Persönlichkeiten für das Anliegen eines aus der Liturgie gespeisten Glaubenslebens zu gewinnen vermochte. Besondere Bedeutung erhielt die Abtei am Laacher See durch herausragende Wissenschaftler im Konvent, die sich intensiv der Erforschung des Gottesdienstes der Kirche widmeten und so theologisch der gottesdienstlichen Erneuerung zuarbeiteten. Erinnerung sei hier vor allem an Odo Casel (1886-1948), der mit seiner „Mysterientheologie“ eine ganz von der Liturgie geprägte Theolo-

nis Jahrschrift, in: LJ 51 (2001) 76-89; DERS., Der Geist der Liturgie – von Guardini bis Ratzinger, in: Gottes Volk feiert ...: Anspruch und Wirklichkeit gegenwärtiger Liturgie, hg. von Martin KLÖCKENER / Eduard NAGEL / Hans-Gerd WIRTZ, Trier 2002, 92-117.

¹⁶ Vgl. Volksliturgie und Seelsorge. Ein Werkbuch zur Gestaltung des Gottesdienstes in der Pfarrgemeinde, hg. von Karl BORGMANN, Kolmar o.J. [1942].

¹⁷ Vgl. Theodor MAAS-EWERD, Liturgie und Pfarrei. Einfluß der Liturgischen Erneuerung auf Leben und Verständnis der Pfarrei im deutschen Sprachgebiet, Paderborn 1969; Konrad BAUMGARTNER, Die Neubesinnung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg, in: Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts 1. Die Bistümer und ihre Pfarreien, hg. von Erwin GATZ, Freiburg u. a. 1991, 115-122.

¹⁸ Vgl. Angelus A. HÄUSSLING, Ildefons Herwegen OSB (1874-1946), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 1 (s. Anm. 13), 499-502.

gie entwickelte,¹⁹ die schließlich substantiell in die Liturgiekonstitution des II. Vatikanums eingehen sollte.²⁰

In kleinem Kreis wurden auch praktische Konsequenzen gezogen. In der Krypta der dortigen Abteikirche feierte man um 1920/21, etwa zeitgleich auch in Kreisen der Jugendbewegung auf Burg Rothenfels wie andernorts, die Eucharistie in Form der sogenannten Gemeinschaftsmesse.²¹ Dabei wandte sich der Priester am freistehenden Altar der Gemeinde zu, die erstmals seit Jahrhunderten nun selbst die Volksantworten geben durfte. Darin kam noch zögerlich, aber unverkennbar zum Ausdruck: Christ-Sein erschöpft sich nicht in individueller Sittlichkeit, sondern vollzieht sich im lebendigen Organismus der kirchlichen Gemeinschaft, die aus der pneumatischen Gegenwart Jesu Christi lebt und in der Liturgie sinnhaft Gegenwart wird.

In der Folgezeit fanden über den Weg der katholischen Jugendarbeit nicht nur die Gemeinschaftsmesse, sondern auch die deutsche Vesper und Komplet, wie sie das Leipziger Oratorium bekannt machten,²² Eingang in die Pfarreien, wo Priester und Laien sich um eine aus der Liturgie gespeisten Seelsorge bemühten. Liturgische Bücher und Zeitschriften für Laien, Liturgie- und Choralkurse, die Volksmessbücher und andere Hilfen zum Verständnis und zur Mitfeier der Messe und Tagzeitenliturgie, der Sakramente und Sakramentalien wurden zahlreich verbreitet. Hier vermochte etwa der Klosterneuburger Chorherr Pius Parsch

¹⁹ Zu Person und Werk vgl. Angelus A. HÄUSSLING, Odo Casel OSB (1886-1948), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 1 (s. Anm. 13) 236-241; vgl. darüber hinaus etwa Arno SCHILSON, Theologie als Sakramententheologie. Die Mysterientheologie Odo Casels (Tübinger Theologische Studien 18), Mainz 1982; Judith-Maria KRAHE, Der Herr ist Geist. Studien zur Theologie Odo Casels, 1-2, St. Ottilien 1986; Arno SCHILSON, Die Gegenwart des Ursprungs. Überlegungen zur Aktualität der Mysterientheologie Odo Casels, in: LJ 43 (1993) 6-29.

²⁰ Vgl. Winfried HAUNERLAND, Mysterium paschale. Schlüsselbegriff liturgietheologischer Erneuerung, in: Liturgie als Mitte des christlichen Lebens, hg. von George AUGUSTIN / Kurt KARDINAL KOCH (Theologie im Dialog 7), Freiburg u. a. 2012, 189-209; Helmut HOPING, Die Mysterientheologie Odo Casels und die Liturgiereform, in: Erinnerung an die Zukunft. Das Zweite Vatikanische Konzil, hg. von Jan-Heiner TÜCK, Freiburg u. a. 2012, 143-164; Simon A. SCHROTT, Pascha-Mysterium (Theologie der Liturgie 6), Regensburg 2014.

²¹ Vgl. Philipp HARNONCOURT, Art. Gemeinschaftsmesse, in: LThK 4 (31995) 437f. – Martin CONRAD, Die „Krypta-Messe“ in der Abtei Maria Laach. Neue Untersuchungen zu Anfang, Gestaltungsformen und Wirkungsgeschichte, in: ALw 41 (1999) 1-40; Stefan K. LANGENBAHN, Jenseits und Diesseits der Zentren der Liturgischen Bewegungen. Materialien und Marginalien zur Frühgeschichte der „Gemeinschaftsmesse“ im deutschsprachigen Raum von 1912 bis 1920, in: ALw 46 (2004) 80-105.

²² Vgl. Andreas POSCHMANN, Das Leipziger Oratorium. Liturgie als Mitte einer lebendigen Gemeinde (Erfurter Theologische Studien 81), Leipzig 2001, 172-192.

(1884-1954) mit den „Klosterneuburger Heften“, dem liturgischen Wochenblatt „Lebe mit der Kirche“ und weiteren Publikationen ins ganze deutsche Sprachgebiet auszustrahlen.²³ Johannes Wagner (1908-1999), der langjährige Leiter des (Deutschen) Liturgischen Instituts in Trier und einer der wichtigsten Protagonisten des liturgischen Erneuerungswerkes in Deutschland,²⁴ kennzeichnete diesen Zug der Liturgischen Bewegung in das Leben der Pfarrgemeinden, wenn er hervorhob: „Symptomatisch für das Streben dieser Epoche war nicht mehr das feierliche Hochamt eines Benediktinerkonvents, sondern die Gemeinschaftsmesse.“²⁵ Die Anliegen der Liturgischen Bewegung kamen mehr und mehr in breiten Schichten des kirchlichen Lebens an; sie wurde zu einer volksliturgischen Bewegung.

4. Impulse aus kirchenamtlich-pastoralen Bestrebungen

Es konnte nicht ausbleiben, dass es im Zuge der volksliturgischen Bewegung Übertreibungen und Einseitigkeiten gab. Sie riefen Kritiker auf den Plan, die zunehmend die Anliegen als Ganze massiv in Zweifel zogen. Tatsächlich geriet die Liturgische Bewegung in Deutschland und Österreich in den Jahren 1939 bis 1944 in eine Krise und einen notwendigen Klärungsprozess, die hier nicht darzustellen sind.²⁶ Wichtiger ist, dass nunmehr der Episkopat die Führung der Liturgischen Bewegung in die Hand nahm, um ihr mit bischöflicher Autorität den Weg zu bahnen. Die Bischöfe von Mainz und Passau, Albert Stohr (1890-1961)²⁷ und Simon Konrad Landersdorfer OSB (1880-1971)²⁸, schufen als „Li-

²³ Zu Person und Werk vgl. Rudolf PACIK, Pius Parsch (1884-1954), in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft* 2 (s. Anm. 13), 886-900.

²⁴ Vgl. Johannes WAGNER, *Mein Weg zur Liturgiereform 1936-186. Erinnerungen*, Freiburg u. a. 1993; Andreas HEINZ, *Johannes Wagner zum Gedenken mit der Bibliographie seiner Schriften*, in: LJ 50 (2000) 1-19; DERS., *Johannes Wagner (1908-1999)*, in: *Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft* 2 (s. Anm. 13), 1160-1167.

²⁵ Johannes WAGNER, *Liturgisches Referat – Liturgische Kommission – Liturgisches Institut*, in: LJ 1 (1951) 8-14, hier 8.

²⁶ Vgl. Theodor MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die „liturgische Frage“ in den Jahren 1939 bis 1944 (Studien zur Pastoralliturgie 3)*, Regensburg 1981.

²⁷ Vgl. Jürgen BÄRSCH, „Anwalt des liturgischen Anliegens.“ Bischof Albert Stohr und sein Wirken für die Erneuerung des Gottesdienstes in Deutschland, in: *Dominus fortitudo. Bischof Albert Stohr (1890-1961)*, hg. von Karl KARDINAL LEHMANN anlässlich des 50. Todestages von Bischof Stohr in Zusammenarbeit mit Peter REIFENBERG und Barbara NICHTWEISS (*Neues Jahrbuch für das Bistum Mainz* 2011), Mainz / Würzburg 2012, 65-98.

²⁸ Vgl. Richard GEIER, „Seelsorge vom Altar aus.“ *Das pastoralliturgische Konzept von Bischof Simon Konrad Landersdorfer OSB (Theologia actualis 3)*, Winzer 1999.

turgiebischöfe“ ein eigenes Liturgisches Referat, aus dem später die Liturgiekommission der Deutschen Bischofskonferenz und in gewisser Hinsicht auch das (Deutsche) Liturgische Institut mit dem Sitz hier in Trier hervorgehen sollten.²⁹ Damit führten sie die verschiedenen Kräfte zusammen, gaben der Liturgischen Bewegung eine Struktur, banden sie in das kirchliche Leben ein und sorgten für ein geordnetes und geschlossenes Vorgehen. Dazu gehörten etwa einheitliche Richtlinien für die Formen der Gemeinschaftsmesse³⁰ und die Arbeit an einem deutschen Einheitsrituale.³¹

Wie wichtig die bischöflich geschützte Breitenwirkung der Liturgischen Bewegung sein sollte, erwies sich unter den kirchenfeindlichen Angriffen der NS-Diktatur. Der staatlich erzwungene Rückzug in den Innenraum der Kirche verwandelte sich – der Intention der braunen Machthaber ganz zuwider – zu einer bewussten Rückkehr zur eigentlichen Mitte des Christseins. Fast ausschließlich die lebendige Mitfeier der Liturgie vermochte noch die Christen in ihrem Glauben zu stärken und sie gegen die menschenverachtende Ideologie zu immunisieren. Die Liturgie war also der Dreh- und Angelpunkt aller Seelsorge, besonders

²⁹ Vgl. oben Anm. 25 sowie 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 (199) 129-163; Balthasar FISCHER, Auf dem Wege zum Konzil. Die Sitzungen der Liturgischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz von der ersten Sitzung nach Gründung des Liturgischen Instituts (01.-03.06.1945) bis zur letzten Sitzung vor dem Konzil (01.-05.04.1962). Ein Durchblick, in: Ebd., 164-177; Theodor MAAS-EWERD, 60 Jahre Liturgische Kommission der Bischofskonferenz in Deutschland. Zu ihrer Entstehung, ihrer nachkonziliaren Struktur und ihrer Opportunität am Ende des 20. Jahrhunderts, in: LJ 51 (2001) 234-252; Andreas HEINZ, Das Liturgische Institut in Trier und seine Bedeutung für die Rezeption der Liturgiekonstitution in Deutschland, in: HLD 57 (2003) 234-243.

³⁰ Hier handelte es sich um die von den Leipziger Oratorianern erarbeiteten, 1942 von der Fuldaer Bischofskonferenz verabschiedeten „Richtlinien zur Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes“, die bis 1944 von zwölf Bistümern als diözesanes Liturgierecht in Kraft gesetzt worden sind. Vgl. POSCHMANN, Leipziger Oratorium (s. Anm. 22), 152-171; Johannes WAGNER, Gestaltung des Deutschen Hochamtes, in: Die Messe in der Glaubensverkündigung. FS Josef Andreas Jungmann, hg. von Franz-Xaver ARNOLD / Balthasar FISCHER, Freiburg 1950, 321-328.

³¹ Vgl. Andreas HEINZ, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales, in: DERS., 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, 327-372 [Erstveröff. 1991]; BÄRSCH, Anwalt des liturgischen Anliegens (s. Anm. 27), 90-96.

der Jugendseelsorge.³² Auf diesem pastoral drängenden Hintergrund sind auch die Entscheidungen des Trierer Bischofs Franz Rudolf Bornewasser (1866-1951) und seines Generalvikars Heinrich von Meurers (1888-1953)³³ zu verstehen, die deutschsprachigen Ordnungen für Taufe, Begräbnis und Trauung als Teilausgaben des erneuerten Trierer Diözesanrituales vorerst ohne langwierige römische Approbation den Seelsorgern zur Verfügung zu stellen.³⁴

Ein weiterer kirchenamtlicher Impuls ging schließlich von Rom aus. Kein Geringerer als Papst Pius XII. (1939-1958) nahm das Heft in die Hand.³⁵ Seine Kirchen-Enzyklika „Mystici Corporis“ weiterführend, veröffentlichte er 1947 die Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“.³⁶ In ihr legte er bereits die theologischen Grundlagen für ein erneuertes Verständnis der Liturgie, wie es die Liturgiekonstitution vertiefen sollte. Kein anderes Dokument wird die Konstitution so oft zitieren wie „Mediator Dei“.

Mit „Mediator Dei“ hatte Pius XII. die Basis geschaffen für weitere Reformschritte. So öffnete er die Liturgie für die Volkssprache³⁷ und griff auch mutig in die Herzmitte des liturgischen Jahres ein, als er 1951 die Feier der Ostervigil, 1955 die ganze Heilige Woche erneuerte. Dabei korrigierte Pius XII. nicht nur den jahrhundertlang festgeschriebenen sinnwidrigen Zeitansatz der Feiern am Vormittag, nun konnten die Vigil wieder in der Nacht, die Abendmahlmesse des Gründonnerstags wieder am Abend und die Karfreitagliturgie zur Todes-

³² Vgl. Andreas HEINZ, Evangelisierung durch die Liturgie. Jugendgottesdienste in Trier zur Zeit des NS-Kirchenkampfes und in den Nachkriegsjahren, in: DERS., Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 31), 373-393 [Erstveröff. 1993].

³³ Vgl. Andreas HEINZ, Der Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers (1888-1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung, in: DERS., Liturgie und Frömmigkeit (s. Anm. 31), 311-326 [Erstveröff. 1993]; DERS., Heinrich von Meurers (1888-1953), in: Gottesdienst als Feld theologischer Wissenschaft 2 (s. Anm. 13), 740-749.

³⁴ Vgl. HEINZ, Liturgiereform ohne Rom (s. Anm. 31), 332-372; DERS., Trierer Generalvikar (s. Anm. 33), 315-324.

³⁵ 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 (Pietas Liturgica Studia 21), Tübingen / Basel 2010, 281-314 [Erstveröff. 1991/1999]; Theodor MAAS-EWERD, Papst Pius XII. und die Reform der Liturgie im 20. Jahrhundert, in: Liturgiereformen 2 (s. Anm. 3), 606-628.

³⁶ Vgl. Theodor MAAS-EWERD, „Mediator Dei“ – vor 50 Jahren ein Signal. Die Liturgie-Enzyklika Papst Pius' XII. vom 20. November 1947, in: LJ 47 (1997) 129-150; Bert WENDEL, Die Liturgie-Enzyklika „Mediator Dei“ vom 20. November 1947. Zur liturgisch-zeitgeschichtlichen und theologischen Bedeutung einer lehramtlichen Äußerung Papst Pius' XII. (1939-1958) über den Gottesdienst der Kirche (Theorie und Forschung 814. Theologie 45), Regensburg 2004.

³⁷ Vgl. dazu HEINZ, Liturgiereform vor dem Konzil (s. Anm. 35), 296-309.

stunde Jesu um 15 Uhr gefeiert werden. Auch die Gestalt der Feiern wurden in pastoraler Hinsicht revidiert, um die tätige Teilnahme der Gemeinde zu fördern. Man denke etwa an die Aufnahme einer Erneuerung des Taufversprechens in der Osternachtfeier.³⁸

Wie wir heute wissen, sollte es bei diesen Reformen nicht bleiben. Der Papst plante eine umfassende Erneuerung des Gottesdienstes, die sein Tod 1958 zwar zunächst verhinderte, die dann aber das Zweite Vatikanische Konzil energisch in die Tat umsetzen sollte. Es war denn auch Pius XII., der die viel zitierte, von der Liturgiekonstitution zustimmend aufgegriffene (SC 43) Erkenntnis formulierte:

„Die Liturgische Bewegung ist also gleichsam als ein Zeichen der göttlichen Vorsehung für die gegenwärtige Zeit aufgeleuchtet; sie war wie ein Hindurchgehen des Heiligen Geistes in seiner Kirche, um die Menschen den Geheimnissen des Glaubens und den Reichtümern der Gnade näherzubringen, welche aus der tätigen Teilnahme der Gläubigen am liturgischen Leben strömen.“³⁹

³⁸ Vgl. die Darstellung aus der Feder eines der Verantwortlichen der Ritenkongregation für die Erneuerung der Karwochenliturgie, Ferdinando ANTONELLI, Die Reform der Liturgie der Heiligen Woche. Ihre Bedeutung und ihr pastoraler Charakter, in: LJ 5 (1955) 199-203; vgl. auch Josef Andreas JUNGSMANN, Die Reform der Karwochen- und Osterliturgie in pastoraler Sicht, in: Ebd., 204-213.

³⁹ So in der Ansprache Pius' XII. am 22. September 1956 vor den Teilnehmern des Ersten Pastoralliturgischen Kongresses in Assisi: AAS 48 (1956) 711-725, hier 712; auch in: Johannes WAGNER, Erneuerung der Liturgie aus dem Geiste der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII., Trier 1957, 344.

REINHOLD BOHLEN

Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil

Die Bibelbewegung

Abstract: Vatican II managed to have Catholics pick up the Bible again. Starting from this conclusion, this introductory presentation wants to outline from a historical point of view how the way there had been paved by the “biblical movement”. Its roots are believed to lie (i.) in the so-called Catholic Enlightenment, (ii.) the formation of Bible societies to spread the Holy Scripture and (iii.) in the work of individuals as exemplified in the person of J.-M. Sailer. The final outlook (iv.) discusses statements of ecclesiastical teacher training in relation to the concerns of the biblical movement and its heyday in the 20th century.

I.

Als Carlo Maria Kardinal Martini, eine der prägendsten Gestalten der Kirche Italiens in unserer Gegenwart, am 8. August 2012, wenige Tage vor seinem Tod, ein Interview gab,¹ da brachte er *den* Anweg zum Konzil, den wir in den nächsten 25 Minuten bedenken wollen, auf den Punkt, indem er formulierte: „Das Zweite Vatikanische Konzil gab den Katholiken wieder die Bibel in die Hand.“

Kontrastieren wir diese Feststellung plakativ mit der Tatsache, dass – als Reaktion auf den reformatorischen Umgang mit der Bibel – der Index der verbotenen Bücher von 1559 den Druck und den Gebrauch von Bibeln in der Landessprache an die Erlaubnis der römischen Inquisition band,² dann erahnen wir den langen Weg, der in dieser Hinsicht zurückzulegen war. So sollten allein schon 200 Jahre vergehen, bis Papst Benedikt XIV. im Jahre 1757 ein Dekret erließ, das die Verwendung muttersprachlicher Bibelübersetzungen allgemein erlaubte, sofern sie durch den Apostolischen Stuhl approbiert worden oder ihnen erläuternde Anmerkungen beigegeben waren.³

¹ Vgl. Interview mit Maria [sic!] Kardinal MARTINI „Der Papst und die Bischöfe müssen umkehren“, in: Christ und Welt, Ausgabe 37/2012, 5.

² Vgl. Karl Josef LESCH, „Nimm und lies!“ Zum Stellenwert des Bibellesens in der katholischen Tradition, in: G. STEINS / F. G. UNTERGASSMAIR (Hg.), Das Buch, ohne das man nichts versteht. Die kulturelle Kraft der Bibel (Vechtaer Beiträge zur Theologie, 11), Münster 2005, 210-223, hier 214.

³ Vgl. Anton STONNER, Art. Bibellesung, in: LThK² II, 367.

Aufgrund dieser Rechtslage konnte Hieronymus Graf Colloredo in einem programmatischen Hirtenbrief,⁴ den er anlässlich der 1200-Jahr-Feier der Salzburger Metropolitankirche 1782 veröffentlichte, seine Seelsorger anweisen, das Bibellesen des Einzelnen zu fördern. Hören wir einige Zeilen aus diesem Schreiben, das ganz den Geist der sog. katholischen Aufklärung atmet und wesentliche Anliegen dieser Bewegung spiegelt: Der Salzburger Erzbischof kommt u. a. darauf zu sprechen, dass er „zur Beförderung des Bibellesens unter dem gemeinen Volk eine Ausgabe des neuen Testaments für nicht studirte Christen nach den besten vorhandenen Übersetzungen besorgen“ ließ, „in voller Überzeugung, daß zu dieser unerschöpflichen Goldgrube alles christlichen Wissens, aller heilsamen Sittenlehre, aller gründlichen Gottseligkeit und alles edleren Trostes der Weg nicht genug geebnet und erleichtert, das gemeine Volk nicht genug eingeladen und aufgefordert werden kann, daß, wenn einmal das Bibellesen allgemeiner wird, der gemeine Mann auch bald heller denken, und aufgeklärter werden, an Vorurtheilen und Aberglauben nicht mehr so sehr kleben, zum soliden christlichen Unterricht gelehriger und empfänglicher, zur Ausübung christlicher, und bürgerlicher Tugenden geneigter seyn“ wird usw.⁵ Ich breche den O-Ton hier ab und lasse ihn in den Appell des Erzbischofs an seine Seelsorger münden: „Lasset euch also dieses göttliche Buch werther und theurer seyn als alle Schätze der Welt; es sey die Quelle, aus welcher ihr täglich Licht, Trost, und Kraft zu allem Guten schöpft, und eurer Heerde getreulich mittheilet.“⁶ Ich will noch hinzufügen, dass der Fürstbischof seine Landdechanten anweist, im Rahmen ihrer Visitationen darauf zu achten, dass die Seelsorger eine deutschsprachige Bibelausgabe samt einem exegetischen Kommentar besitzen und benutzen!

Mit diesem Pastoral Schreiben Colloredos von 1782 haben wir eine der historischen Wurzeln für jene kirchliche Strömung benannt, die sich im 19. und 20. Jahrhundert explizit als Bibelbewegung konturieren lässt. Deren Anliegen war es, durch eine „Neubesinnung auf die Hl. Schrift“ die Gestalt des Glaubens und der Kirche zu erneuern.⁷ Hervorragende Persönlichkeiten wie Johann Michael Sailer, Georg Michael Wittmann, Ignaz Heinrich von Wessenberg, Christoph Schmid, Joseph Franz Allioli und Leander van Eß engagierten sich in diesem Anliegen.

⁴ Der Hirtenbrief ist abgedruckt in: Der aufgeklärte Reformkatholizismus in Österreich, bearbeitet von Peter Hersche (Quellen zur Neueren Geschichte, 33), Bern / Frankfurt a. M. 1976, 45-102.

⁵ Ebd., 72.

⁶ Ebd., 73.

⁷ Peter SCHEUCHENPFLUG, Art. Bibelbewegung, in: LThK³ II, Sp. 402f., hier Sp. 402.

Doch verweilen wir noch einen Augenblick bei der sog. katholischen Aufklärung, in deren Gefolge erstaunlich viele Übersetzungen des Neuen Testaments bzw. der gesamten Heiligen Schrift ins Deutsche erarbeitet wurden, meist auf Geheiß des jeweiligen Landesherrn. Nicht zu Unrecht gilt die Epoche der Aufklärung als eine Blütezeit für die Entstehung muttersprachlicher Bibelübersetzungen und -paraphrasen, die z. T. Gegenstand hitziger Fehden wurden; Paul Heinz Vogel vermag 20 Bibelausgaben aus dieser Zeit aufzulisten.⁸ Ich nenne nur jene von Ignatius Weitenauer (1777-1783), von Joseph Andreas Fleischütz (1778-1781) sowie von Carl und Leander van Eß. Evangelischerseits erschienen die Übertragungen von Johann David Michaelis (1769-1785 das AT; 1790-1792 das NT), die „Lebensgeschichte Jesu“ nach dem Zürcher Antistes Johann Jakob Heß (1768-1773), die Bibelübersetzung von Johann Wilhelm Friedrich Hezel (1780-1791) und das Neue Testament von Carl Friedrich Bahrdt, dem ‚enfant terrible‘ der deutschen Aufklärungstheologie (1773f.).

In fast allen Fällen handelt es sich um mehrbändige, ja um vielbändige Ausgaben, weil die Autoren nicht nur eine Übersetzung erstellten, sondern gerade auf eine zeitgemäße Vermittlung des biblischen Textes bedacht waren. Dominikus von Brentano⁹ etwa, der auf Geheiß des Fürstbistums zu Kempten ab 1790 zunächst das Neue Testament aus dem Griechischen ins Deutsche übertrug – als erster Katholik übrigens noch vor Leander van Eß, dem dieser Ruhm in nahezu allen Lexika fälschlicherweise zugeschrieben wird –, bot auf jeder Seite seiner dreibändigen Ausgabe des Neuen Testaments in der linken Spalte seine sich eng an den Urtext anlehrende Übersetzung, in der rechten Spalte eine leichter zu verstehende Paraphrase des übersetzten Textes und am Fuß einer jeden Seite erklärende Anmerkungen, die sowohl Fragestellungen der Theologie wie auch der Realienkunde aufgreifen.¹⁰

Das aufklärerische Engagement des Kemptener Hofkaplans in Sachen Bibellektüre kommt deutlich zum Ausdruck, wenn er im Vorwort seiner Übersetzung schreibt:

„In diesen aufgeklärten Zeiten sollte die Frage wohl nicht mehr Statt finden, ob jeder die Bibel lesen dürfe. Wenn sie Belehrungen von Gott, die sicherste Unterweisung

⁸ Vgl. Paul Heinz VOGEL, Die deutschen Bibeldrucke, in: Johannes SCHILDENBERGER u. a., Die Bibel in Deutschland. Das Wort Gottes und seine Überlieferung im deutschen Sprachraum, Stuttgart 1965, 251-308, hier insb. 274-284.

⁹ Zur Person und zum Werk vgl. Reinhold BOHLEN, Art. Brentano, Dominikus von, in: LThK³ II, 673-674; DERS., (Hg.), Dominikus von Brentano 1740-1797. Publizist, Aufklärungstheologe, Bibelübersetzer, Trier 1997.

¹⁰ Zur Anlage seines Übersetzungswerkes vgl. Dominikus VON BRENTANO, Die heilige Schrift des neuen Testaments, Kempten 1790, III-VIII (Vorrede).

zur wahren Glückseligkeit, kurz! wenn sie für jeden Menschen die ihm besonders obliegenden Pflichten enthält, und gerade in der Lehre von unsern Pflichten so deutlich ist, daß man nur einen gemeinen Verstand braucht, sie zu verstehen, so wird man gewiß ohne allen weitem Beweis zugeben, daß sie jeder lesen müsse, und mit Nutzen lesen könne.“¹¹

II.

Im unmittelbaren Aufgreifen dieses Anliegens erkenne ich eine zweite historische Wurzel der Bibelbewegung, nämlich in dem Bemühen, wohlfeile Ausgaben des Neuen Testaments bzw. der Heiligen Schrift bereitzustellen und zu vertreiben. Dieser Aufgabe verschrieb sich zunächst der Pietismus, eine aus der Epoche der Aufklärung hervorgegangene Bewegung. Sie setzte sich ein für die Förderung und Verbreitung der Bibellektüre sowie für die Einführung und Ausübung des allgemeinen Priestertums. Sie wertete religiöse Praxis als Ausdruck eines lebendigen Glaubens und lehnte religiöse und konfessionelle Streitigkeiten entschieden ab.¹²

Auf diesem Hintergrund entstanden auf protestantischer Seite Bibelgesellschaften, deren ausschließliche Aufgabe es war, preiswerte Bibeln in der jeweiligen Landessprache anzubieten. In Deutschland war es bereits im Jahre 1712 zur Gründung der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle gekommen, der ältesten Einrichtung ihrer Art weltweit. Die Cansteinsche Bibelanstalt ließ sich von Prinzipien leiten, die für die späteren Bibelgesellschaften konstitutiv werden sollten: Texttreue in der Übersetzung, Verzicht auf Gewinn aus dem Verkauf der Bibeln und Verbilligung der Bibelausgaben durch das Einwerben von Spenden.¹³

In England wurde 1804 die British and Foreign Bible Society gegründet, deren ausschließliche Aufgabe die Verbreitung der Bibel „without note and comment“ innerhalb des British Empire und darüber hinaus sein sollte. Diese Gesellschaft war durch eine Laienbewegung getragen; Geistliche durften dem Direktorium nicht angehören. Durch die Prinzipien „keine Anmerkung und kein Kommentar“ sowie „kein gemeinsames Gebet bei Versammlungen“ sollten konfessionelle Auseinandersetzungen möglichst vermieden werden. Nach dem Vorbild der British and Foreign Bible Society wurden in der Folgezeit in Europa und

¹¹ DERS., Die heilige Schrift des neuen Testaments, Bd. 1, Kempten 1790.

¹² Vgl. Raffaele CIAFARDONE, Art. Aufklärung I. u. II., in: LThK³ I, Sp. 1207-1211, hier Sp. 1209.

¹³ Vgl. Siegfried MEURER, Art. Bibelgesellschaften, in: RGG⁴ I, Sp. 1448-1455, hier Sp. 1448f.

im British Empire viele Bibelgesellschaften gegründet; dabei war man um eine ökumenische Zusammensetzung der Leitungsgremien bemüht.¹⁴ Die British and Foreign Bible Society kooperierte auch mit der katholischen Bibelbewegung des 19. Jh.s. Bibelübersetzungen namhafter katholischer Theologen fanden durch deren Unterstützung eine weite Verbreitung, beispielsweise das Neue Testament in der Übertragung durch Leander van Eß.

Wilhelm Gundert resümiert: „Die katholische Bibelbewegung ist eng verzahnt mit der evangelischen [...]. Sie beginnt 1805 mit der Regensburger Bibelgesellschaft, gehört also mit zu den ersten deutschen Bibelgesellschaften.“¹⁵

„Zwischen 1804 und 1825 sind rund 500 000 katholische Neue Testamente [...] und rund 500 000 Lutherbibeln, Neue Testamente und Bibelteile (Psalmen und Jesus Sirach) verbreitet worden. Die meisten Bibelgesellschaften waren ökumenisch, ohne natürlich dieses Wort zu gebrauchen. Größtenteils waren es evangelische Bibelgesellschaften mit katholischer Beteiligung, doch gab es auch katholische Bibelgesellschaften mit evangelischer Beteiligung wie Kleve und Heiligenstadt. Daneben wurden auch rein katholische (Regensburg) und rein evangelische (Stuttgart, Nürnberg) Bibelgesellschaften gegründet. Unter dem Vorzeichen der Bibel entstanden so erste ökumenische Ansätze, die sich zu entwickeln begannen.“¹⁶

Es wäre verlockend, die einzelnen Bibelanstalten und -gesellschaften in ihrer Geschichte sowie in ihren Erfolgsbilanzen vorzustellen.¹⁷ Doch das kurz Ange deutete muss genügen, um die zweite historische Wurzel der Bibelbewegung zu skizzieren.

Leider kann ich nicht das unrühmliche Ende der ökumenischen Zusammenarbeit in diesem Bereich verschweigen, das durch den sog. Apokryphenstreit 1824-1826 mit der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft eingeläutet wurde. Weil die British and Foreign Bible Society Bibelausgaben ohne die – in katholischer Terminologie – Deuterokanonika des AT und ohne Erläuterungen auch an Katholiken vertrieb, kam es zum offenen Konflikt. Denn solche – aus katholischer Sicht defiziente – Bibelausgaben waren seitens unserer Kirche nicht gestattet. So kam es zu Spannungen und schließlich zum Bruch mit den europäischen Bibelgesellschaften.¹⁸

¹⁴ Peter SCHEUCHENPFLUG, *Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert* (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge, 27), Würzburg 1997, 295.

¹⁵ Wilhelm GUNDELT, *Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert* (Texte und Arbeiten zur Bibel, 3), Bielefeld 1987, 70 Anm. *.

¹⁶ Ebd., 70.

¹⁷ Vgl. dazu eingehend GUNDELT, *Geschichte* (s. Anm. 15).

¹⁸ Vgl. MEURER, *Bibelgesellschaften* (s. Anm. 13), 1451.

Bedauerlicherweise fiel das Wirken des schon genannten Leander van Eß mitten in diese Auseinandersetzungen.¹⁹ Denn gegen die 3. revidierte Auflage seines Neuen Testaments von 1816 regte sich in den rheinischen Provinzen Widerstand, ja deren Verbreitung wurde in einigen deutschen Bistümern und auch in Österreich verboten. Nur mit Hilfe der British and Foreign Bible Society konnte van Eß seine Übersetzung verbreiten. Nachdem Papst Pius VII. mit dem Breve *Postremis litteris* im selben Jahr die Zusammenarbeit mit den protestantischen Bibelgesellschaften verboten hatte, wurde die Neue-Testament-Übersetzung von Leander van Eß 1821 sogar indiziert. Die Abgrenzung gegenüber den evangelischen Bibelgesellschaften hatte sich voll durchgesetzt und damit zugleich den biblischen wie ökumenischen Aufbruch stark gedämpft.

III.

Als dritte historische Wurzel der Bibelbewegung und zugleich als deren Ausgestaltung möchte ich global das Wirken einzelner hervorragender Persönlichkeiten bezeichnen und aus der illustren Reihe der hier eigentlich zu Nennenden Johann Michael Sailer beispielhaft vorstellen.²⁰

Johann Michael Sailer (1751-1832) war Professor für Ethik und Pastoraltheologie in Ingolstadt, Dillingen und Landshut, bevor er 1822 zunächst Weihbischof und dann 1829 Bischof von Regensburg wurde. Unter dem Einfluss der Allgäuer Erweckungsbewegung hatte er die biblisch orientierte Seelsorge sowie die praktische Bibelarbeit entschieden in den Mittelpunkt seines Erneuerungsprogramms und seines Pastoralkonzepts gestellt. Sailer war überzeugt, dass die Erneuerung der Kirche nur aus einer Rückbesinnung auf die Hl. Schrift kommen könne. Für ihn ist die Bibel Nahrung des Glaubens und der Liebe, „Brod für die hungrige Menschheit“. Er regt die Gläubigen zum sog. „praktischen bibelforschen“ an: Die Beschäftigung mit dem Evangelium führt zu einer lebendigen Begegnung mit Christus. Sailer vertraut auf die Kraft, die vom Wort Gottes ausgeht. So wie dies einst Tote auferweckt habe, so sei es auch heute in der Lage, Menschen neues Leben zu schenken und Schwache zu stärken.

Während seiner Lehrtätigkeit in Dillingen entstand das für die Bibelbewegung maßgebliche Werk „Vorlesungen aus der Pastoraltheologie“. Denn der erste Teil dieses Buches war dem „praktischen Schriftstudium“ gewidmet, um

¹⁹ Vgl. dazu VOGEL, Die deutschen Bibeldrucke (s. Anm. 8), 277-280.

²⁰ Vgl. zum Folgenden: SCHEUCHENPFLUG, Die Katholische Bibelbewegung im frühen 19. Jahrhundert (s. Anm. 14), 34-61.

Hilfen für ein gelingendes Schriftlesen anzubieten.²¹ Mit seinen Überlegungen „zum erbauenden Schriftbetrachten“ legt Sailer im Grunde eine Theorie der geistlichen Schriftlesung vor, die im katholischen Raum die erste ihrer Art war. Die exegetischen, spirituellen und psychologischen Aspekte, die Sailer aufzeigt, sind auch heute noch für die Schriftbetrachtung von Bedeutung.

Beachtenswert ist: Durch den Rückgriff auf die Hl. Schrift eröffnete Sailer Raum für ökumenische Begegnung und Austausch. Die Hl. Schrift und der Glaube an Christus waren der tragende Boden, das verbindende Fundament, auf dem Christen verschiedener Konfessionen aufeinander zugehen und Ökumene praktizieren konnten. Mit seinen evangelischen Freunden Johann Kasper Lavater, Matthias Claudius, Christian Adam Dann stand er in engem geistigen Austausch. Zusammen mit Martin Boos, Michael Feneberg, Johannes Evangelista Gosser betrieb er die Gründung einer katholischen Bibelbewegung im ökumenischen Geist. Papst Johannes Paul II. hat Sailer als erfolgreichen Urheber der katholischen Erneuerung in seinem Vaterland, als scharfsinnigen Verfechter der rechten Lehre, schließlich geradezu als Vorbote der neueren ökumenischen Bewegung bezeichnet.²²

IV.

Schließlich möchte ich noch in Auswahl zeigen, wie das kirchliche Lehramt auf die Anliegen der Bibelbewegung reagiert hat; zugleich leite ich damit zur Bibelbewegung des 20. Jh.s über.²³

Seit der Mitte des 19. Jh.s stand die Lehre, das Dogma, im Mittelpunkt der religiösen Bildung, nicht das Wort der Bibel. Die biblischen Texte spielten für Theologie und Verkündigung eher eine untergeordnete Rolle. Auf diesem Hintergrund machte sich um die Wende zum 20. Jahrhundert erneut das Bewusstsein für die Bedeutung der Heiligen Schrift bemerkbar. Das Anliegen von Sailer, Wittmann und van Eß, Theologie, Verkündigung, Liturgie und Frömmigkeit von der Hl. Schrift inspirieren zu lassen, wurde jetzt wieder entdeckt.

Durch seine Enzyklika *Providentissimus Deus* verlieh Papst Leo XIII. 1893 der Bibelbewegung neuen Auftrieb. Einerseits bekämpft er in dieser Enzyklika den Modernismus und Rationalismus in der Bibelauslegung, andererseits ist er

²¹ Vgl. Johann Michael SAILER, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie, Bd. I, München 1788, 65-412.

²² Vgl. Manfred WEITLAUFF, Art. Sailer, Johann Michael, in: LThK³ VIII, Sp. 1431-1433, hier Sp. 1433.

²³ Vgl. dazu den informativen Überblick bei Otto B. KNOCH, Die Katholiken und die Bibel. Ein Gang durch die Geschichte, in: ThPQ 136 (1988) 239-251, hier bes. 244-250.

bestrebt, die katholische Bibelarbeit in zeitgemäßer Form zu fördern. Durch seine Ausführungen zum Bibellesen, zur Bibelerklärung und zum Bibelsinn gab er wertvolle Impulse. Er weist auf die Bedeutung der Hilfswissenschaften für die Auslegung der Hl. Schrift hin und empfiehlt die Anwendung der historisch-kritischen Methode bei der wissenschaftlichen Bibelarbeit (DS 3280). Weiterhin ist er bestrebt, die Ausbildung der Seelsorger und Katecheten zu verbessern. Gleichzeitig wird die Verbreitung von Ausgaben der Bibel, vor allem des Neuen Testaments, gutgeheißen und das Bibellesen empfohlen.

1902 gründete er in Rom die „Hieronymus-Gesellschaft zur Verbreitung der Bibel“ und errichtete am 30. Oktober desselben Jahres die Päpstliche Bibelkommission zur Förderung des Bibelstudiums. Im Kontext weiterer Strömungen – der Liturgischen Bewegung, der Ökumenischen Bewegung und der Jugendbewegung – erfuhr die Bibelbewegung durch die Enzyklika *Providentissimus Deus* einen neuen Auftrieb. Für diese Phase mögen die Namen von Norbert Peters, Jakob Ecker, Professor an unserem Trierer Priesterseminar, und Pius Parsch stehen.

Wenn auch unter Papst Pius X. (1903-1914) durch restriktive Entscheide der Bibelkommission die Erforschung der Bibel beeinträchtigt wurde, so wurde doch durch die Gründung des Päpstlichen Bibelinstituts im Jahre 1909 die Heranbildung katholischer Bibelwissenschaftler gefördert. Darüber hinaus empfahl der Pontifex den Besitz und das regelmäßige Lesen der Bibel in den Familien, besonders des Neuen Testaments. Er ließ auf eigene Kosten Drucke herstellen und verteilen.

Papst Benedikt XV. rief in seinem Rundschreiben *Spiritus Paraclitus* vom 15. September 1920 zur 1500-Jahrfeier des Todes des hl. Hieronymus alle Gläubigen zur täglichen Schriftlesung und zum Bibelstudium auf. Und unter Hinweis auf Thomas von Kempen empfahl er den Christen, sich nach Gottes Willen von zwei Tischen zu nähren, dem der Eucharistie und dem des Wortes Gottes. Sie wissen, dass diese Metapher im II. Vatikanischen Konzil wieder aufgenommen wurde.

„Im deutschen Sprachgebiet griffen Männer wie der Paderborner Professor für Alttestamentliche Exegese, Norbert Peters (1862-1938), Pius Parsch von Klosterneuburg bei Wien (1884-1954) oder Dr. Anton Stonner aus München die(se) Signale der Zeit auf und engagierten sich maßgeblich in der neuen deutschen Bibelbewegung, die eng mit der Liturgischen und Ökumenischen Erneuerungsbewegung verbunden war.“²⁴

²⁴ Paul-Gerhard MÜLLER, *Konzeption und Aufgabe der Diözesanstelle für Bibelarbeit im Bistum Trier*, Trier 1989 (Manuskriptdruck), 34.

Seit 1919 wurden in Wien durch das von Pius Parsch gegründete Volksliturgische Apostolat regelmäßig Bibelkreise durchgeführt. 1926 wurde die Zeitschrift „Bibel und Liturgie“ ins Leben gerufen.

Paul Wilhelm von Keppler (1852-1926), Professor für neutestamentliche Exegese in Tübingen, später Bischof in Rottenburg, setzte sich – im Anschluss an Johann Michael Sailer – für die biblische Neuorientierung der Predigt, der Katechese, der Priesterausbildung und der ganzen Pastoral ein. Er warb intensiv für eine wissenschaftliche Exegese als Grundlage für Predigt und Theologie. Er verwies auch auf die große Bedeutung einer Kenntnis und Erfahrung des Heiligen Landes als Land Jesu und der Bibel, um die Texte aus diesem „fünften Evangelium“ heraus sachgemäß verstehen zu können.

In Stuttgart hatte sich ein Arbeitskreis aus Geistlichen und Laien gebildet, aus dem am 22. September 1933 die Gründung der „Katholischen Bibelbewegung“ erfolgte. Im Sommer 1938 musste auf Anordnung der NSDAP der Name in „Katholisches Bibelwerk“ geändert werden, da der Begriff „Bewegung“ allein für nationalsozialistische Zielsetzungen reserviert war. Seit 1934 wurden die Zeitschrift „Bibel und Kirche“ und eine Briefserie „Bibel und Volk“ herausgegeben sowie Hilfsmittel für das Bibelstudium, wie etwa das „Praktische Bibelhandbuch“²⁵, erarbeitet.

Papst Pius XII. machte sich in diesen Jahren zum Sprecher und Wegbereiter einer neuen, grundsätzlich offenen Einstellung der Kirche zur Hl. Schrift als der vom Geist inspirierten Urkunde des Wortes Gottes. In seiner Enzyklika *Divino afflante Spiritu* von 1943 heißt er Übersetzungen der Bibel aus dem jeweiligen Urtext in die Volkssprache gut. Von besonderem Interesse sind in unserem Zusammenhang die Aufforderungen des Papstes an die Prediger, die Verkündigung biblisch zu gestalten. Er ruft Bischöfe und Priester auf, Bibelkreise und biblische Vereinigungen zu fördern, die Gläubigen zur täglichen Lesung der Bibel in den Familien anzuleiten, Bibelkonferenzen durchzuführen und hilfreiche Veröffentlichungen zum Verständnis der Hl. Schrift zu unterstützen. „Denn, wie der heilige Hieronymus sagt: ‚Die Heilige Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen‘“²⁶.

Diese Enzyklika, die zutreffend als Magna Charta der katholischen Bibelwissenschaft bezeichnet wurde, hatte eine große Wirkung auch auf die katholische Bibelbewegung. Sie führte zu einer bewussten Hinwendung zur Bibel in theologischem Studium, in katechetischem Unterricht, in der Seelsorge und in der

²⁵ Johannes STRAUBINGER / Josef BÄRTLE (Hg.), Praktisches Bibelhandbuch, Stuttgart 1936.

²⁶ Vgl. HIERONYMUS, In Isaiam, prologus; PL XXIV, 17.

Frömmigkeit. Neue Bibelübersetzungen aus dem Urtext entstanden, zahlreiche Bibelkreise wurden eingerichtet sowie Bibeltagungen und Bibelkurse abgehalten.

Abschließend und vorwegnehmend zugleich sei gesagt, dass wesentliche Anliegen dieser Bewegung schließlich Eingang in die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils gefunden haben.

Doch dürfen wir uns deshalb zufrieden zurücklehnen? In dem eingangs erwähnten, im August des Jahres 2012 geführten Interview des todkranken Kardinals Martini, das sein Gesprächspartner und Mitbruder Pater Georg Sporschill SJ als eine Art „spirituelles Testament“ wertet, wurde der Kardinal nach den Heilmitteln befragt, die er gegen die Müdigkeit der Kirche empfehlen könne. In diesem Zusammenhang nannte er zentral das „Wort Gottes“ und fragte nach der oben zitierten markanten Aussage von der Rückgabe der Bibel in die Hand der Katholiken durch das II. Vatikanische Konzil nachdenklich:

„Aber können sie die Heilige Schrift verstehen? Wie finden Katholiken einen selbstbewussten Umgang mit dem Wort Gottes? Nur wer dieses Wort in sein Herz aufnimmt, kann beim Neuaufbruch der Kirche mitmachen und in persönlichen Fragen gute Entscheidungen treffen.“

Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*

Abstract: This short article examines the secular context of the period before the Second Vatican Council as it was outlined by Joseph Ratzinger in a speech written for the then Archbishop of Cologne, Cardinal Frings (the so-called “Genoa Speech”). In presenting and explaining the four elements that Ratzinger identified as crucial for the intellectual atmosphere on the eve of the Council, the article establishes a contrast, as well as a close relationship, between the “inside of the Church” (liturgy, scriptures, ecumenism) and the “outside of the Church” (the unity of humankind, the technological experience, the belief in science, and the great ideologies).

Wie jedes Konzil der Kirche lebt auch das II. Vatikanische Konzil von theologischen Schlagworten, die unverwechselbar mit ihm in Verbindung gebracht werden. Zu diesen gehört ohne Zweifel das komplexe Wort von den „Zeichen der Zeit“, nach denen zu forschen und sie im Licht des Evangeliums zu deuten Pflicht der Kirche zur Erfüllung ihres Auftrags ist. Dieser liegt gemäß der Fundamentalaussage der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* darin, „unter Führung des Geistes, des Trösters, das Werk Christi selbst weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben; zu retten, nicht zu richten; zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen.“¹

Die Zeichen der Zeit erforschen und sie im Licht des Evangeliums deuten – an diese Worte wird man schnell erinnert, wenn man sich in jene Überlegungen hinein vertieft, die der junge Bonner Professor für Fundamentaltheologie Joseph Ratzinger am Vorabend des Konzils für einen Vortrag von Kardinal Frings unter

* Im Rahmen der Vorbereitung des Symposiums zum Thema „Perspektiven der Vorgesichte. Auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil“ vom 25. Januar 2013 hatte Prof. Dr. Rudolf Voderholzer (Dogmatik und Dogmengeschichte) vorgeschlagen, sich nicht allein auf die innerkirchlichen Bewegungen zu konzentrieren, sondern zugleich das weltgeschichtliche und gesellschaftliche Umfeld der Zeit vor dem Konzil in den Blick zu nehmen. Die darauf bezogene Vorstellung der gleichnamigen Publikation des damaligen Bonner Professors für Fundamentaltheologie, Joseph Ratzinger, konnte er jedoch nicht mehr selbst übernehmen, da ihn zwischenzeitlich der Ruf auf den Bischofsstuhl von Regensburg erreichte. Auf seine Bitte hin habe ich diese Aufgabe übernommen. Der Kurzvortrag diente im Verlauf des Symposiums der Vorstellung der thematischen Arbeitseinheit zu den kirchlichen Bewegungen (Liturgische Bewegung, Bibelbewegung, Ökumenische Bewegung). Der Vortragsstil wurde für die Publikation beibehalten.

¹ GS 3, vgl. auch GS 4.

dem Titel anstellte: „Das Konzil und die moderne Gedankenwelt.“² Der unmittelbare Anlass dafür war eine Vortragsreihe im Institut Columbianum in Genua, die P. Angelo d’Arpa SJ im Auftrag von Kardinal Giuseppe Siri zur Vorbereitung auf das II. Vatikanische Konzil konzipiert hatte. Der Vortrag von Kardinal Frings ist deshalb auch als „Genueser Rede“ bekannt geworden und gilt bis heute als „Beginn der Zusammenarbeit zwischen Frings und Ratzinger“ in Bezug auf das Konzil.³ Welche Leitlinien durchzieht die Rede mit Blick auf die sog. „moderne Gedankenwelt“, in die das kommende Konzil sich hineingestellt sah?

Nach Ratzinger wachsen Konzilien „immer aus einer bestimmten Zeit hervor, in der sie das Wort Gottes auf eine neue Weise zur Geltung bringen, so wie es gerade für diese bestimmte Zeit vonnöten ist“⁴. So sehr ihre Lehren für alle Zeiten formuliert werden und daher bleibenden Wesens sind, tragen Konzilien dennoch auch die spezifische Zeit ihrer Gegenwart in sich, „in der die Forderung einer ganz bestimmten geistigen Lage die schärfere Formulierung eines Gedankens, die Prägung eines Wortes nötig machte, das fortan zum bleibenden Besitz der Kirche gehören und sie doch auch immer an die Stunde erinnern wird, in der ihr dieser Gedanke [...] zugewachsen ist.“⁵ Das gilt, so Ratzinger, erst recht für das II. Vatikanische Konzil, dessen Aufgabe gemäß dem Wort und der Weisung von Papst Johannes XXIII. in einem notwendig gewordenen *aggiornamento* des Glaubens und der Kirche lag.⁶

So stellt sich die Frage nach den Kennzeichen jener Stunde des Konzils, nach den Charakteristika des geistesgeschichtlichen Horizonts, vor dem das wohl bedeutsamste kirchliche Ereignis des 20. Jahrhunderts Wirklichkeit werden konnte. Dahinter verbirgt sich zugleich die Grundmotivation für dieses erste Symposium in der Trilogie unserer Konzilssymposien. Das II. Vatikanische

² Joseph RATZINGER, Das Konzil und die moderne Gedankenwelt, in: JRGS 7/1, Regensburg 2012, 73-91. Zur Entstehungs- und Wirkungsgeschichte des Vortrags, den Kardinal Frings wegen seiner zunehmenden Erblindung nur mit den ersten Sätzen auswendig eröffnen konnte, dann von Prälat Bruno Wüstenberg aus dem Staatssekretariat vortragen ließ, siehe Norbert TRIPPEN, Josef Kardinal Frings (1887-1978), Bd. II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre, Paderborn u. a. 2005, 239-241.262 mit Bezug auf Josef Kardinal FRINGS, Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Altbischofs von Köln, Köln 1973, 248-249. Zur Bedeutung von Kardinal Frings für das II. Vatikanische Konzil vgl. auch: Josef Kardinal FRINGS. Beiträge zum Konzil, übers., erl. und hg. von Paul KNOPP (= Libelli Rhenani 43), Köln 2012.

³ So TRIPPEN, Kardinal Frings (s. Anm. 2), 241, hier bes. Anm. 97 (mit Bezug auf eine Aussage von Bischof em. Dr. Hubert Luthe).

⁴ RATZINGER, Das Konzil (s. Anm. 2), 73.

⁵ Ebd.

⁶ Vgl. ebd., 73.

Konzil ist ohne die Kenntnis der kirchlichen und geistesgeschichtlichen Situation seiner Vorgeschichte nicht zu denken, ebenso wenig aber auch seine möglichst vollständige Rezeption, zu deren Erfüllung im Licht einer geforderten „Hermeneutik der Reform“⁷ nicht wenige Schritte noch ausstehen. Worin liegen nun aber die geistigen Grundbestimmtheiten jener Zeit, die als Begleiter auf dem Weg zum II. Vatikanischen Konzil entdeckt werden können und dessen Aufgaben in nicht unwesentlichem Maße mitbestimmt haben?

Um eine Systematisierung der zum Teil divergierenden Strömungen zu erreichen, grenzt Joseph Ratzinger die „von außen“ kommenden und die Kirche prägenden Einflussmomente gegenüber den „von innen“ heraus wirkenden Erneuerungskräften des Glaubens ab, gleichwohl diese in einer Beziehung gegenseitiger Prägung gesehen werden können und sicher auch müssen. Es geht in der Unterscheidung also nicht um eine beziehungslose Trennung verschiedener inner- und außerkirchlicher Wirklichkeiten, sondern um ihre Wahrnehmung als „Zeichen der Zeit“, die auf das Konzil Einfluss nehmen.

Zunächst ein Wort zu den „von innen“ her wirkenden und als „charismatisch“ bezeichneten Erneuerungskräften. Hier unterscheidet Ratzinger zwischen den „theologischen“ Bewegungen einerseits, zu denen er die liturgische, biblisch-patristische und ökumenische Bewegung zählt, und der von Lourdes und Fátima herkommenden „marianischen“ Bewegung mit ihren vor allem die breite Volksfrömmigkeit prägenden Einflüssen andererseits.⁸ Auf die theologischen Bewegungen werden wir in den Kurzvorträgen zu sprechen kommen; daher sollen sie hier zunächst zurückgestellt werden, nicht ohne auf sie am Ende dieser kurzen Überlegungen noch einmal zurückzukommen.

Schauen wir an dieser Stelle vor allem auf die vier prägenden Elemente, die Ratzinger für die „moderne Gedankenwelt“ am Vorabend des Konzils ausmachen möchte und die auf dem Hintergrund der Erfahrungen zweier Weltkriege und der damit verbundenen politischen Verschiebungen auch den Kontext der Kirche und ihrer Lebenswirklichkeit berührten.

Die offensichtlich auffallendste Komponente der damaligen Gedankenwelt sieht Ratzinger im „Erlebnis der Einheit der Menschheit“⁹, modern gesprochen in der Erfahrung einer rasant zunehmenden Globalisierung. Die neuen Möglichkeiten der Technik in Kommunikation und Infrastruktur hatten die Welt

⁷ So PAPST BENEDIKT XVI., Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang vom 22. Dezember 2005, in: AAS 98 (2006) 40-53, hier 45-52; dt. Übers. in VApSt 172, Bonn 2006, 10-21.

⁸ Vgl. RATZINGER, Das Konzil (s. Anm. 2), 88-91.

⁹ Ebd., 76.

zeitlich und räumlich in einer bis dahin nie gekannten Weise zusammenrücken lassen. Aus der heutigen Sicht – 50 Jahre später – erscheinen allerdings diese damaligen Novitäten schon wieder als eigentümlich altertümlich. Zugleich war mit dieser Entwicklung eine „technische Einheitskultur“ einhergegangen, welche die Welt „in den Kategorien der technischen Zivilisation europäisch-amerikanischer Prägung“ denken und handeln ließ.¹⁰ Eigen geprägte Kulturen wurden davon überdeckt und mussten sich nicht selten gegen ihre Grundüberzeugung in den großen Entwicklungsstrom einer sich enger beegnenden Welt hinein fügen lassen.

Religiös bedeutete dies eine Relativierung absoluter Ansprüche, insbesondere in Bezug auf eine Vormachtstellung des kulturell-religiösen Erbes des sogenannten christlichen Abendlandes. Kommunikation und Infrastruktur ermöglichten mehr denn je die Begegnung von Religionen und Menschen und lieferten das Christentum einem Relativismus aus, der damals und bis heute „zu den kennzeichnendsten Zügen des Geisteslebens“ gehört und in die Kirche hineinreicht.¹¹

In der Bewusstwerdung dieses Elementes konnten aber zugleich wesentliche Aufgaben des Konzils umrissen werden. Dazu zählt die Notwendigkeit, vom Blick auf das Ganze der Menschheit die Kirche stärker als bisher im Sinne der *catholica* einer Weltkirche zu verstehen, die „nach einer neuen Form der Verkündigung Ausschau zu halten“ hatte, „in der das Denken der technischen Einheitskultur von heute gefangengenommen wird für Jesus Christus und die neue *Koiné* der Menschheit zu einem christlichen Dialekt umgeformt wird.“¹² Um beides (Einheit und Differenzierung) musste sich daher die Kirche im Konzil bemühen:

„Als das wahrhaft geistliche Volk, das sich mit keinem irdisch-geschichtlichen Volk einfach deckt, sondern in der neuen Geburt aus Geist und Wasser (Joh 3,5) gründet, muss sie aber auch der ganzen Vielgestalt des menschlichen Wesens offenstehen und in dem übergeordneten Rahmen der Einheit auch das Gesetz der Mannigfaltigkeit zur Geltung bringen.“¹³

Als herausragendes Beispiel für die ekklesiologische Ausrichtung des Konzils wird in diesem Zusammenhang neben der Liturgie vor allem die stärkere Aufwertung der bischöflichen Vollmacht genannt, die der ortsgebundenen Aufgabe der Teilkirche zugewiesen und doch zugleich an den einheitsstiftenden Ge-

¹⁰ Ebd., 77.

¹¹ Ebd., 79.

¹² Ebd., 78.

¹³ Ebd., 80.

samtepiskopat gebunden ist, der im Petrusdienst seine „unverrückbare Mitte“ besitzt.¹⁴

Das erste Element der modernen Gedankenwelt prägt sowohl das zweite als auch das dritte. Ratzinger weist diesen Wirklichkeiten die Titel „Das technische Erlebnis“¹⁵ sowie „Die Wissenschaftsgläubigkeit“¹⁶ zu. Dahinter wird die Folge der neuen technischen Kultur gesehen, welche die Natur dem Menschen nicht mehr hauptsächlich als solche, sondern „vielmehr erst durch das Medium des technischen Wandels hindurch“¹⁷ vor Augen führt. Die Natur ist mehr denn je vom Werk des Menschen geprägt und wird auch so vom Menschen erfahren. Eine ursprüngliche „Begegnung mit den Quellen religiösen Daseins“¹⁸ ist folglich nicht selten davon abgeschnitten.

Je mehr nun der Eindruck entsteht, dass der Mensch die Welt beherrscht und bestimmt, geht das Empfinden für die Religion verloren. Der Mensch steht hier in der Gefahr, „eine Art religiöser Verehrung für sich selbst oder jedenfalls für jenen Teil der Menschheit, dem der technische Fortschritt zu verdanken ist“¹⁹, zu empfinden. Ratzinger zieht aus dieser geistigen Herausforderung am Vorabend des Konzils den Schluss, dass die Religion „ihr bleibendes Recht auf den Menschen“²⁰ neu auslegen und in neuer Weise verständlich machen müsse. Nicht die Furcht vor der Wissenschaft und einer Gläubigkeit ihr gegenüber bestimme dabei die Haltung der Kirche. Im Gegenteil. Mit dem Blick auf den leitenden Auftrag des Konzils könne diese erneuerte Sichtbarmachung des menschlichen Verständnisses im Licht der kirchlichen Lehre letztlich nur dadurch geschehen, dass das Konzil das Entscheidende des Menschen und der Kirche im Blick auf Gott aussage. Wörtlich:

„Die Liebe bleibt das große Wunder, das sich aller Berechnung entzieht, die Schuld bleibt die dunkle Möglichkeit, die durch keine Statistik zu zerreden ist, und auf dem Grunde des menschlichen Herzens bleibt jene Einsamkeit, die nach dem Unendlichen ruft und durch nichts anderes letztlich zu stillen ist, weil das Wort bleibt ‚solo Dios basta‘ – der Unendliche allein ist genug für den Menschen, dessen Maß nun einmal nicht niedriger als auf unendlich gestellt ist.“²¹

¹⁴ Ebd., 81.

¹⁵ Ebd.

¹⁶ Ebd., 83.

¹⁷ Ebd., 81.

¹⁸ Ebd., 82.

¹⁹ Ebd., 82-83.

²⁰ Ebd., 83.

²¹ Ebd., 84.

Mit anderen Worten: Religion wird im technischen Zeitalter einen Wandlungsprozess vornehmen müssen, der auch das Christentum in Gehalt und Form vielleicht einfacher, aber auch tiefer da sein lässt, wo es das Eigentliche im Herz des Menschen berührt: ein von Gott geliebtes und zur Liebe berufenes Geschöpf in Gemeinschaft zu sein. Vielleicht tritt hier in herausgehobener Weise das Mühen um ein recht verstandenes *aggiornamento* des Glaubens zu Tage, indem Wege und Möglichkeiten gefunden werden, das einmal von Gott in Jesus Christus über und zum Menschen gesprochene Wort²² auf jene Weise zu verkünden, die dem Menschen diesen Schritt in die „Fülle seines Lebens“²³ zu gehen verhilft.

Dieses Erfordernis berührt zugleich den vierten und letzten Gedanken zur Kennzeichnung der modernen Gedankenwelt am Vorabend des Konzils, namentlich die Antwort auf die großen Ideologien des Marxismus, Existentialismus und Neoliberalismus. In ihnen sieht Ratzinger letztlich eine „Religion ohne Religion“, die dem Menschen einen Lebenssinn zu vermitteln versucht.²⁴ Er plädiert dafür, die in ihnen aufscheinenden Werte, die der Sehnsucht und Hoffnung des Menschen entstammen, als „positive Aufgabe“²⁵ an die Kirche aufzunehmen und im reinigenden Licht des Glaubens als ursprünglich christlich sichtbar zu machen. Das berühre vor allem die Universalität der Hoffnung im Christentum, die aufgrund einer individualisierten Heilssicht früherer Zeiten verdeckt und innerweltlich von ideologischen Strömungen zur Umsetzung aufgenommen worden seien. Ratzinger wörtlich:

„Das kommende Konzil ist vom Heiligen Vater vor allem als ein Reformkonzil praktischer Art angekündigt worden – hier, in der Überprüfung alter Formen, wird es gewiss eine Reihe von Aufgaben finden, die äußerlich, ja kleinlich erscheinen mögen, deren Erfüllung aber mehr als viele Worte wird dazu beitragen können, dem Menschen von heute das Haus der Kirche wieder als sein Vaterhaus zugänglich zu machen, in dem er freudig und geborgen wohnen kann.“²⁶

Wer die einschlägigen Passagen sowohl der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* als auch der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* liest, wird eben diesen Gedanken nicht zuletzt in der Gestalt der Communio-Wirklichkeit der Kirche als deutlich manifest formuliert finden können.

Insgesamt macht dieser Überblick zu den Überlegungen von Joseph Ratzinger eine Grundeinstellung gegenüber der modernen Gedankenwelt am Vorabend des Konzils deutlich, die sich schließlich auch in den späteren konziliaren

²² Vgl. Joh 1,1-3.11.14 und Hebr 1,1-4.

²³ Vgl. Joh 10,10.

²⁴ RATZINGER, Das Konzil (s. Anm. 2), 85.

²⁵ Ebd., 86.

²⁶ Ebd., 88.

Dokumenten ausmachen lässt: die Bereitschaft, in einem echten Ringen mit den geistigen Fragen moderner Strömungen die Zeichen der Zeit zu erkennen, um sie zu erforschen und im Licht des Evangeliums zu deuten. Von daher haben sie als „von außen“ kommende Einflussmomente den Weg zum Konzil wahrnehmbar mit geprägt.

Was die „von innen“ herkommenden Erneuerungskräfte angeht, spiegeln diese im Gesamt eine Bewegung wider, der Romano Guardini im Jahre 1922 das berühmte Wort vom Erwachen der Kirche in den Seelen zuwies.²⁷ Diese zu beleuchten, wird nun Aufgabe der folgenden Kurzvorträge sein. Abschließend soll dazu aus den Überlegungen von Joseph Ratzinger nur noch ein kurzer Gedanke Erwähnung finden, der ebenfalls den Kontext der Konzilsvorbereitungen prägte, wenngleich an dieser Stelle stärker mit dem Blick auf die innerkirchlichen Bewegungen.

Die theologische Klärung der Person Mariens als „Urgestalt und Bild der Mater ecclesiae“, wie sie bereits die Zeit vor dem Konzil prägte,²⁸ ist für Ratzinger ein Ausdruck dafür, „dass christliche Frömmigkeit nicht einsam Gott gegenübersteht, [...] sondern dass immer mit dabei ist das marianische Geheimnis, dass das Ich immer hineingestellt ist in die ganze Gemeinschaft der Heiligen, deren Mitte Maria ist, die Mutter des Herrn.“²⁹ Als solche verweist sie darauf, dass zu Christus immer sein Leib gehört, der die Kirche ist.³⁰ Die Kirche wird dargestellt in der Liturgie, lebt vom Wort Gottes, das in Christus Fleisch geworden ist, und geht dem Auftrag des Herrn nach, „dass alle eins seien“³¹. Ratzinger plädiert deshalb über das Konzil hinaus für eine stärkere Verbindung von Marianischer Bewegung in Frömmigkeit und Theologie einerseits und den anderen Bewegungen von Liturgie, Bibel und Ökumene andererseits:

„Sie [sc.] die marianische Bewegung] sollte dem liturgischen Menschen etwas von ihrer Herzwärme, von ihrer persönlichen Innigkeit und Ergriffenheit, von ihrer tiefen Bereitschaft zu Buße und Sühne geben, und sie könnte umgekehrt von dort her etwas von der heiligen Nüchternheit und Klarheit, von der Helligkeit und dem strengen Ernst der großen alten Gesetze christlichen Betens und Denkens empfangen, das die

²⁷ Siehe Romano GUARDINI, Vom Sinn der Kirche. Fünf Vorträge [1922], in: DERS., Vom Sinn der Kirche – Die Kirche des Herrn, Mainz / Paderborn 1990, 7-99, hier 19.31.

²⁸ So RATZINGER, Das Konzil (s. Anm. 2), 90. Vgl. dazu LG 52-69. Ausführlich siehe Achim DITTRICH, Mater Ecclesiae. Geschichte und Bedeutung eines umstrittenen Marientitels, Würzburg 2009.

²⁹ RATZINGER, Das Konzil (s. Anm. 2), 90-91.

³⁰ Vgl. Kol 1,18.

³¹ Joh 17,21.

allzu beflügelte Phantasie des liebenden Herzens in Grenzen hält und ihr den richtigen Ort anweist.³²

Damit verbunden ist für Ratzinger schließlich die Tatsache, dass der Glaube immer in konkreten Menschen Gestalt annimmt, insbesondere in jenen Christen, die ihr Bekenntnis des Glaubens mit dem Blut des Lebens besiegeln. Sie künden von jenem unbesiegbaren Leben, das uns Christus erwirkt hat und das durch die Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche ungebrochen lebt:

„Diesem Leben zu dienen wird die Aufgabe des kommenden Konzils sein, das als ein Konzil der Erneuerung weniger die Aufgabe haben wird, Lehren zu formulieren als vielmehr das Zeugnis christlichen Lebens in der Welt von heute neu und tiefer zu ermöglichen.“³³

Dieser Auftrag klingt bis heute nach. Gerade darin liegt deshalb auch das Ziel eines Konzilsjubiläums, zumal in diesem „Jahr des Glaubens“³⁴, das der Verlebendigung des Glaubens dienen möchte.

³² RATZINGER, Das Konzil (s. Anm. 2), 91.

³³ Ebd.

³⁴ Vgl. dazu PAPST BENEDIKT XVI., Apostolisches Schreiben „Porta Fidei“ vom 11. Oktober 2011, in: AAS 103 (2011) 723-734; dt. Übers. in VApSt 191, Bonn 2011, hier Nr. 5-14.

WOLFGANG THÖNISSEN

Zweites Vatikanisches Konzil und ökumenische Bewegung

Abstract: Following the First Vatican Council, the Catholic Church sees itself more and more confronted with a new and modern religious movement: the ecumenical movement as represented by the Ecumenical Council, operating on a worldwide scale and coming from a Protestant Church of England background. At first defensive and keeping its distance, the Catholic Church more and more is willing to face the challenge and develops ways in direction of a basically approving attitude towards ecumenism. Vatican II offers the necessary theological and ecclesiological foundation for this and makes the strive for restoring unity among all Christians one of the major concerns of the Catholic Church of today.

1. Das Zweite Vatikanum nimmt die Herausforderung der Ökumene an

Die Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil gilt in der ökumenischen Forschung als diejenige Zeit, in der die katholische Kirche immer stärker mit der Frage der kirchlichen Einheit aller Christen konfrontiert und durch die außerhalb ihrer selbst in Entstehung begriffene ökumenische Bewegung herausgefordert wurde. In dieser Zeit gewinnt die ökumenische Idee unter den nichtkatholischen Christen klarere Konturen und findet in der Gründung der Institutionen, die schließlich in den Ökumenischen Rat der Kirchen 1948 einmünden, auch eine konkrete Gestaltung. Insoweit betrachtet stellt die ökumenische Bewegung eine deutliche Herausforderung für die katholische Kirche und ihr Selbstverständnis dar. Freilich begann die katholische Kirche in dieser Zeit auch ihr Verhältnis zur modernen Welt sowohl in geistiger wie religiöser wie politisch-gesellschaftlicher Hinsicht auf diese Herausforderungen einzustellen. Das Zweite Vatikanische Konzil hat diesem Prozess der globalen Veränderung für die katholische Kirche selbst eine klare Richtung gegeben. Ausdruck hierfür sind nicht nur die dogmatischen Konstitutionen „Lumen gentium“ und „Dei verbum“, sondern ebenso die Pastoralkonstitution, das Ökumenismuskonkordat und die Erklärung über die Religionsfreiheit. Dabei tritt das Zweite Vatikanische Konzil als dasjenige Ereignis hervor, das diese Wende der katholischen Kirche zur modernen Welt hin manifestiert. Insgesamt betrachtet wird diese 100-jährige Epoche der katholischen Kirche meist als eine Zeit bezeichnet, in der die Kirche und ihre Theologie auf die außerkirchlichen Entwicklungen zu reagieren beginnen. Die Kirche ist nicht diejenige Institution, die diese Veränderungen herbeiführt, sondern lediglich auf sie reagiert. Erst mit dem Zweiten

Vatikanischen Konzil gelingt es, die gesellschaftlichen und religiösen Entwicklungen stärker von innen her zu beeinflussen und auch zu gestalten. Insoweit kann man von nachgeholten Modernisierungsprozessen in der Kirche sprechen.¹

2. Vollzieht das Zweite Vatikanum eine kopernikanische Wende hin zur Ökumene?

Wenn die Geschichte der ökumenischen Bewegung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts weithin beschrieben werden kann ohne die innere und äußere Beteiligung der katholischen Kirche, muss das Zweite Vatikanische Konzil als eine kopernikanische Wende in der Einstellung der katholischen Kirche zur modernen ökumenischen Bewegung hin bezeichnet werden. Diese Sicht herrscht heute sowohl im außerkatholischen wie auch in der katholischen, historisch orientierten Ökumenismusforschung vor.² In dieser Perspektive spielen drei Argumente eine wichtige Rolle:

1. Die katholische Kirche ist von der außerhalb ihrer selbst entstandenen ökumenischen Bewegung genötigt worden, auf diese Herausforderung zu antworten. Die katholische Kirche hat selbst nicht an der ökumenischen Idee von Anfang an mitgewirkt.³

2. Die ökumenische Bewegung der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ist katholischerseits von einigen katholischen Pionieren mitgetragen und mitgestaltet worden. Die Beteiligung von katholischen Laien an der sogenannten Una-

¹ Vgl. zu dieser Epochenbeschreibung unter ökumenischer Perspektive H. PETRI, Die römisch-katholische Kirche und die Ökumene, in: H. J. URBAN / H. WAGNER (Hg.), Handbuch der Ökumene II, Paderborn 1986, 95f. Ich beschränke mich im Folgenden auf die in Deutschland vorherrschende Sicht.

² Vgl. dazu die Standardwerke St. NEILL / R. ROUSE, Geschichte der ökumenischen Bewegung 1517-1948, Göttingen 1957; G. H. TAVARD, Geschichte der ökumenischen Bewegung, Mainz 1964; L. SWIDLER, The Ecumenical Vanguard. The History of the Una Sancta Movement, Löwen 1966; R. FRIELING, Der Weg des ökumenischen Gedankens. Eine Ökumenekunde (KVR 1564), Göttingen 1992, 123-134.

³ Vgl. die hier folgende knappe Sentenz: „Lange Zeit hindurch verweigerte die katholische Kirche den Dialog mit der ökumenischen Bewegung, obwohl sie immer wieder dazu eingeladen wurde. Diese Haltung ist uns heute unverständlich. Auch für ökumenisch aufgeschlossene Katholiken dieser Jahre war sie ein Rätsel. Die unbestreitbare Tatsache, dass auch innerhalb der ökumenischen Bewegung der damaligen Zeit manches noch ungeklärt war und manche wenig ökumenische, zum Indifferentismus neigende Kräfte am Werk waren, mag in etwa die Haltung der katholischen Kirche verständlich machen, kann sie jedoch nicht rechtfertigen. Noch 1954 waren trotz der Erfahrungen des Kirchenkampfes in Deutschland keine offiziellen katholischen Beobachter entsandt worden“ (L. KLEIN, Der Ökumenische Rat der Kirchen, in: K. ALGERMISSEN, Konfessionskunde, Paderborn 81969, 860).

Sancta-Bewegung ist oftmals auch gegen den Willen der Bischöfe erfolgt und stellt deshalb zumindest einen Akt des Ungehorsams gegen die kirchliche Autorität dar. Erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gelingt es, diese von unten erfolgte Bewegung durch einzelne, charismatisch geprägte Pioniere auch von oben her, das heißt von der Autorität der Kirche her zu akzeptieren.⁴

3. Die Geschichte der ökumenischen Bewegung ist weithin eine marginale Vorgeschichte zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Erst mit dem Konzil gelingt es, die katholische Kirche an der ökumenischen Bewegung zu beteiligen.⁵

Diese drei Argumente beherrschen bis heute weithin die historisch orientierten Beschreibungen der Geschichte der ökumenischen Bewegung. Diese Sicht ist eine solche Selbstverständlichkeit, dass es bisher nicht gelungen ist, sie auf ihre Plausibilität hin zu befragen. Deshalb stellt es eine besondere Herausforderung dar, mithilfe neuerer historischer Einsichten und gründlicher archivalischer Arbeit diese herrschende Sicht zu kritisieren.⁶ Dies geschieht in zwei verschiedenen Hinsichten. Die erste bestreitet in einer theologiegeschichtlichen Verortung des Ökumenismusdekretes den in der kirchlichen Obrigkeit einsetzenden Wandel hin zur Akzeptanz der ökumenischen Idee. Diese Forschungsrichtung beschreibt den Prozess der Annäherung zur ökumenischen Idee als rein taktisches Verhalten unter den offenbar nicht zu verändernden doktrinalen ekklesiologischen Ausgangsbedingungen.⁷ Diesem Beitrag der Kirchengeschichte zur ökumenischen Theologie und zur Geschichte der ökumenischen Theologie ist daran gelegen, eine unverändert durchgehaltene Grundüberzeugung von der katholischen Einheits-Doktrin festzuschreiben.

⁴ Vgl. etwa J. KARDINAL RATZINGER, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentalthologie*, München 1982, 315f.: „Der Ökumenismus beginnt im katholischen Raum (und nicht nur in ihm) deutlich ‚von unten‘ her.“

⁵ Vgl. PETRI, *Die römisch-katholische Kirche* (s. Anm. 1), 136.

⁶ Dies geschieht für eine ganze Epoche bei J. ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* (KKTS 77), Paderborn 2007. Schon in den Achtzigerjahren hat H.-G. STOBBE diese andere Sicht vorgetragen: „Es würde eine groteske Verzerrung der wirklichen Verhältnisse bedeuten, wollte man annehmen, die Sorge um die Einheit der Kirche stelle ein Anliegen dar, das ernstzunehmen die Autoritäten der katholischen Kirche erst in jüngster Zeit von ‚außen‘ wie von ‚unten‘ genötigt worden seien“ (Lernprozeß einer Kirche. Notwendige Erinnerung an die fast vergessene Vorgeschichte des Ökumenismus-Dekretes, in: P. LENGSELD [Hg.], *Ökumenische Theologie. Ein Arbeitsbuch*, Stuttgart u. a. 1980, 71-123).

⁷ D. BURKARD, ... *Unam Sanctam* (Catholicam?). Zur theologiegeschichtlichen Verortung des Ökumenismusdekretes „Unitatis redintegratio“ aus der Sicht des Kirchenhistorikers, in: Th. FRANZ / H. SAUER (Hg.), *Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Bd. 1: Profilierungen, Würzburg 2006, 57-109.

3. Katholische Kirche ist schon früh an der Genese der ökumenischen Bewegung beteiligt. Der Beitrag der Deutschen ist von herausragender Bedeutung

Die andere Forschungsrichtung kann aufgrund gründlicher historischer Durcharbeitung archivalischer Bestände feststellen, dass die Beteiligung von katholischen Theologen, von Bischöfen und katholischen Laien viel intensiver war, als bisher wahrgenommen wurde. Die Prägung einer theologisch-ökumenischen Gesprächsform geschah in Deutschland unter den politischen Voraussetzungen des Dritten Reiches gemeinsam durch evangelische und katholische Theologen. Darüber hinaus haben sich in Deutschland vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil Bischöfe, und hier ist in erster Linie der Paderborner Erzbischof Lorenz Jaeger zu nennen, nachhaltig der ökumenischen Idee verschrieben und dafür gesorgt, dass ihre Errungenschaften auch in der katholischen Kirche ihre Heimat finden können. Bereits Anfang der vierziger Jahre beginnt der Prozess der Institutionalisierung der ökumenischen Idee in der katholischen Kirche, was mit der Errichtung entsprechender Institutionen anhebt und mit der Gründung eines päpstlichen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Kirchen fortgeführt wird.⁸

Das Wissen um diese Formen der Institutionalisierung schließt dabei eine Lücke im Verstehen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Der Einsicht, die heute immer wieder neu vorgetragen wird, erst mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil beginne sich die katholische Kirche der ökumenischen Bewegung zu öffnen, muss daher deutlich widersprochen werden. Nimmt man die entsprechenden Kenntnisse aus der Zeit des Dritten Reiches hinzu, ergibt sich eine bereits mit dem Jahre 1934 bis auf die Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils hinzielende Institutionalisierung der ökumenischen Bemühungen der katholischen Kirche in Deutschland. Mit diesen Bemühungen dürfte die katholische Kirche in Deutschland einzigartig dastehen, wobei heute noch nicht klar ist, in welcher Weise nicht auch die französischen, schweizer und niederländischen Bischöfe an diesen Formen der ökumenischen Bewegung von früh an beteiligt waren. Ist die Sache der Ökumene eine Angelegenheit der Deutschen?⁹ Oder hat sich nicht auch in Frankreich schon in den Zwanzigerjahren eine ökumenische Grundhaltung durchzusetzen begonnen?¹⁰ Jedenfalls muss betont werden, dass die Deut-

⁸ ERNESTI, Ökumene im Dritten Reich (s. Anm. 6).

⁹ Vgl. J.-M. VEREB, „Because he was a German!“ Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement, Grand Rapids (MI)/Cambridge 2006.

¹⁰ Vgl. E. FOUILLOUX, Les catholiques et l'unité chrétienne du XIXe au XXe siècle. Itinéraires européens d'expression française, Paris 1982.

schen in Sachen Ökumene eine besondere Verantwortung wahrnehmen wollten und diese auch entschieden verfochten haben.

4. Das Zweite Vatikanum ist selbst Ausdruck der weltweiten ökumenischen Bewegung

Unter beiden Perspektiven lassen sich die vorhin aufgestellten Argumentationsstränge nicht mehr aufrechterhalten. Die katholische Kirche hat sich intensiver, nachhaltiger und aktiver an der institutionellen Ausgestaltung der ökumenischen Idee und der Entstehung und Verbreitung der ökumenischen Bewegung beteiligt, als dies bisher bekannt ist. Ökumene ist nicht nur „von unten“ gewachsen und „von außen“ aufgenötigt worden, sondern sie ist „von oben“ gestaltet und institutionalisiert und „von innen“ her betrieben worden. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht allein die Wende zur Ökumene herbeigeführt, sondern ist Ausdruck der längst im Gang befindlichen Entwicklung der ökumenischen Idee in der katholischen Kirche und bringt selbst noch einmal eine neue Dynamik der ökumenischen Idee zur Geltung. Diese Dynamik einer neuen Entwicklung der ökumenischen Idee hat im Zweiten Vatikanischen Konzil und durch das Konzil neue Gestalt gewonnen. Das Konzil kann selbst als Ereignis der weltweiten ökumenischen Bewegung verstanden werden. Das wirft Fragen nach dem Verstehen des Konzils selbst auf.¹¹

Wenn ich hier Impulse für eine historische Konzilsforschung aufnehme und sie auf das Umfeld des Ökumenismus beziehe, so scheint mir die Ökumenismusforschung über das Konzil weit zurück in die Vorgeschichte dieses Konzils zu reichen. So stellt sich die Erfordernis, die Geschichte des ökumenischen Gedankens, der ökumenischen Idee möglicherweise schon mit Johann Adam Möhlers Theologie in Tübingen Anfang des 19. Jahrhunderts beginnen zu lassen, um sie bis zum Ende des 20. Jahrhunderts in das Visier zu nehmen.¹² Möglicherweise müsste die grundlegende These hier aber auch so formuliert werden: Das Zweite Vatikanische Konzil ist selbst ein Ereignis der weltweiten ökumenischen Bewegung, die im 19. Jahrhundert beginnt, so dass die von ihm getroffenen Entscheidungen sich nochmals im Lichte der ökumenischen Idee spiegeln lassen müssten. Anhaltspunkte dafür bietet nicht nur die kurze Sequenz im Ökumenismusde-

¹¹ Vgl. hierzu W. THÖNISSEN, Einleitung, in: DERS. (Hg.), „Unitatis redintegratio“. 40 Jahre Ökumenismusdekret. Erbe und Auftrag (KKSMI 23), Paderborn 2005, 9-18; G. WASIŁOWSKY, Zur Relevanz historischer Konzilsforschung für die Interpretation des Ökumenismusdekretes, in: Ebd., 19-32.

¹² Vgl. dazu H. WAGNER (Hg.), Johann Adam Möhler (1796-1838). Kirchenvater der Moderne (KKSMI 20), Paderborn 1996.

ekret über die positive Würdigung der ökumenischen Bewegung,¹³ sondern auch die Gesamthaltung des Konzils, die Herausforderung der reformatorischen Theologie insgesamt positiv aufzunehmen, so etwa in der Frage des Verhältnisses von Schrift und Tradition, im Verhältnis von allgemeinem Priestertum und Priestertum des Dienstes, im Verständnis des Offenbarungsbegriffs. Bedingt durch die Frageansätze und ersten Ergebnisse der historischen Konzilsforschung ist seit einiger Zeit klar, dass die Geschichte des Ökumenismus in Deutschland oder in Europa zu einem Schwerpunkt der ökumenischen Forschung gemacht werden muss.

5. Das Zweite Vatikanische Konzil ist ein Konzil der Ökumene und es hat selbst eine Ökumene entwickelt

Lässt man die hier präsentierten Gesichtspunkte noch einmal Revue passieren, so ist das Entscheidende darin zu sehen: Durch das Konzil ist eine längst in Bewegung befindliche Geschichte der Gemeinsamkeit und der Gemeinschaft unter den Christen neu in Gang gekommen. Das Konzil hat dies selbst offenkundig gemacht und dabei auch nochmals angeregt. Das Dynamische und Veränderliche dieses ökumenischen Prozesses darf insgesamt nicht übersehen werden. Es ist vielmehr das Entscheidende des Zweiten Vatikanischen Konzils. Deshalb wird es darauf ankommen, das Ökumenismusdekret nicht als einen Fixpunkt zu verstehen, der unveränderlich für alle Zeiten festgeschrieben erscheint, sondern selbst als Moment innerhalb eines nach vorne offenen Prozesses, von dem heute niemand weiß, wie die in ihm selbst angedeutete Gemeinschaft unter den Christen und unter den noch getrennten Kirchen aussehen wird. So hat das Konzil an der Einheit der christlichen Kirche festgehalten, aber durch die notwendig gewordene ekklesiologische Differenzierung den Weg für eine Gemeinschaft unter Christen und christlichen Kirchen eröffnet, die wohl hinter dieser Einheit, wenn nicht zurückbleibt, so doch nach einer dieser Einheit angemessenen und analogen geschichtlichen Gestaltung suchen muss. Wir wissen heute, dass die Forderung nach der Einheit der Kirche unterschiedliche Gestaltungsformen der Kirche nach sich zieht. Somit verweisen die Eckpunkte Einheit und Gemeinschaft nur zusammen auf das, was wir unter der Einheit der Kirche Jesu Christi zu verstehen haben. Darin ist das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils selbst als Auftrag zu verstehen.

¹³ Unitatis redintegratio 1.

Kardinal Frings und die Zentrale Vorbereitungskommission des II. Vatikanischen Konzils

Abstract: Already as a member of the Council's Central Preparatory Commission which from June 1961 onwards was to review the papers submitted by the ten particular commissions of the Council Cardinal Frings, Archbishop of Cologne, was a crucial figure. He and the other archbishops from Central Europe (Mechelen, Utrecht, Cologne, Munich, Vienna) were outnumbered by a majority of Curia members and other conservative representatives so that their demand for groundbreaking papers to the Council remained futile – of the 69 papers of the different commissions only that relating to liturgy was made into a constitution of the Council. What was gained from having a Central Preparatory Commission though was that the most important Council Fathers already met in advance and had the chance to adjust to each other.

I. Die Ankündigung des Konzils und die Antepreparatoria¹

Die Ankündigung eines Konzils durch Papst Johannes XXIII. am 25. Januar 1959 wurde in der Weltöffentlichkeit als eine Sensation, in weiten Kreisen der römischen Kurie als eine Schreckensmeldung aufgenommen. Den Kurialen war klar, dass eine unbegrenzte und unkontrollierte Kommunikation der Bischöfe und Ordensoberen aus aller Welt über eine längere Zeit an den bisherigen Strukturen der Kirchenführung rütteln würde.

Man ließ die Nachricht zunächst auf sich beruhen in der stillen Hoffnung, dass der schon alte Papst vielleicht nicht mehr dazu komme, sein waghalsiges Vorhaben in die Tat umzusetzen. Doch am Pfingstsonntag, dem 17. Juni 1959, setzte Johannes XXIII. eine „Vor-Vorbereitungskommission“ ein und forderte die Bischöfe der Welt, die römischen Kongregationen sowie die theologischen und kanonistischen Fakultäten der Welt zu Vorschlägen für das angekündigte Konzil auf.

Die daraufhin innerhalb eines Jahres einlaufenden 2812 „Postulate“ waren höchst unterschiedlich in Umfang und Qualität und auch in ihrer Tendenz,

¹ Die nachfolgenden Ausführungen sind eine Zusammenfassung der Darstellung, die der Verfasser über die Konzilsvorbereitung im zweiten Band seiner Frings-Biographie versucht hat. Vgl. N. TRIPPEN, Josef Kardinal Frings (1887-1978), Band II: Sein Wirken für die Weltkirche und seine letzten Bischofsjahre (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, Bd. 104), Paderborn u. a. 2005, 210-299. Inzwischen gibt es vergleichbare Darstellungen in jüngeren Arbeiten. Dennoch dürfte diese 2004 abgeschlossene Arbeit noch nicht überholt sein.

jedoch ganz überwiegend eine Reform der Kirche und ein Zugehen auf die Fragen des modernen Menschen fordernd. Schon in dieser frühen Phase erkannte Frings, dass die deutschen Bischöfe mehr Chancen auf Beachtung von Vorschlägen hätten, wenn nicht nur jeder persönlich seine Anliegen in Rom vorbrächte, sondern wenn die Fuldaer Bischofskonferenz gemeinsam eine sorgfältig erarbeitete Vorlage mit Vorschlägen für das angekündigte Konzil in Rom unterbreiten würde. Tatsächlich konnte Kardinal Frings als Konferenzvorsitzender am 27. April 1960 – die Frist etwas überschreitend – einen umfangreichen gemeinsamen Vorschlag des deutschen Episkopats nach Rom senden, der dort viel beachtet wurde und sogar von Papst Johannes XXIII. gewürdigt wurde.

II. Die Einsetzung der Vorbereitenden Kommissionen des Konzils

Am 16. Juni 1960 tat der Papst den nächsten entscheidenden Schritt auf das Konzil hin durch die Gründung von zehn vorbereitenden Spezialkommissionen und der Zentralen Vorbereitungskommission, die allerdings erst im Juni 1961 erstmals zusammentrat, weil ihr die Prüfung und Koordinierung der von den Spezialkommissionen zu erstellenden Texte zugewiesen war, die sich zunächst einmal konstituieren und tätig werden mussten.

Zur Arbeit der Vorbereitenden Kommissionen stellte Hubert Jedin schon 1979 zusammenfassend fest:

„Die Arbeit der Vorbereitenden Kommissionen in den fast zwei Jahren vom Herbst 1960 bis zum Sommer 1962 litt darunter, dass ihnen keine Direktiven für die Bildung von Schwerpunkten gegeben worden waren. Es war unstrittig ihr Vorteil, dass sie in der Auswahl und bei der Ausarbeitung der Themen frei waren, andererseits wirkte sich jedoch der starke Einfluss der Kurie, der römischen Universitäten und der Ordenszentralen in der Richtung aus, dass die 69 von ihnen der Zentralkommission unterbreiteten Schemata eher eine Zusammenfassung päpstlicher Kundgebungen während der letzten Jahrzehnte bzw. eine Bestandsaufnahme der in Rom herrschenden Theologie und Praxis als der erhoffte Vorstoß in neue Bereiche waren.“²

Deutlicher und konkreter als die in diesem aus zeitlichem Abstand abgewogen formulierten Text wurde Jedin in Stellungnahmen für Kardinal Frings bzw. in Begleitschreiben an dessen Geheimsekretär Luthe in den Jahren 1961/62, als Jedin unter dem Eindruck seiner Mitarbeit in der Vorbereitenden Kommission für die Studien und Seminare stand. Ebenso klar wie den überzogenen Einfluss der Kurienbehörden auf die Vorbereitenden Kommissionen sah Jedin den Man-

² H. JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte VII, Freiburg u. a. 1979, 105f.

gel an Direktiven für die zu erstellenden Texte. Im November 1961 klagte er bei Frings:

„Die Aufgabe des Konzils ist es, *Gesetze zu geben*, aber nicht *Tugendspiegel aufzustellen*. Man verwechselt ständig die Aufgaben des ÖK [= Ökumenischen Konzils] mit denen des ordentlichen Lehr- und Hirtenamtes, insbesondere der päpstlichen Enzykliken. Das Gesetzgebungswerk des ÖK soll nicht eine Universalenzyklika sein, sondern ganz bestimmte, gezielte, unserer Zeit notwendige Gesetze erlassen.“³

An Luthé schrieb Jedin am 23. April 1962:

„Die Schemata über den Bischof als Seelsorger sind zusammen 78 Seiten lang. Wenn die anderen Kommissionen entsprechend lange Schemata vorlegen, werden die Dekrete des II. Vat[ikanischen] Konzils ein mehrbändiges Werk darstellen, von dem ich zweifle, ob es auch nur gelesen, geschweige [denn] beobachtet wird.“⁴

Einen stilistischen Kritikpunkt an der Arbeitsweise der Vorbereitenden Kommissionen – die Jedin fortlaufend durch die von Kardinal Frings ihm zur Stellungnahme vorgelegten Entwürfe kannte – mahnte er am 8. Januar 1962 bei Frings an:

„Es erscheint mir [...] methodisch bedenklich, dass in den Anmerkungen häufig Ansprachen Pius' XII. auf gleicher Ebene und mit gleicher Autorität wie Enzykliken zitiert werden. Ansprachen sind zwar auch Ausübung des ordentlichen Lehramtes, sind aber doch auf bestimmte Gelegenheiten und bestimmte Personenkreise zugeschnitten und nicht in dem Grade vorbereitet wie Enzykliken. Ich halte es nicht für richtig, dass sich das Ökumenische Konzil *expressis verbis* ihrer als lehramtlicher Quellen bedient.“⁵

Die Kardinäle Frings und Döpfner kamen angesichts der Arbeitsweise der Vorbereitenden Kommissionen Anfang 1961 zu der Überzeugung, das Konzil brauche eine längere Vorbereitungszeit. Sie beschlossen, den unmittelbaren Zugang, den sie als Kardinäle zum Papst hatten, zu nutzen und Anfang Mai 1961 um eine Audienz bei Johannes XXIII. zu bitten. Frings und Döpfner bezogen in die Vorbereitung dieser Audienz beim Papst die deutschen Bischöfe anlässlich ihres Frühjahrskonveniens 1961 mit ein. Das Ergebnis lautete:

³ Stellungnahme Jedin zu einem Votum Kardinal Frings' zum Schemenentwurf *De clericorum vitae sanctitate* vom 13. November 1961 (hs.): Historisches Archiv des Erzbistums Köln (HAEK) – Nachlass Frings (NF) 20; vgl. N. TRIPPEN, Hubert Jedin und das Zweite Vatikanische Konzil, in: H. SMOLINSKY (Hg.), *Die Erforschung der Kirchengeschichte. Leben, Werk und Bedeutung von Hubert Jedin (1900-1980)*, 87-102, hier 90.

⁴ Jedin an Luthé 23. April 1962 (hs.): HAEK – NF 66; vgl. TRIPPEN, Jedin (s. Anm. 3), 90.

⁵ Stellungnahme zu Frings' Votum zum Schemenentwurf *De ordine morali* (hs.), Beilage zum Brief Jedin an Luthé vom 8. Januar 1962: HAEK – NF 33; vgl. TRIPPEN, Jedin (s. Anm. 3), 90.

„1. Termin des Konzils

Die deutschen Bischöfe bitten darum, den Termin des Konzils noch nicht festzulegen. Zur Zeit wird in den einzelnen Kommissionen sehr intensiv gearbeitet, so dass bis zum Herbst d. J. die ersten Vorlagen für die Zentralkommission fertiggestellt werden. Doch die Koordinierung und Abstimmung der einzelnen Ergebnisse und die Auswahl der Themen für das Konzil selbst werden höchstwahrscheinlich noch so viel Zeit verlangen, dass ein vorzeitig festgelegter Termin des Konzilsbeginns dem ruhigen Ausreifen schaden könnte. Nach der Übersicht über den bisherigen Verlauf der Vorbereitungsarbeiten und bei Berücksichtigung der sehr zahlreichen und komplexen Fragen, die behandelt werden, scheint es nicht tunlich zu sein, das Konzil vor 1963 anzusetzen.

2. Errichtung einer Pastorkommission

Die Anregung der deutschen Bischöfe zur Errichtung einer eigenen Pastorkommission wird durch die Erfahrungen verschiedener Kommissionen, vor allem der Kommission ‚De disciplina cleri et populi christiani‘ bestätigt [...]. Es wird befürwortet, diese Kommission zu errichten, die sich als eine besonders geartete Inter-Kommission aus Mitgliedern schon bestehender Kommissionen unter Hinzuziehung von Fachleuten für einzelne Fragen der Pastoral zusammensetzen könnte.

3. Die Freiheit der Aussprache in den Kommissionen

Die Freiheit der Aussprache in den Kommissionen ist durchweg recht gut. Doch hört man Klagen über die Behinderung der freien Aussprache in der Theologischen Kommission und auch in der Liturgischen Kommission bei der Diskussion über die Verwendung der Muttersprache in der Liturgie. Manchmal besteht der Eindruck, dass Kongregationen [der Kurie] sich auf Grund der geltenden Disziplinarordnung und des üblichen Geschäftsganges zu stark bemühen, Einfluss auf die Arbeit der entsprechenden Konzilskommissionen zu gewinnen.

4. Austausch zwischen den einzelnen Kommissionen

Der Austausch der Überlegungen und Ergebnisse zwischen Mitgliedern der einzelnen Kommissionen ist möglich und wird auch weithin praktiziert. Nur für die Mitglieder der Theologischen Kommission wird die Arbeitsweise des Hl. Offiziums angewandt und so der Verkehr mit Mitgliedern anderer Kommissionen sehr erschwert. Ein Erfahrungsaustausch mit den einzelnen Kommissionen ist wünschenswert. Ebenso scheint es der Sache des Konzils zu dienen, wenn die bischöflichen Mitglieder der einzelnen Kommissionen sich mit ihren Amtsbrüdern beraten dürfen, zumal auf den Bischofskonferenzen.

5. Heranziehung von Laien

Bisher sind keine Laien in die einzelnen Kommissionen berufen worden. Doch scheint es ratsam zu sein, wenn vor dem Zusammentritt des Konzils für einzelne Fragen (z. B. Grenzfragen zwischen Theologie und Naturwissenschaft, Laienapostolat, moderne Publikationsmittel) fachkundige Laien zur Begutachtung herangezogen werden. Dieses Vorgehen, das nicht der hierarchischen Struktur der Kirche und dem Begriff eines ökumenischen Konzils widerspricht, würde einen sehr positiven Widerhall in- und außerhalb der Kirche finden.

6. Bestellung einer Theologenkommission für die Arbeit der Zentralkommission

Für die schwere und verantwortungsvolle Aufgabe der Zentralkommission scheint es

tunlich zu sein, dass bald eine Kommission hervorragender Theologen gebildet wird, die für die Zentralkommission die Vota der einzelnen Kommissionen überprüft und koordiniert. Bei dem Umfang und der Zusammensetzung der Zentralkommission ist es sehr schwer, dass diese selbst diese eminent wissenschaftliche und arbeitsreiche Aufgabe bewältigen kann.“⁶

Es ist nicht erkennbar, durch wen aus der ursprünglichen Traktanden-Liste für die Audienz vom 6. Mai 1961 die Streichung der Punkte 3 („Die Freiheit der Aussprache in den Kommissionen“) und 6 („Bestellung einer Theologenkommission für die Arbeit der Zentralkommission“) veranlasst wurde.⁷ Vor allem die Einrichtung einer „Kommission hervorragender Theologen“ (soll wohl heißen: nicht ausschließlich römischer Theologen) wäre für die Arbeit der Zentralkommission äußerst wünschenswert gewesen, die aus Kardinälen und führenden Bischöfen aus der Kurie und aus aller Welt bestand, denen theologische und kanonistische Spezialkenntnisse und die erforderliche Zeit zu gewissenhafter Prüfung und Bearbeitung der Vorlagen aus den Spezialkommissionen abgingen. So sollten die inhaltliche Arbeit an den Texten sowie die Einarbeitung der Voten notgedrungen den Theologen der Kurie bzw. der römischen Athenäen zufallen, die allzu bereit, jederzeit greifbar und zudem auch noch kostenfrei zu haben waren.

Papst Johannes XXIII. ließ sich am 6. Mai 1961 auf die Wünsche der deutschen Bischöfe nicht ein. Ahnte er, dass seine Lebenszeit nur noch kurz bemessen war? Johannes XXIII. blieb bei seinem Plan, das Konzil für Ende 1962 einzuberufen – was im Hinblick auf seinen Tod am 3. Juni 1963 als providentiell erscheinen muss.⁸ Denn ob ein neuer Papst ein noch nicht begonnenes Konzil weiter verfolgt hätte, ist zumindest nicht selbstverständlich. Die von den deutschen Bischöfen schon in der Antepreparatoria-Phase geforderte „Pastoralkommission“ passte nicht in das römische Kongregationen-Schema und wurde wohl deshalb nicht eingerichtet. In der Zuziehung von Laien für die Konzilsarbeit blieb man an der Kurie zurückhaltend.

⁶ Deutsche, maschinenschriftliche Urschrift des nachfolgend wiedergegebenen Exposé; in einer Durchschrift sind die Abschnitte 3 und 6 durchgestrichen; zweiseitige Stellungnahme Döpfners o. D. und Unterschrift: Erzbischöfliches Archiv München (EAM) – Kardinal Döpfner Arciv (KDA) – KA 42 und 43.

⁷ Döpfners Akten enthalten hs. Notizen „Romreise: 04.-11.05.1961“, deren ausführlichster Abschnitt die Audienz am 6. Mai beschreibt: EAM – KDA – KA 48.

⁸ Vgl. dazu J. A. KOMONCHAK, in: G. ALBERIGO / K. WITTSTADT (Hg.), *Geschichte des II. Vat. Konzils*, Bd. I, Mainz / Leuven 1979, 379.

III. Kardinal Frings in der Zentralen Vorbereitungskommission

Kardinal Frings nahm an der ersten Sitzungswoche der Zentralen Vorbereitungskommission im Juni 1961 nicht teil, bei der es um eine Geschäftsordnung (das *Rigolamento*) und andere Formalien des Konzils gehen sollte. Frings ahnte noch nicht, welche Bedeutung das *Rigolamento* für die Arbeit des Konzils haben würde. Die Fassung von 1961 wirkte sich auf der ersten Tagungsperiode des Konzils 1962 als vorzügliches Instrument der Kurie zur Hemmung der Konzilsarbeit aus. Erst die von Kardinal Döpfner unter Beratung durch Jedin bei Paul VI. im Sommer 1963 erreichte neue Geschäftsordnung machte das Konzil arbeitsfähig.

Wie das Protokoll der Fuldaer Konferenz vom 29. bis 31. August 1961 ausweist, kam es dort nicht zu einer Berichterstattung Döpfners über die römischen Erfahrungen. Doch nutzten die Bischöfe die Konferenz zu einer Aussprache über den Stand der Konzilsvorbereitungen.⁹

So knapp die Inhaltsübersicht im Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz von 1961 ist, so lässt sie dennoch unschwer erkennen, dass Frings die Konferenz in Fulda zur „Generalprobe“ für einen Vortrag machte, den er in italienischer Sprache am 20. November 1961 im Teatro Duse in Genua halten sollte.¹⁰ Über die Hintergründe berichtete Frings 1973 in seinen Erinnerungen. Zur Vorbereitung des Konzils hatte der Jesuit Angelo d'Arpa einen Vortragszyklus vorbereitet, für den er Kardinäle als Referenten gewinnen wollte.

„Er fragte mich, ob ich bereit sei, über das Konzil auf dem Hintergrund der Zeitlage im Unterschied zum Ersten Vatikanischen Konzil zu sprechen. Das Thema reizte mich, und ich sagte zu. Aber ich sah, dass ich allein nicht imstande sein würde, dieses Thema grundlegend zu besprechen. In einem Gürzenich-Konzert¹¹ traf ich Professor Joseph Ratzinger, der kurz vorher als Fundamentaltheologe nach Bonn gekommen war und der sich bereits eines großen und guten Rufes erfreute. Ich bat ihn, ob er mir bei der Bearbeitung dieses Themas behilflich sein wollte, und auch ihm schien diese Themenstellung zu reizen. Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm. Der Aufsatz wurde dann im Staatssekretariat [des Papstes] durch Vermittlung von Bruno Wüstenberg, dem einzigen Deutschen, der in der Staatssekretarie tätig und mein Schüler im Priesterseminar gewesen war, übersetzt, und zwar in ein sehr gutes Italienisch. Ich bat Herrn

⁹ Protokoll der Plenarkonferenz der Bischöfe der Diözesen Deutschlands in Fulda vom 29.-31. August 1961, 3: HAEK – CR II 2.19, 25 bzw. CR III 2.19, 51(2).

¹⁰ Hirtenworte in unserer Zeit. Kardinal Frings über das Konzil und die moderne Gedankenwelt (Datum und Ort des Vortrages in Genua sind in der Vorbemerkung erwähnt), in: Herderkorrespondenz 16 (1961/62) 168-174; ebenso in: Geist und Leben 34 (1961) 448-460. – In den Akten des HAEK fanden sich keine Unterlagen zu diesem Vortrag.

¹¹ LUTHE: „Ich meine, es sei Händels Messias gewesen“.

Wüstenberg auch, mir in Genua bei dem Vortrag behilflich zu sein, meine Augen waren nämlich inzwischen schon so schwach geworden, dass ich nicht mehr fließend lesen konnte, am wenigsten in einer fremden Sprache. Wir beschlossen, die Sache so zu machen, dass ich auswendig die ersten Sätze der Einleitung sprach und dann bat, man möge mir erlauben, den Text der eigentlichen Rede durch einen meiner Schüler, Prälaten Wüstenberg, vorlesen zu lassen. Das geschah, und die Vorlesung dauerte gut dreiviertel Stunden. Sie machte erheblichen Eindruck; selbst der anwesende Kardinal Siri von Genua, der als konservativ bekannt war, äußerte sich befriedigt.“¹²

Wir begegnen hier der frühesten Spur der Zusammenarbeit von Kardinal Frings und Professor Ratzinger im Hinblick auf das Konzil. Altbischof Dr. Luthes bestätigt: „Die sogenannte ‚Genueser Rede‘ des Kardinals Frings war nach meiner Erinnerung der Beginn der Zusammenarbeit zwischen Frings und Ratzinger.“¹³

Ab dieser Zeit – November 1961 – fühlte sich Kardinal Frings verpflichtet, an den Sitzungswochen der Zentralen Vorbereitungskommission – wohl vorbereitet und beraten – teilzunehmen. Zwischen November 1961 und Juni 1962 fanden 47 Sitzungstage in Rom statt, was für einen im 75. Lebensjahr stehenden, fast blinden und deshalb hilfsbedürftigen Kardinal einer Strapaze gleichkam.

Aus der Rückschau berichtete Frings 1973 über diese Zeit:

Die anfängliche Begeisterung der deutschen Bischöfe für das Konzil „sank doch sehr, als bekannt wurde, dass Papst Johannes zu Vorsitzenden der vorbereitenden Kommissionen fast ausnahmslos die Vorsitzenden [richtiger: Präfekten] der entsprechenden Kongregationen ernannt habe. Ich erinnere mich, dass die deutschen Bischöfe einmal zusammen waren und dass einer von ihnen sagte: ‚Nun können wir alle Hoffnungen begraben‘, denn jetzt sei es klar, dass das Konzil ganz im Sinne der Kurie verlaufen werde. Ich gehörte nicht zu einer der vorbereitenden Kommissionen, wohl aber zur Zentralkommission; sie kam erst gegen Schluss zum Zuge. Während des Jahres 1961 sind wir mehrmals nach Rom berufen worden, und es wurden uns dann die inzwischen fertiggestellten Schemata vorgelegt zur Prüfung, ob sie dem Papst zur Vorlage [auf dem Konzil] empfohlen werden sollten oder nicht. Im folgenden Jahr

¹² J. FRINGS, Für die Menschen bestellt, Köln 1973, 248f.; bestätigende und ergänzende Darstellung: Brief Altbischof Luthes an den Verfasser Juni 2003.

¹³ Brief LUTHES an den Verfasser Juni 2003. – Ratzinger selbst (Aus meinem Leben, München 2000, 100) nennt eine andere Begebenheit als Auslöser des Vertrauensverhältnisses zwischen Kardinal Frings und ihm: „Kardinal Frings hörte einen Vortrag über die Theologie des Konzils an, zu dem mich die Katholische Akademie Bensberg eingeladen hatte, und verwickelte mich hernach in ein langes Gespräch, das zum Ausgangspunkt einer über Jahre währenden Zusammenarbeit wurde.“ Nach Auskunft der Thomas-Morus-Akademie handelte es sich wahrscheinlich um einen Vortrag innerhalb der Tagung „Konzil und Wiedervereinigung“ vom 25./26. Februar 1961. Die genaue Themen- und Referentenfolge dieser Tagung ist nicht mehr zu ermitteln.

[1962] folgten dann die Einladungen nach Rom, eine auf die andere, so dass wir fünfmal im ersten Halbjahr nach Rom fahren mussten.¹⁴

Über das theologische, aber auch das menschliche Fluidum dieser Sitzungen der Zentralkommission berichtete Frings 1973:

„Als die Sitzungen der Zentralkommission begannen, wurde uns bald klar, dass die vorliegenden Schemata – ihre Zahl belief sich auf 70 oder mehr – alle in einem ganz konservativen Geiste entworfen waren. Der Papst hatte allerdings untersagt, Anathemata aufzustellen, aber es war doch meist am Schluss des Schemas zusammengestellt, was denn nun mit dem Glauben nicht übereinstimmend sei. Die Zentralkommission tagte in der Aula der Kongregation [?] im Vatikan, und ich schätze, dass etwa 50 Kardinäle und 20 Bischöfe und eine größere Zahl von Konsultoren anwesend waren¹⁵; die letzteren konnten sich aber nicht zu Wort melden, sondern sagten nur auf Aufforderung, was sie dachten. Es stellte sich bald heraus, dass diejenigen, die dem Konzil einen fortschrittlicheren Verlauf wünschten, in einer fast hoffnungslosen Minderheit waren. Es waren die Kardinäle aus Mitteleuropa, der eine oder andere aus dem nördlichen Amerika und aus dem südlichen Afrika, die auch an unsere Seite traten. Der Afrikaner, übrigens ein geborener Engländer oder wenigstens englischer Herkunft, Erzbischof Denis Hurley von Durban in Südafrika, sagte einmal: ‚Ihr in Mitteleuropa seid gewissermaßen der fruchtbare Halbmond‘, und er freute sich an unserer Art. Es kam zu heftigen Zusammenstößen mit der konservativen Gruppe, die vor allem von Ottaviani geführt wurde. Es ging besonders um Thesen, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen unter Kardinal Bea aufgestellt worden waren. Sie waren heiß umkämpft, besonders die Frage über die religiöse Freiheit.“¹⁶

Zu einer ähnlichen Einschätzung wie Frings kommt Joseph Komonchak:

„Zu den Kritikern der ausgebreiteten Texte zählten Alfrink, Döpfner, Frings, Hurley, König, Léger, Liénart, Maximos IV., Montini und Suenens. Die lautstärksten Verteidiger der Texte waren Browne, Lefebvre, Ottaviani, Ruffini und Siri. Die große Mehrheit der Mitglieder der CCP [= Zentralen Vorbereitungskommission] stand zwischen diesen sich klar von einander abhebenden Blöcken.“¹⁷

Daraus ist erkennbar, wie die Sitzungen der Vorbereitenden Kommissionen, zumal der Zentralkommission, dazu dienten, schon im Vorfeld des Konzils die Bischöfe der Welt miteinander vertraut werden zu lassen und in den wesentlichen Konzilsmaterien die gegenseitigen Standpunkte vorab kennen zu lernen.

Die Konzilsakten von Kardinal Frings lassen erkennen, dass er seine Voten für die Novembersitzungen – teils im Voraus, teils nachträglich – Hubert Jedin

¹⁴ FRINGS, Für die Menschen bestellt (s. Anm. 12), 247f.

¹⁵ Die Teilnehmer an den einzelnen Sitzungen sind in den Protokollen in ACTA ET DOCUMENTA, Series II, stets vermerkt.

¹⁶ FRINGS, Für die Menschen bestellt (s. Anm. 12), 249f.

¹⁷ KOMONCHAK (s. Anm. 8), 344.

zur Kenntnis gab und um seine Meinungsäußerung bat. Ab Januar 1962 gab der Kardinal vor den anstehenden Sitzungswochen in Rom die von dort übersandten Textvorlagen an Jedin und zunehmend (zuma! in disziplinären und kirchenrechtlichen Fragen) an seinen Generalvikar Teusch. Schließlich wurde Professor Ratzinger in den zentralen theologischen Vorlagen zum wichtigsten Zuarbeiter des Kölner Erzbischofs.

Wenn man die Voten Frings' in der Zentralkommission mit den vorausgehenden Stellungnahmen dieser Ratgeber vergleicht, kann man leicht erkennen, in welchem Maße Frings sich in seiner eigenen Argumentation auf seine Berater stützte, andererseits aber auch eigene Positionen vertrat.

Um den Rahmen dieses Statements nicht zu sprengen, sollen nun nicht für die Sitzungen der Zentralen Vorbereitungskommission von November 1961 bis Juni 1962 Themen und Diskussionsverlauf dargestellt werden. Vielmehr will ich mich auf einige Beispiele beschränken, an denen die Tendenz der Zentralkommission und die Einflussversuche des „fruchtbaren Halbmonds“ besonders deutlich wurden.

Am 9. November 1961 legte Kardinal Ottaviani eine „Neue Formel der Professio Fidei“ vor. Das Hl. Offizium hatte in den sehr ausführlichen Text alle Zeitirrtümer eingebaut, gegen die der Glaubenseid eine Grenze setzen sollte, „einschließlich der Enzykliken, namentlich ‚*Pascendi*‘ und ‚*Humani generis*‘.“¹⁸ Frings verlangte, dass dieser Satz gestrichen werde, „weil Enzykliken nicht das gleiche Gewicht zukommt wie Konzilsdefinitionen. Außerdem wissen viele den Glaubenseid Schwörende nicht, was in so langen Enzykliken enthalten ist“.

Am 15. Januar begann man die nächste Sitzungswoche der Zentralkommission mit dem umfangreichen Entwurf „*De ordine morali*“.¹⁹ Jedin hatte – mehr zum Argumentationsstil als zum Inhalt – moniert, dass in dem Entwurf „Ansprachen Pius' XII. auf gleicher Ebene und mit gleicher Autorität wie Enzykliken zitiert werden“. Jedin fügte hinzu:

„Leider hat auch die theologische Kommission denselben Weg beschritten wie die Studienkommission, umfangreiche, nicht durch aktuelle Irrtümer oder Missbräuche provozierte Darlegungen zu konzipieren, statt Gesetze zu geben wie die früheren Konzilien.“

¹⁸ HAEK – NF 23; ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, Pars I, 495-499; Votum Frings' o. D. (Kopie): NF 23; ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, Pars I, 506.

¹⁹ *De ordine morali*: HAEK – NF 33 (Text, Votum Frings' 15.01.1962: *Placet iuxta modum*, Stellungnahme Jedins mit Begleitschreiben an Luthe 08.01.1962); Druck: ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, Pars II, 28-57 (Text), 63f. (Votum Frings'). Zur Stellungnahme Jedins vgl. oben Anm. 1.

Eine zukunftsweisende Neuerung enthielt der Schemenentwurf über das Weihsakrament, der am 17. Januar 1962 zur Verhandlung kam.²⁰ Gleich im Kapitel I hieß es²¹: „Diese Hl. Synode hält es für angebracht, dass der dauerhafte oder ständige Diakonat, wie es ihn seit Jahrhunderten in der Ostkirche gibt [...], auch in der lateinischen Kirche nach der alten Gewohnheit wieder eingeführt wird.“ In seinem am 17. Januar abgegebenen Votum hatte sich Frings in diesem Punkt anders entschieden: Er votierte gegen die Wiedereinführung des Ständigen Diakonates. Die ehelosen Ständigen Diakone würden wohl immer den Schritt zur Priesterweihe anstreben oder unzufrieden bleiben. Der Nutzen der verheirateten Ständigen Diakone sei in unseren Breiten nicht erkennbar, weil die ihnen zugeordneten Dienste (Gottesdiensthilfe, Katechese, Hilfe in der Pfarradministration) auch von Laien wahrgenommen werden könnten. Es sei zu befürchten, dass bei Einsicht in die Zusammenhänge manche dieser Diakone unzufrieden würden und sich in den Laienstand zurückversetzen ließen.²² Zu einer ganz anderen Meinung kam Hubert Jedin:

„Wie Se. Eminenz, so habe auch ich mich [in der Studienkommission?] gegen den *Diaconatus stabilis caelebs* ausgesprochen, und aus dem gleichen Grunde. Dagegen bin ich entschieden für den *Diaconatus stabilis uxoratus* eingetreten aus folgenden Gründen: 1. Er sichert der Kirche die Mitarbeit hochqualifizierter, apostolisch gesinnter Männer, die sich nicht zum Zölibat berufen fühlen, aber ihre Kraft für die Kirche einzusetzen bereit sind. Wer wie ich den Priestermangel nicht für eine vorübergehende Episode, sondern als Dauerzustand versteht, muss eine derartige Hilfe und Entlastung des Priesters begrüßen [...]. 2. Er entzieht der Forderung bzw. dem Wunsch nach stärkerer Beteiligung der ‚Laien‘ an der Verantwortung dadurch wenigstens teilweise den Boden, dass er sie in die hierarchische Ordnung der Kirche einbaut. 3. Als Historiker bin ich der Überzeugung, dass die im Mittelalter ausgebildete soziale Sonderstellung des Klerus als ‚Stand‘ im Sinne der Soziologie in der Rückbildung begriffen ist und wir uns sicher wieder altchristlichen Zuständen nähern. Die Möglichkeit [...], dass ein *vir coniugatus*, der in *professione saeculari* verharrt, der Kirche als Diakon dient, ist ein Ansatz in dieser Richtung.“²³

Die Mitglieder der Zentralkommission hatten kaum vier Wochen Zeit, um sich auf die nächste Tagungswoche im Februar 1962 vorzubereiten, deren Schwerpunktthemen die Bischöfe, die Diözesanverwaltung, Disziplinarfragen von Kle-

²⁰ *De sacramento Ordinis*: HAEK – NF 34 (Text, Votum Frings’ 17.01.1962, Stellungnahme Jedins mit Begleitbrief an Luthe 11.01.1962); Druck: ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, 138-150 (Text), 154 (Votum Frings’).

²¹ Ebd., 140f.

²² DÖPFNER notierte über diese Äußerung des Kölner Mitbruders: „Card. Frings gegen zölibat[ären] Diakonat. Auch skeptisch gegen verheir[ateten] Diakon. Befürchtet Skandale“ (EAM – KDA – KA 2794).

²³ Zu dieser Stellungnahme Jedins vgl. auch TRIPPEN, Jedin (s. Anm. 3), 94.

rus und Kirchenvolk, schließlich Vorlagen der Kommission für die Studien und Seminare bilden sollten.²⁴ Ob Kardinal Frings von sich aus auf den Gedanken kam, dass für die überwiegend kanonistisch-administrative Thematik dieser Sitzungswoche Professor Jedin kaum der geeignete Berater sein werde oder ob dieser selbst den Kardinal bat, für diesen Bereich einen geeigneteren Berater zuzuziehen, ist aus den Akten nicht zu entnehmen. Kardinal Frings entschied sich für seinen Generalvikar Josef Teusch.

Wichtig war für Frings wie für Teusch die zweite Vorlage am 20. Februar 1962: Über die Bischofskonferenz.²⁵ Bei allem Zentralismus, dem die Kurie huldigte, hatte man auch in Rom erkannt, dass nationale und regionale Bischofskonferenzen zumal für die nur regional sachgerecht zu entscheidenden Fragen nützlich sein würden. Frings und Teusch wehrten sich gegen diese Vorlage der Kurie, und Frings stimmte am 20. Februar mit *Non placet*. Beiden ging es nicht um eine Ablehnung der Bischofskonferenzen als solcher, sondern um nicht gewollte Institutionalisierung, zumal durch ein Generalsekretariat, und um die vorgesehene Beschneidung der Rechte der Einzelbischöfe durch Beschlüsse der Konferenzen. Frings konnte auf die guten Erfahrungen der Fuldaer Konferenzen als Austauschgremium der Ordinarien über anstehende Fragen hinweisen. Vor allem Generalvikar Teusch, aber kaum weniger Kardinal Frings, war die Einrichtung von Generalsekretariaten suspekt. Das Votum des Kardinals gipfelte in der Befürchtung: „So wird durch eine nationale Bischofskonferenz und ihr Generalsekretariat eine Zwischeninstanz zwischen dem Apostolischen Stuhl und den einzelnen Bischöfen geschaffen, die im *Ius divinum* keinerlei Fundament hat.“

Die Sitzungswoche der Zentralkommission im Februar 1962 brachte jedoch noch zwei überraschende Ereignisse, von denen eins Kardinal Frings persönlich betraf. Am 23. Februar morgens wurde er zu einer Audienz zu Papst Johannes XXIII. bestellt.²⁶ Der Kardinal berichtet selbst 1973:

„Ich wusste nicht weshalb. Ich sagte scherzhaft zu meinem Sekretär Luthé: ‚Hängen Sie mir noch mal das rote Mäntelchen um, wer weiß, vielleicht ist es das letzte Mal.‘

²⁴ Teilnehmer, vorbereitende Schriftstücke, Verlaufsprotokoll, Reden, Voten etc: ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, Pars II, 483-924; Notizen Döpfners über diese Woche (27 Seiten): EAM – KDA – KA 2796.

²⁵ *De episcoporum coetu seu conferentia*: HAEK – NF 48 (Text, Votum Frings' 20.02.1962; *Non placet*, Stellungnahme Teuschs 13.02.1962); Druck: ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, Pars II, 518-522 (Text), 527f. bzw. 531 (Votum Frings'); vgl. auch N. TRIPPEN, Von den „Fuldaer Bischofskonferenzen“ zur „Deutschen Bischofskonferenz“ 1945-1976, in: HJ 121 (2001) 304-319.

²⁶ Das Datum ergibt sich aus dem Schreiben Frings' an Kardinalstaatssekretär Cicognani vom 26. Februar 1962: HAEK – NF 3.

Als ich aber in das Audienzzimmer des Papstes kam, eilte er mir gleich entgegen, umarmte mich und sagte: ‚Ich habe diese Nacht Ihren Vortrag von Genua gelesen und wollte Ihnen meinen Dank sagen für diese schönen Ausführungen.‘ Ich war etwas beschämt, dankte aber ebenfalls so herzlich dafür, dass der Heilige Vater die Schrift gelesen hatte. Ich glaube, dass sehr vieles von dem, was hier niedergelegt war, im Konzil verwirklicht worden ist.“²⁷

Altbischof Dr. Luthé konnte diese Erinnerungen des Kardinals ergänzen: Der Papst habe wörtlich zu Frings gesagt: „*Che bella coincidenza del pensiero!* [zwischen ihm selbst und Frings]“. Auf den für Frings bezeichnenden Hinweis, der Vortrag stamme eigentlich nicht von ihm selbst, sondern von Professor Ratzinger, habe der Papst geantwortet: Auch er müsse sich Texte erarbeiten lassen. Es komme darauf an, die richtigen Berater zu finden und ihre Vorarbeiten unterschreiben zu können.²⁸ Offensichtlich hat dieses Gespräch mit Johannes XXIII. Frings ermutigt, ab April 1962 Joseph Ratzinger als Berater für die anstehenden dogmatischen Texte in der Zentralkommission zuzuziehen. Kardinalstaatssekretär Cicognani schrieb Frings am 27. Februar: „Seine Heiligkeit hat das kürzlich mit Dir geführte Gespräch in dankbarer Erinnerung und erfleht Dir die Fülle der himmlischen Gnade.“²⁹

Die Erfahrung, die Kardinal Frings am 23. Februar 1962 mit Papst Johannes XXIII. machte, schien ihre Bestätigung zu finden in dem, was Kardinal Döpfner bereits am 5. November bei einem Abendessen in kleinem Kreis berichtet hatte³⁰: Er habe „den Eindruck gewonnen, Papst Johannes begrüße es, wenn die reformfreudige Gruppe der Konzilsteilnehmer aktiver werde. Andererseits lasse der Papst die Kurialpartei gewähren, ja sei ihr ‚Gefangener.‘“

Eine Bestätigung für die letzte Vermutung erlebten Frings und Döpfner noch im Februar 1962 in Rom. „Von viel Pomp und Zeremonien umgeben, unterschrieb der Papst am 22. Februar 1962 die Apostolische Konstitution *Veterum sapientia*.“³¹

Jedin berichtet über seine Erfahrungen in der Vorbreitenden Kommission für die Studien und die Seminare:

„In dem Schema über den theologischen Unterricht war lange für und gegen die lateinische Lehrsprache gestritten worden [...]. Ich hatte mich in einem ausführlichen Votum entschieden für das Latein als Kirchensprache, aber gegen den Gebrauch des Lateins beim philosophischen und theologischen Unterricht ausgesprochen. Das allmähliche Verschwinden des Lateins von den Universitäten seit der Aufklärung

²⁷ FRINGS, Für die Menschen bestellt (s. Anm. 12), 249.

²⁸ LUTHE an den Verfasser im Juni 2003.

²⁹ CICOGNANI an Frings 27. Februar 1962: HAEK – NF 3.

³⁰ H. JEDIN, Lebensbericht, Mainz ³1988, 207.

³¹ KOMONCHAK (s. Anm. 8), 250-255, hier 251.

war ja dadurch verursacht, dass es nicht mehr die neuen Denkinhalte der Philosophie und die Ergebnisse der Naturwissenschaften – ganz zu schweigen von deren Erforschung – wiederzugeben vermochte. Und wie kann man rechtfertigen, den Studierenden der Theologie den Glaubensinhalt im Gewand eines lateinischen Begriffssystems beizubringen und ihnen, wenn sie als Pfarrer und Kapläne in der Seelsorge stehen, die äußerst schwierige Aufgabe zu überlassen, dieses Begriffssystem in die Volkssprache umzudenken und umzusetzen.³²

Jedin schildert sein Erschrecken,³³

„als mir während der Abschlussexamina am Ende des WS 1961/62 einer der Repepten des Collegium Leoninum [in Bonn] die Nachricht brachte, der Papst habe durch die eben erschienene Konstitution *Veterum sapientia* das Latein als theologische Lehrsprache vorgeschrieben und jede weitere Debatte über deren Zweckmäßigkeit strikt untersagt.“³⁴

Jedin kommt zu der Feststellung: „Der Bogen war überspannt; die nachkonziliare Entwicklung ist über *Veterum sapientia* hinweggegangen; die überstrapazierte Autorität des Papsttums hat einen schweren Stoß erlitten.“

In den Akten des Kölner Kardinals für die Mai-Sitzungen findet sich ein DIN-A-6-Zettel mit Zahlenkolonnen und der Summenfeststellung von fremder Hand „Mai 440 + 377, 817 Seiten Konzil“.³⁵ Als Frings Anfang Mai zum vierten Sitzungs-Marathon der Zentralkommission nach Rom aufbrach, wollte er die Arbeitsweise der Zentralkommission und das ziellos anschwellende Konvolut wenig geeigneter Vorlagen für das Konzil nicht länger hinnehmen. Ob Frings wusste, dass Kardinal Suenens aus Mecheln die gleichen Sorgen bereits im März 1962 Papst Johannes XXIII. gegenüber ausgesprochen hatte und an einer Konzeption für das Konzil im Stillen arbeitete,³⁶ ist aus den Kölner Akten nicht zu erkennen.

Am 4. Mai 1962, dem zweiten Sitzungstag, machte Frings innerhalb einer der üblichen Diskussionen über eine Vorlage zur Migrantenseelsorge seinem Unmut Luft. Nach wenigen kritischen Anmerkungen zu dem zur Debatte stehenden Text brach der Kölner Kardinal aus der Tagesordnung aus und ging zu einer Fundamentalkritik an der Arbeitsweise der Zentralkommission und den Auswirkungen auf das bald beginnende Konzil über. Er führte aus:

³² JEDIN, Lebensbericht (s. Anm. 30), 202; vgl. TRIPPEN, Jedin (s. Anm. 3), 91f.

³³ JEDIN, Lebensbericht (s. Anm. 30), 202f.; vgl. TRIPPEN, Jedin (s. Anm. 3), 92.

³⁴ Tagebuch Hubert Jedin (Privatbesitz), Eintrag 27. Februar 1962: „Repetent Schöllner bringt beim Mittagessen die niederschmetternde Nachricht, dass der Papst eine Enzyklika über den Gebrauch der lateinischen Sprache erlassen hat. Den Text lese ich abends im Oss[ervatore] Romano.“

³⁵ HAEK – NF 64.

³⁶ Dazu ausführlicher: KOMONCHAK (s. Anm. 8), 381f.

„Zu erwägen ist auch, wie die aus aller Welt zum Konzil zusammenkommenden Bischöfe, die bis jetzt noch nichts über die auf dem Konzil zu verhandelnden Materien wissen, sich innerhalb weniger Wochen oder Monate ein eigenes Urteil bilden können über so viele und so gewichtige Fragen. Entweder verlassen sie sich auf das Urteil der Bischöfe oder Konsultoren, die die Materien studiert haben, oder sie werden sich des Urteils enthalten oder mit verbundenen Augen (*tectis oculis*)³⁷ alles billigen. Solche Verhaltensweisen sind keineswegs wünschenswert und widersprechen der Ehre und Würde eines ökumenischen Konzils. Nach meiner Meinung sind auf dem Konzil Dinge von solchem Gewicht zu verhandeln, dass beinahe jedes Wort zu studieren, zu diskutieren ist, Streitgegenstand zu sein hat, bis eine endgültige und perfekte Form gefunden wird.“³⁷

Von diesen Ausführungen fühlten sich verschiedene Kardinäle der Zentralkommission und vor allem der Frings freundschaftlich zugeneigte Erzbischof Denis Hurley von Durban/Südafrika angesprochen. Doch hatten die Ausführungen von Kardinal Frings und anderer Väter keine Auswirkungen auf den Lauf der Dinge. Es gab eben im Hinblick auf das festliegende Datum des Konzilsbeginns keinen zeitlichen Spielraum mehr. Generalsekretär Felici musste diese Diskussion im Plenum der Zentralkommission äußerst unangenehm sein. Einmal war aus seiner Sicht – der Sicht der Kurialen – nicht vorgesehen, dass die Mitglieder aus aller Welt in der Zentralkommission sich in die Planungen der Kurie für die Gliederung der Konzilsarbeit einmischten.

IV. Ergebnisse der Konzilsvorbereitung

Die Arbeit der *Commissions praeparatoriae* des II. Vatikanischen Konzils hatte ein doppeltes Ergebnis. Einmal erbrachte sie eine erdrückende Fülle von Texten, die das Konzil unmöglich alle bearbeiten und verabschieden konnte. Zum anderen ergab sich als Nebenwirkung, dass Bischöfe und Theologen aus aller Welt sich bei den zahlreichen Sitzungen der Jahre 1960 bis 1962 kennen und in ihren unterschiedlichen Positionen einschätzen lernten.

Die Qualität der vorbereiteten Schemata hat Hubert Jedin bereits 1979 am kürzesten und zutreffendsten beschrieben:

„Hatte man während der Vorbereitungszeit hören können, das Zweite Vatikanische Konzil werde das am besten vorbereitete Konzil der Kirchengeschichte werden, so stellte sich bald heraus, dass das in erdrückender Masse aufgehäufte Material einseitig ausgewählt war und das Konzil nicht befriedigte. Von den 17 Schemata, die von der Kommission für die Disziplin von Klerus und Volk unter Kardinal Ciriaci erarbeitet worden waren, ist kein einziges in dieser Form vom Konzil verabschiedet worden,

³⁷ ACTA ET DOCUMENTA, Series II, Vol. II, Pars III, 745f. – Der Entwurf in HAEK – NF wurde nicht gefunden.

von den sechs Texten der Theologischen Kommission unter Kardinal Ottaviani haben nach vollständiger Umarbeitung nur zwei, von den neun der Kommission für die Sakramente gar keiner die Billigung des Konzils erlangt. Lediglich die Kommissionen für die Liturgie, das Ordenswesen und das Laienapostolat legten nur je ein Dokument vor, das den Ausgangspunkt der entsprechenden Konzilsdekrete bildete. Aus den fünf durch die Kommission für Studien und Erziehung vorbereiteten Texten entstanden durch Zusammenziehung und Umarbeitung zwei Konzilsdekrete (über die Priesterbildung und die christliche Erziehung), die vier vom Sekretariat Bea erarbeiteten Schemata gingen, nach Verschmelzung mit verwandten der Theologischen Kommission und der Kommission für die Ostkirchen, in die Dekrete über den Ökumenismus, die Religionsfreiheit und die nichtchristlichen Religionen ein. Dennoch – so meint Jedin – „war die Arbeit der Vorbereitenden Kommissionen nicht umsonst: sie lieferte eine umfassende Materialsammlung, weniger neue Gesichtspunkte. Erst auf dem Konzil brachen diese durch.“³⁸

³⁸ H. JEDIN, Handbuch der Kirchengeschichte VII, Freiburg 1979, 106.

Evangelische Perspektiven zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Wirkungsgeschichte

Abstract: Unconditional recognition of the principles of freedom of worship and freedom of conscience as well as the separation of state and church are the prerequisite and setting for any meaningful interfaith and interdenominational dialogue. Bearing this in mind, "Dignitatis humanae personae" is acknowledged here as a milestone both in the history of religions in general and in the history of Christianity as such. Finally the article outlines the Council's position on church and ecumenism from a Protestant point of view.

Unter den einundvierzig Irrtümern Martin Luthers, die nach Maßgabe der Bannandrohungsbulle „Exsurge Domine“ vom 15. Juni 1520 „samt und sonders ganz und gar“ (vgl. DH 1492) zu verurteilen, zu missbilligen und zu verwerfen sind, befindet sich der Satz: „Haeticos comburi est contra voluntatem Spiritus“ (DH 1483). Er ist Luthers „Resolutiones disputationum de indulgentiarum virtute“ von 1518 (vgl. WA 1, 624f.; ferner WA 7, 139, 14ff.) entnommen und bringt dessen Überzeugung zum Ausdruck, dass Ketzerei eine geistliche Angelegenheit sei, die man nicht mit weltlichen Strafmaßnahmen verfolgen könne und verfolgen dürfe (WA 11, 268, 27f.: „Ketzerey ist eyn geystlich ding, das kann man mitt keynem eyßen hawen, mitt keynem fewr verbrennen, mitt keynem wasser ertrencken.“). Die Confessio Augustana hat diese Auffassung des Reformators geteilt und in ihrem XXVIII. Artikel der Sache nach die ersatzlose Abschaffung des sog. Großen Bannes gefordert, der als unstatthafte Vermengung von potestas ecclesiastica und potestas civilis zu kritisieren sei.

Die Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Nichtidentifikation von Staat und Kirche haben sich trotz ihrer grundsätzlichen Anlage bei Luther und in der Augsburger Konfession im 16. Jahrhundert nicht wirklich realisiert und zwar weder in katholischen noch in evangelischen Territorien. Auch später haben sich die besagten Grundsätze nur mühsam Geltung verschafft. Umso höher ist die Bedeutung zu veranschlagen, die der „Declaratio de libertate religiosa“ des II. Vatikanischen Konzils gerade in ökumenischer Hinsicht zuzuerkennen ist. Denn es war und ist der wichtigste Fortschritt christlicher Ökumene in der nachreformatorischen Zeit, dass konfessionelle Kontroversen kommunikativ und ohne Furcht um Leib und Leben sowie sonstige zivile Rechtsnachteile ausgetragen werden können.

Auch für den gegenwärtigen christlichen Dialog mit nichtchristlichen Religionen ist der Gesichtspunkt der Religions- und Gewissensfreiheit schlechterdings zentral. Deshalb soll ein Wort zur Deklaration „*Dignitatis humanae personae*“ am Anfang meiner Ausführungen stehen (I.). Einige Bemerkungen zu „*Lumen gentium*“ schließen sich an (II.), wobei ich mich auf den achten Artikel der Kirchenkonstitution beschränke, da er für die Ekklesiologie des II. Vatikanums im Allgemeinen und für dessen Ökumenismusverständnis im Besonderen von herausragender Wichtigkeit ist. Zuletzt (III.) ist vom Ökumenismusdekret selbst zu handeln, was ebenfalls nur unter einem Aspekt, nämlich unter Konzentration auf den zweiten Artikel von „*Unitatis redintegratio*“ geschehen soll.¹

I. *Dignitatis humanae personae*: Die Erklärung über die Religionsfreiheit

Sollen Häretiker geduldet werden? Die Antwort, die Thomas von Aquin auf diese Frage gibt, ist differenziert und eindeutig zugleich; was die Häretiker selbst und für ihren Teil an der Angelegenheit betrifft, so haben sie es verdient, nicht nur von der Kirche durch den Bann ausgeschieden, sondern auch durch den Tod aus der Welt entfernt zu werden (STh II/2, q.11, a.3: „*meruerunt non solum ab Ecclesia per excommunicationem separari, sed etiam per mortem a mundo excludi*“). Letzteres wird mit dem Hinweis begründet, dass die Entstellung des Glaubens gewiss kein geringeres Vergehen darstelle als die Fälschung von Geld: Werde der Geldfälscher von der Obrigkeit daher rechtens mit der Todesstrafe belegt, so sei dies im Falle eines der Häresie Überführten nur billig; schädige jener doch nur das irdische Leben, wohingegen dieser die Seele zugrunde richte und ewiges Verderben bewirke.

In Anbetracht dessen wertet es Thomas als ein Zeichen barmherziger Liebe, wenn die Kirche ihresteils einen erklärten Irrlehrer nicht sogleich verdamme, sondern ihn zunächst zum Zwecke der Bekehrung ermahne, um erst bei gegebener Hartnäckigkeit aus Sorge um das Heil der Rechtgläubigen zur Exkommuni-

¹ In drei Ergänzungsbänden der Zweitaufgabe des Lexikons für Theologie und Kirche (Freiburg/Basel/Wien 1966f.) sind die Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des II. Vatikanischen Konzils in der Reihenfolge dargeboten und kommentiert, in welcher sie promulgiert worden sind. Damit sollte nicht behauptet werden, „es sei unmöglich, die vielfältige Thematik dieses Konzils systematisch zu ordnen“ (LThK Erg.-Bd. I, 7). Drei Ordnungsvorschläge werden in LThK Erg.-Bd. I, 7f. dokumentiert, derjenige Kardinal Montinis, derjenige Karl Rahners und derjenige von Aloys Grillmeier. Mit der Priorisierung der Erklärung über die Religionsfreiheit im vorliegenden Text verbindet sich der hermeneutische Vorschlag, die Konzilsdokumente vorzugsweise in der Perspektive von „*Dignitatis humanae*“ zu lesen; denn zweifellos stellt diese Deklaration nicht nur in ökumenischer Hinsicht einen Quantensprung in der Entwicklung römisch-katholischer Lehre und Praxis dar.

kation zu schreiten und den vom Bannspruch Betroffenen dem weltlichen Gericht zu überantworten, damit er der gerechten Strafe leiblichen Todes zugeführt werde. Im Übrigen (vgl. STh II/2, q.11, a.4) gilt die Regel, dass die Kirche rückkehrwilligen Häretikern nicht nur das Bußsakrament, sondern auch den Erhalt ihres Lebens gewährt, sofern es sich bei der verschuldeten Häresie um eine einmalige Abirrung handelt. Erst bei wiederholtem häretischen Rückfall ist die Befreiung von der Verurteilung zum leiblichen Tod nicht mehr möglich; indes bleibt der seelenrettende Vollzug kirchlicher Buße auch in diesem Falle unbenommen.

Die skizzierte Lehre des hl. Thomas setzt die Ausbildung eines judikablen Häresiebegriffs, wie er für das Mittelalter kennzeichnend ist, als bereits gegeben voraus. U.a. dem Decretum Gratiani als der wichtigsten Sammlung mittelalterlichen Kirchenrechts lässt sich entnehmen, dass hartnäckige Ketzler notfalls mit weltlichen Strafmitteln bekämpft werden müssen, da sie sich eines Verbrechens gegen die christliche Weltordnung schuldig gemacht haben, welche zu schützen gottgebote Aufgabe der Obrigkeit sei. Um den Neuansatz zu ermessen, der mit der vatikanischen Erklärung über die Religionsfreiheit dieser und vergleichbarer Bestimmungen der kirchlichen Vergangenheit gegenüber vollzogen ist, genügt es, den wunderbaren Satz in Erinnerung zu rufen, den die „*Declaratio de libertate religiosa*“ im ersten Artikel ihren Einzelausführungen vorausschickt: Die Wahrheit, so wird gesagt, berührt und bindet die Gewissen, „und anders erhebt die Wahrheit nicht Anspruch als kraft der Wahrheit selbst, die sanft und zugleich stark den Geist durchdringt“ (DH 1: „*nec aliter veritatem sese imponere nisi vi ipsius veritatis, quae suaviter simul ac fortiter mentibus illabatur*“). Es ist ein Grundsatz der unverletzlichen Rechte der menschlichen Person, welche die Eingangswendung der Deklaration direkt anspricht, und der kirchlichen Lehre von der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft, dass sich die Wahrheit des christlichen Glaubens in Freiheit von staatlichem Zwang bewahrheiten will.

Ausdrücklich erklärt das Konzil im zweiten Artikel von „*Dignitatis humanae*“,

„daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlicher Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet, so wie sie durch das geoffenbarte Wort Gottes und durch die Vernunft selbst erkannt wird. Dieses Recht der mensch-

lichen Person auf religiöse Freiheit muß in der rechtlichen Ordnung der Gesellschaft so anerkannt werden, daß es zum bürgerlichen Recht wird.“

(DH 2: „Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam. Huiusmodi libertas in eo consistit, quod omnes homines debent immunes esse a coercitione ex parte sive singulorum sive coetuum socialium et cuiusvis potestatis humanae, et ita quidem ut in re religiosa neque aliquis cogatur ad agendum contra suam conscientiam neque impediatur, quominus iuxta suam conscientiam agat privatim et publice, vel solus vel aliis consociatus, intra debitos limites. Insuper declarat ius ad libertatem religiosam esse revera fundatum in ipsa dignitate personae humanae, qualis est verbo Dei revelato et ipsa ratione cognoscitur. Hoc ius personae humanae ad libertatem religiosam in iuridica societatis ordinatione ita est agnoscendum, ut ius civile evadat.“)

Ich belasse es bei diesem einen Zitat, ohne es im Einzelnen zu kommentieren, und vermerke nur noch mit Art. 10 der Deklaration, dass der Ausschluss jeder Art von Zwangsgewalt in religiösen Dingen seitens der Menschen dem Wesen des christlichen Glaubens völlig entspricht:

„Und deshalb trägt der Grundsatz der Religionsfreiheit nicht wenig bei zur Begünstigung solcher Verhältnisse, unter denen die Menschen ungehindert die Einladung zum christlichen Glauben vernehmen, ihn freiwillig annehmen und in ihrer ganzen Lebensführung tatkräftig bekennen können.“ (DH 10: „Ac proinde ratio libertatis religiosae haud parum confert ad illum rerum statum fovendum, in quo homines expedite possint invitari ad fidem christianam, illam sponte amplecti atque eam in tota vitae ratione actuose confiteri.“)²

² Dass die römisch-katholische Kirche mit der Erklärung über die Religionsfreiheit „Dignitatis humanae“ keineswegs ihren eigenen Wahrheitsanspruch aufgegeben oder auch nur relativiert hat, belegt u. a. die „Declaratio de ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas“. Zwar ist die Erklärung „Nostra aetate“ durchweg an demjenigen orientiert, was den Menschen gemeinsam ist und was sie auch in religiöser Hinsicht verbindet (vgl. NA 1); es gilt der Grundsatz, dass wir Gott, den Vater aller, nicht anrufen können, „si erga quosdam homines, ad imaginem Dei creatos, fraterne nos gerere renuimus“ (NA 5). Nichtsdestoweniger und unbeschadet dessen bildet die als katholisch erkannte Wahrheit den Maßstab der Beurteilung anderer Religionen einschließlich der jüdischen, dergegenüber der kirchliche Anspruch „das neue Volk Gottes“ (NA 4) zu sein trotz Betonung des reichen geistlichen Erbes, das Juden und Christen gemeinsam sei, dezidiert festgehalten und unterstrichen wird. Es wäre mithin abwegig und verfehlt, aus der „Declaratio de libertate religiosa“ einen wie auch immer gearteten Relativismus in Wahrheitsangelegenheiten abzuleiten. Nicht darum, sondern um die Feststellung und bindende Selbstverpflichtung ist es in „Dignitatis humanae“ zu tun, dass nämlich der Anspruch religiös-kirchlicher Wahrheit niemals mit Gewalt, sondern stets nur zwanglos und unter Achtung der Prinzipien der Religions- und Gewissensfreiheit sowie der Nichtidentifikation von Staat und Kirche angemessen zur Geltung gebracht werden kann. Dies stimmt mit reformatorischen Grundsätzen völlig überein: „Sine vi humana, sed verbo“ (CA XXVIII, 21).

II. Lumen Gentium. Zur dogmatischen Konstitution über die Kirche

Die Erklärung über die Religionsfreiheit sollte nach ursprünglicher Konzilsplanung Bestandteil des Ökumenismusdekrets werden; die erste Fassung der Deklaration bildete demgemäß das fünfte Kapitel des Schemas des Dekrets. Erst später kam man zu der Überzeugung, die Erklärung müsse ein eigenes Dokument bilden, weil das Thema der religiösen Freiheit von menschengeschichtlicher Bedeutung sei und über die Grenzen des christlichen Ökumenismus hinausreiche. Nicht weniger eng als die „*Declaratio de libertate religiosa*“ ist entstehungsgeschichtlich und sachlich die Kirchenkonstitution *Lumen gentium* mit dem Ökumenismusdekret verbunden, deren achter Artikel näher in den Blick genommen werden soll.

Die ökumenisch ebenso bedeutsame wie vieldiskutierte Wendung von LG 8, derzufolge die einzige Kirche Christi („*unica Christi Ecclesia*“), wie wir sie im Glaubensbekenntnis als die eine, heilige, katholische und apostolische bezeugen, in derjenigen Kirche subsistiert, die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird („*subsistit in Ecclesia catholica, a successore Petri et Episcopis in eius communiōne gubernata*“), ruft nicht weniger Fragen hervor, als sie zu beantworten in der Lage ist. Dies kommt nicht von ungefähr: Denn die besagte Formel enthält in gewisser Weise selbst das Problem, das sie zu lösen beansprucht. Wie verhält sich die römisch-katholische Kirche, als deren spezifisches Kennzeichen die Leitung durch den Papst als Nachfolger Petri und durch die mit diesem in Gemeinschaft verbundenen Bischöfe angegeben wird, zur *una, sancta, catholica et apostolica Ecclesia*? Klar scheint zu sein, dass es sich nach LG 8 bei diesem Verhältnis um einen differenzierten Zusammenhang und weder um eine unvermittelte Alternative noch um eine Identitätsbeziehung indifferenter Art handelt. Indem ein exklusives „*est*“ vermieden bzw. durch „*subsistit*“ ersetzt wurde, gab das *Vaticanum II* zu erkennen, dass es das Verhältnis zwischen der Kirche, zu der sich die Symbole des Glaubens bekennen, und der römisch-katholischen Kirche nicht im Sinne völliger Deckungsgleichheit bestimmen wollte. Die wichtigste Folge davon ist, dass kirchliches Sein ekklesiologisch nicht ausschließlich der römisch-katholischen Kirche vorbehalten bleibt: „*licet extra eius compaginem elementa plura sanctificationis et veritatis inveniuntur, quae ut dona Ecclesiae Christi propria, ad unitatem catholicam impellunt*“ (LG 8).

Mit der Möglichkeit ekklesialer Elemente außerhalb der verfassten katholischen Kirche wird also vom *II. Vatikanum* ausdrücklich gerechnet; ja es lässt sich anhand des Konziltextes und seiner Geschichte sogar wahrscheinlich machen, dass die „*elementa plura sanctificationis et veritatis*“, von denen LG 8 spricht,

nicht nur ekklesiale Einzelelemente und partielle Bestandteile von Kirche bezeichnen, sondern elementare Gründe der Ekklesialität. Die Annahme eines wirklichen Kircheseins nichtkatholischer Kirchen erscheint von daher ebenso folgerichtig wie der Hinweis, dass die römisch-katholische Kirche der „communio“ mit den anderen Kirchen um der bestimmungsgemäßen Realisierung katholischer Einheit willen in ekklesiologisch konstitutiver Weise bedarf. Letzteres impliziert, wie zu vermuten steht, dass offenbar auch die römisch-katholische Kirche nicht alle ekklesialen Elemente besitzt, die für die noch zu erstrebende bzw. noch ausstehende vollständige sichtbare Einheit der Kirche erforderlich sind.

Sind damit die Interpretationsmöglichkeiten und Differenzierungspotentiale der subsistit-Formel in einer Hinsicht nahezu ausgeschöpft, so darf doch andererseits nicht der Eindruck erweckt werden, nach Maßgabe von LG 8 könne der ekklesiologische Begriff der Kirche von der Realität der römisch-katholischen so abgehoben werden, dass jene Verwirklichung, welche die Wendung „subsistit in“ bezeichnet, im Vergleich zum entwickelten ekklesiologischen Begriff der Kirche als nachträglich erscheint. Einer solchen Deutung ist nicht erst die Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre „Dominus Iesus“ entgegengetreten; diese hat das allerdings mit besonderem Nachdruck und besonderer Schärfe getan, was die ökumenische Frage unausweichlich macht, ob damit nun die authentische römisch-katholische Lesart von LG 8 gegeben sei. Wird diese Frage bejaht, darf man es der evangelischen Seite nicht verdenken, wenn sie die römisch-katholische Vorstellung von der sichtbaren, vollen Einheit der Kirche mit dem eigenen Verständnis von Kirchengemeinschaft für nur bedingt kompatibel hält.

Nach offizieller römisch-katholischer Lesart ist LG 8 unverträglich mit der Meinung, die eine und einzige Kirche Christi könne auch in anderen christlichen Kirchen entsprechend verwirklicht sein. Betont wird, dass nur eine einzige Subsistenz der wahren Kirche gegeben sei mit der Folge, dass die Kirche Christi trotz der Spaltungen der Christen voll nur in der katholischen Kirche weiterbestehe, wohingegen außerhalb ihres sichtbaren Gefüges zwar mit vielfältigen Elementen der Heiligung und der Wahrheit, nicht aber mit Kirche im voll verwirklichten Sinne des Begriffs zu rechnen sei. Die Reformationskirchen haben daher zwar als kirchliche Gemeinschaften, nicht aber als Kirchen im eigentlichen Sinne zu gelten. Wie sich zu dieser Einschätzung die evangelischerseits viel beachtete, noch heute höchst bemerkenswerte Antwort Walter Kardinal Kaspers zu einer entsprechenden Anfrage des Nachrichtenmagazins „Der Spiegel“ verhält, kann hier nicht näher erörtert werden. Frage der Spiegelredaktion an Kasper: „Für Sie sind die protestantischen Kirchen echte Kirchen? Kasper: Ja, aber sie sind nach

ihrem Selbstverständnis Kirchen anderen Typs, als die katholische Kirche sich definiert.“³

Statt Kaspers Antwort eigens zu kommentieren, sei lediglich der Konzilskommentar zitiert, den er selbst in seinem Beitrag über „Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff“ gegeben hat:

„Die erste wichtige Grundentscheidung des Konzils war eine Selbstunterscheidung. Das Konzil hält zwar daran fest, dass die Kirche Jesu Christi in der katholischen Kirche subsistiert, d.h. konkret wirklich ist; aber die katholische Kirche setzt sich nicht mit der Kirche Jesu Christi identisch (LG 8; UR 3). Damit ist Spielraum für andere Kirchen und Kirchengemeinschaften, in denen die eine Kirche Jesu Christi in unterschiedlichen Graden wirklich ist. Damit ist auch Spielraum für einen Prozeß der purificatio, reformatio und innovatio – alles Begriffe, die sich in den Konzilstexten finden (LG 8; UR 3; 6) – der katholischen Kirche. Das Konzil (UR 7) [...] beton(t) ausdrücklich, dass es keine ökumenische Annäherung ohne persönliche wie strukturelle conversio und innovatio geben kann. Wohlgemerkt, es geht um Bekehrung zu Jesus Christus, und nicht um Konversion zu einer anderen Kirche oder Konfession; letzteres ist als persönliche Gewissensentscheidung zu achten, aber nicht das Ziel der Ökumene.“⁴

³ Vgl. Der Spiegel 13/2001.

⁴ W. KASPER, Kirchengemeinschaft als ökumenischer Leitbegriff, in: ThRev 98 (2002) 3-12, hier 8. In dem Absatz von LG 8, welcher der subsistit-Passage vorhergeht, wird betont, dass der unicus Mediator Christus seine Kirche als sichtbares Gefüge verfasst und mit hierarchischen Organen ausgestattet habe, wobei zwischen irdischer Kirche als einem sozialen Gebilde und dem geistlichen Leib Christi nicht zu trennen sei, weil beide keine verschiedenen Größen, sondern eine einige komplexe Wirklichkeit darstellten und zwar dergestalt, dass zwischen dem Mysterium der Kirche, von dem das gesamte erste Kapitel von LG handelt, und dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes eine nicht unbedeutende Analogie walte. Im zweiten Kapitel (LG 9-17) handelt LG sodann vom Volke Gottes, wobei in Bezug auf den ökumenischen Dialog zwischen römisch-katholischer Kirche und Reformatorenkirchen vor allem die Frage nach der Verhältnisbestimmung des allen Gläubigen gemeinsamen Priestertums und demjenigen des ordinationsgebundenen Amtes von zentralem Interesse ist. Beide Formen, so heißt es in LG 10, sind einander zugeordnet, weil beide je auf ihre Weise am Priestertum Christi teilnehmen. Aber unbeschadet dessen unterscheiden sie sich „dem Wesen und nicht bloß dem Grade“ nach (LG 10: *essentia et non gradu tantum differant*). Einen Wesensunterschied zwischen Priestertum aller Gläubigen und ordinationsgebundenem Amt sieht auch reformatorische Theologie vor, wohingegen die Rede von einer graduellen Differenz unter reformatorischen Bedingungen als problematisch erscheinen muss. Bleibende ökumenische Probleme, die hier nicht im Einzelnen entfaltet werden können, bereitet ferner, was im dritten Kapitel unter besonderer Berücksichtigung des Bischofsamtes über die hierarchische Verfassung der Kirche ausgeführt wird. Interessant wäre etwa eine eingehende Debatte über die Frage, wie sich die Infallibilität, die der Gesamtheit der Gläubigen eignet (vgl. LG 12), zu derjenigen des obersten Lehramts (vgl. LG 25) verhält, welche Frage ihrerseits aufs engste zusammenhängt mit dem Problem adäquater Verhältnisbestimmung von sog. *laici* und den *membra ordinis sacri* (vgl. LG 31; offenkundig missglückt ist die Formulierung des

III. Unitatis redintegratio. Zum Dekret über den Ökumenismus

Papst Johannes XXIII. hatte bereits bei der Ankündigung seines Plans, ein Konzil einzuberufen, auf dessen ökumenische Zielrichtung mit Nachdruck verwiesen. Das Prooemium (Art. 1) des Ökumenismusdekrets schließt an diese Weisung an, indem es die Beförderung der Wiederherstellung der Einheit aller Christen („Unitatis redintegratio“) programmatisch zu einer Hauptaufgabe des Konzils erklärt; dass dabei ein positiver Zusammenhang zur gesamtchristlichen Einheitsbewegung hergestellt werden soll, zeigt u. a. die ausdrückliche Erwähnung der trinitarisch-christologischen Basisformel der Verfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Die übrigen Artikel sind in drei Kapitel gegliedert, deren erstes die katholischen Prinzipien des Ökumenismus (Art. 2-4) behandelt, während ein zweites Probleme praktischer Verwirklichung (Art. 5-12) erörtert und das Abschlusskapitel (Art. 13-24) den vom Römischen Apostolischen Stuhl getrennten Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften gewidmet ist, wobei zunächst die orientalischen Kirchen (Art. 14-18), sodann die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften im Abendland (Art. 19-23) in Betracht kommen. Auf letzteren Gesichtspunkt und dabei namentlich auf UR 22 soll im Folgenden im Zusammenhang der Rezeptionspraxis von „Dominus Iesus“ besonders geachtet werden.

Bevor ekklesiologische Defizite der aus der Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen, von Rom getrennten kirchlichen Gemeinschaften benannt werden, hebt UR 22 nicht ohne Emphase die Taufe hervor, welche stiftungsgemäß gespendet und im Glauben empfangen den Menschen in Wahrheit dem gekreuzigten und verherrlichten Christus eingliedert und nach Kol 2,12 (vgl. Röm 6,4) seine Wiedergeburt bewirkt zur Teilhabe am göttlichen Leben. Sie begründet so „ein sakramentales Band der Einheit (vinculum unitatis sacramentale) zwischen allen, die durch sie wiedergeboren sind“. Erst daraufhin und unbeschadet dessen wird gesagt, dass die Taufe nur ein Anfang und Ausgangspunkt

Kommentators, wonach durch LG 31 die Glieder des Weihstandes [und des in der Kirche anerkannten Ordenstandes] „aus der Gesamtheit der Gläubigen [...] ausgeschlossen“ [LThK Erg.-Bd. I, 264] seien) sowie mit dem in LG 37 erörterten Thema des Gehorsams, den die Laien den ordinierten Lehrern und Leitern der Kirche schulden. Von nicht geringem ökumenischen Interesse sind ferner die im Schlusskapitel von LG entwickelten Bezüge zwischen Ekklesiologie und Mariologie. Maria gilt zugleich als Glied und Typus der Kirche (vgl. LG 53). Zu diskutieren wäre, wie sich beide Funktionen zueinander verhalten. Ferner wäre zu erörtern, wie sich Mariens Anrufung als Mittlerin, wie LG 62 sie konstatiert, zur ebenfalls hervorgehobenen Einzigkeit der Mittlerschaft Jesu Christi verhält. Fragen ruft außerdem die in LG 52 anzutreffende Rede hervor, derzufolge das göttliche Heilsmysterium der Inkarnation in der Kirche seine Fortsetzung finde (continuatur).

(initium et exordium) sei, da sie ihrem ganzen Wesen nach hinziele auf die Erlangung der Fülle des Lebens in Christus und daher hingeordnet sei auf das vollständige Bekenntnis des Glaubens (ad integram fidei professionem), auf die völlige Eingliederung in die Heilsveranstaltung (ad integram incorporationem in salutis institutum), wie Christus sie gewollt habe, schließlich auf die vollständige Einfügung in die eucharistische Gemeinschaft (ad integram in communionem eucharisticam insertionem).

In diesem Zusammenhang konstatiert der Konzilstext, dass „den von uns getrennten kirchlichen Gemeinschaften die aus der Taufe hervorgehende volle Einheit mit uns (plena nobiscum unitas ex baptisate profluens) fehlt“, wobei zwei in spezifischer Weise miteinander verbundene Mängel eigens benannt und nach Maßgabe katholischer Glaubenseinsicht (credamus) als defizitär beurteilt werden: erstens das Fehlen des Weihesakraments (sacramenti Ordinis defectus), welches zweitens die Nichtbewahrung der ursprünglichen und vollständigen Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums (genuina atque integra substantia Mysterii eucharistici) zur Folge hat. Obwohl dieses Glaubensurteil nach UR 22 feststeht, stellt den Skopus des Satzes doch nicht dieses, sondern die Aussage dar, dass die getrennten kirchlichen Gemeinschaften trotz ihrer benannten Defizite dennoch (tamen) bei der Gedächtnisfeier des Todes und der Auferstehung des Herrn im Abendmahl in Erwartung seiner glorreichen Wiederkunft bekennen, dass hier die lebendige Gemeinschaft mit Christus bezeichnet werde (vitam in Christi communionem significari profitentur). Den Schluss bildet folgerichtig eine Aufforderung zum ökumenischen Dialog: „Deshalb sind die Lehre vom Abendmahl des Herrn, von den übrigen Sakramenten, von der Liturgie und von den Dienstämtern der Kirche notwendig Gegenstand des Dialogs.“

Ökumenische Dialoge finden seit Jahrzehnten statt. Sie sollten forciert fortgesetzt werden u. a. mit dem Ziel, zwischen Lutherischem Weltbund und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen nach der Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre auch eine Gemeinsame Erklärung zum Herrenmahl zu formulieren. Sinnvoll und förderlich ist ein solches Projekt allerdings nur, wenn eine entsprechende Erklärung auch praktische Folgen zeitigt, etwa in Bezug auf die Teilnahme eines getauften nichtkatholischen Ehepartners an der Messe. Der Fall der konfessionsverschiedenen Ehe sollte unter die „graves necessitates“ gerechnet werden, die eine Ausnahme von der katholischen Eucharistietheorie und -praxis ermöglichen. Dies darf umso mehr erwartet werden, als besagte Ausnahme nicht als Regelaufhebung verstanden werden muss, sondern durchaus als Regelbestätigung verstanden werden kann. Ihre Gewährung muss daher auch nicht unmittelbar an eine ökumenische Übereinkunft in der Amtstheologie gekoppelt werden, die nach wie vor den entscheidenden Kontrovers-

punkt zwischen römisch-katholischer und reformatorischer Ekklesiologie darstellt.

Den im Ökumenismusdekret einer besonderen Betrachtung gewürdigten Ostkirchen wird im Unterschied zu den Reformationskirchen kein defectus ordinis attestiert. Diese sind daher nach römisch-katholischem Urteil Kirche im eigentlichen Sinne und zwar obwohl sie den universalen Jurisdiktionsprimat und die Infallibilität des Bischofs von Rom, wie sie das Vaticanum I definiert und das Vaticanum II definitionsgemäß bestätigt hat, nicht nur nicht teilen, sondern entschieden ablehnen. Man kann fragen, ob diese Einschätzung systemimmanent stimmig ist, und erörtern, was sie für das Selbstverständnis römisch-katholischer Ekklesiologie sowie den Stellenwert bedeutet, der in ihr der Primatslehre zuerkannt wird. Doch muss diese Frage im gegebenen Zusammenhang nicht eigens untersucht werden. Zu fragen und entsprechend zu erörtern ist vielmehr in erster Linie, worin der in UR 23 den Reformationskirchen attestierte defectus ordinis bestehen soll. Fehlt die apostolische Sukzession und, wenn ja, welche? Die episkopale oder die presbyterale? Diese Frage zieht die weitere nach sich, wie sich beide Sukzessionsformen zueinander verhalten. Wichtiger noch: Was ist mit apostolischer Sukzession eigentlich gemeint? Eine historische Kette ununterbrochener ordinatorischer Handauflegungen von der Zeit der Apostel bis heute oder eine amtliche Reihung, die auch dann noch von verbindlicher Bedeutung bleibt, wenn die Annahme ihrer Historizität als falsifiziert zu gelten hat? Zugespitzt und etwas polemisch gefragt: Fungiert die Lehre von der sog. apostolischen Sukzession im Bischofsamt primär als ein Autorisierungstheorem, welches tendenziell der Argumentationspflichtigkeit enthebt, oder hat es eine im Grunde andere Bedeutung?

In UR wird eigens auf verschiedene Auffassungen bezüglich des Verhältnisses von Schrift und Kirche sowie darauf aufmerksam gemacht, dass nach römisch-katholischem Glauben das authentische Lehramt der Kirche bei der Erklärung und Verkündigung des geschriebenen Wortes Gottes einen besonderen Platz einnimmt. Wie es um diesen Sonderstatus bestellt ist, lässt sich neben der Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* und dem Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche „*Christus Dominus*“ vor allem der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei verbum*“ entnehmen, die äußerst bemerkenswerte und ökumenisch unstrittige Ausführungen zu Begriff und Verständnis der Offenbarung und zu ihrer kanonischen Bezeugung in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments enthält. Dass der Kanon der christlichen Bibel ohne kirchliche Tradition weder zustande gekommen wäre, noch Bestand hätte, ist von evangelischer Seite aus nicht in Abrede zu stellen, sondern ebenso zu bejahen wie die Annahme, dass die verbindliche Auslegung der biblischen

Bücher im kirchlichen Kontext stattzufinden habe. Evangelischerseits nicht zu bejahen ist hingegen der Satz, wonach die Aufgabe authentischer Interpretation des Wortes Gottes *nur* dem Lehramt der Kirche anvertraut sei, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt werde.

„Munus autem authentice interpretandi verbum Dei scriptum vel traditum soli vivo Ecclesiae Magisterio concreditum est, cuius auctoritas in nomine Jesu Christi exercetur“ (DV10). Die Problematik dieses Satzes wird durch den anschließenden nicht behoben, demzufolge das Lehramt nicht über dem Worte Gottes stehe, sondern ihm diene, indem es nichts lehre, als was überliefert sei. Denn die Prüfung dieses Sachverhalts bleibt nach Maßgabe des Grundsatzes, dass die authentische Interpretation allein dessen Aufgabe sei, ausschließlich dem kirchlichen Lehramt vorbehalten, womit sich die Argumentation im Zirkel bewegt. Wie sich vermeiden lässt, dass der argumentative Zirkel zu einem *circulus vitiosus* wird, der Wahrheitsfragen zu reinen Autoritätsfragen transformiert, wäre zu bedenken. Einen Ansatz hierzu kann beispielsweise der Versuch bieten, einen einvernehmlichen historischen und dogmatischen Begriff dessen zu entwickeln, was ein Apostel ist und wie sich die Gestalt des apostolischen Amtes zum sachlichen Gehalt der apostolischen Botschaft verhält (vgl. DV 7). Gal 2,11ff. darf dabei nach reformatorischer Auffassung nicht unberücksichtigt bleiben.

BESPRECHUNG

STRASSER, Peter: Diktatur des Gehirns. Für eine Philosophie des Geistes. Paderborn: Wilhelm Fink 2014, 175 S., brosch., 22,90 €, ISBN 978-3-7705-5758-5.

„Wir wollten dem Geheimnis des Geistes auf die Spur kommen. [...] Und dabei fanden wir nichts, oder? Oder besser, wir fanden nur Unwirkliches: Geist, Ich, Gott, Freiheit [...]. So jedenfalls lautet die offizielle Version. Oder anders gesagt: Am Ende verblödet alles.“ (11) Mit diesen Worten bringt der Grazer Philosoph Peter Strasser (= S.), der in den vergangenen Jahren immer wieder mit interessanten Schriften auf sich aufmerksam gemacht hat, die Position des neuen Naturalismus, wie er u. a. von prominenten Vertretern der Hirnforschung vertreten wird, auf den Punkt. Sein neues Buch ist ein Plädoyer für den Geist; der erste Teil trägt den Titel „Für eine Philosophie des Geistes“ (15-91), der zweite „Diktatur des Gehirns (Zerebrokratie)“ (95-167). Ein knapper Epilog „Umdrehen und wegwehen!“ (169-170) beschließt das Ganze.

S. zufolge ist der Mensch nicht auf eine Überlebensmaschine für unsere Gene reduzierbar, sondern als ein Wesen zu charakterisieren, dessen „Schicksal und Schickung es ist, auf ethisch qualifizierten Wegen zu sich selbst finden zu wollen“ (15; vgl. 28). Damit ist schon angedeutet, dass Freiheit weniger im Sinne der Willensfreiheit zu verstehen ist, sondern vielmehr als „Freiheit vom Ich und all den Zwängen, in die es uns einbindet“ (19). Mit Aristoteles, und man könnte auch hinzufügen: mit der gesamten Existenzphilosophie, geht es dem Menschen letztlich darum, „das ‚Ich bin ich‘ als eine Aufgabe zu begreifen“ (21). Das heißt, die Substanz unseres Personseins ist immer schon mehr als unser Gehirn, was uns bestimmte Evolutionsbiologen und Hirnforscher gerne ausreden möchten. Im letzteren Fall befinden wir uns „auf der Ebene des Zerebralfundamentalismus“ – der „Diktatur des Gehirns“ (29), gegen den es anzudenken gilt.

S. s Argumente sind zuweilen nicht streng akademischer Natur, worauf er auch selbst hinweist; und er erklärt dazu: „Durch die Begriffe, die ich benütze, versuche ich, bei meinen wohlwollenden Leserinnen und Lesern eine gewisse Sensibilität zu stärken, von der ich annehme, dass sie allen Menschen *in nuce* – im Kern ihres Menschseins – eignet.“ (44) So bezieht er sich besonders im 2. Kapitel des ersten Teils immer wieder auf das Wort aus Joh 1,14: „Und das Wort ist Fleisch geworden“ (36-46). Sich selbst bezeichnet er dabei als „einen irgendwie religiös Empfindenden [...] (wenn auch ohne Konfession)“ (45). In diesem Zusammenhang betont er auch zu Recht, „dass wir Begriffe wie ‚Geist‘ und ‚Leben‘ nicht wirklich, in ihrer vollen Tiefe, verstehen können, ohne uns zu bemühen, dem Wort ‚Schöpfung‘ eine Bedeutung zuzuordnen“ (ebd.).

Wenn wir mit so manchen naturalistischen Einzelwissenschaftlern davon auszugehen, dass bewusstes Denken und Entscheiden „das Ergebnis von Vorgängen im Gehirn“ seien, dann stehen wir S. zufolge vor einem doppelten Rätsel: Erstens kapitulieren wir dann „vor dem Primat des Bewusstlosen, des Gehirns und des Nervensystems“. Um dieses Rätsel „zu überspielen“, redet man dann von *Emergenz*. Aber damit ist S. zufolge letztlich noch nichts erklärt, denn „Neuronen haben keine Empfindungen, kein Bewusstsein; und so groß das neuronale Netzwerk auch sein mag, nicht dieses macht Erfah-

rungen, hat Erlebnisse und schwelgt in Erinnerungen, wie ich es tue, solange mein Gehirn funktioniert.“ (48). Zweitens ist mit einem solchen „zerebralen Fundamentalismus“ jeder „Weg nach draußen“ verunmöglicht, das heißt, sämtliche Vorstellungen sind vom Gehirn fabriziert, womit sich letztlich die dahinter stehende Theorie auch selbst zerstört (49). Mit anderen Worten: Der Zerebralfundamentalismus bewegt sich ausweglos in einem Zirkel; Kategorien wie wahr und unwahr sowie gut und böse sind immer nur „Elemente unserer Gehirnhöhlensituation“: „Unser Gehirn ist ein Produkt unseres Gehirns.“ (50). „So gesehen scheinen nicht nur unser Ich und die darauf gegründete Willensfreiheit eine Illusion unseres Gehirns zu sein. Nein, viel mehr, viel radikaler noch: Auch der Eindruck, wir hätten Kenntnisse über die Außenwelt, ist eine gehirnfabrizierte Illusion [...]. Eine Illusion erzeugt eine Illusion, die sich selbst für keine Illusion hält.“ (Ebd.) Damit ist aber jeder Objektivitätsanspruch der Wissenschaft untergraben.

Es besteht also nur die folgende Alternative: „Entweder sind wir immer schon draußen, bei den Dingen, den Sachen, bei der Welt, oder wir bleiben eingekapselt in das Geflimmer unserer Hirnschale, und unser Hirn erweist sich letztlich auch bloß als ein Hirngeflimmer. Dann versinkt alles in einem einzigen riesigen Zirkel der Selbstillusionierung, die allumfassend geworden ist und sich daher selbst nicht mehr als solche begreifen kann.“ (59).

Aus diesem Dilemma führt S. zufolge nur ein metaphysisches Verständnis der Wirklichkeit heraus, das immer schon davon ausgeht, „dass wir sozusagen ‚schon immer draußen‘ sind, nämlich draußen in der Welt“ (52). Und der Geist ist jenes Prinzip, das dazu befähigt (64).

Was in diesem Kontext zu dem neurophysiologischen Naturalismus eines Gerhard Roth oder Wolf Singer zu sagen ist, trifft analog auch auf Positionen zu, wie sie von David Hume bis hin zu Derek Parfit vertreten werden. Es stellt sich hierbei nämlich die folgende Frage: „Woher kommt die *intrinsische Ichbezogenheit* all meiner Erlebnisse [...]? Und darauf kann weder die Neurophysiologie noch das Konzept eines Selbst als einer Summe von *primär ichneutralen* Erlebnissen (die zusammen erst mich als ichbezüglisches, mithin personales Wesen konstituieren sollen) eine Antwort geben.“ (66). Wenn wir S. zufolge auch nicht wissen können, was der Geist „an sich“ ist, so versetzt uns das Wissen um unsere „Teilhabe am Geistigen“ (67) doch in die Lage, „nicht [...] im zerebralfundamentalistischen Zirkel“ verharren zu müssen (68).

S. unterzieht die Argumentation derjenigen, die ihre naturalistische Position mit Hilfe der sog. Libet-Experimente zu untermauern suchen (73-76), einer subtilen Analyse, der zufolge ein solcher Standpunkt „mit einer notorischen Unklarheit“ behaftet ist (77). Letztlich ist der Mensch als Person, die aus sich selbst heraus zu agieren vermag, ein „metaphysisches Wesen“ und „*keine empirische Gestalt*“, mithin auch einer empirischen Analyse unzugänglich, wenn sich ersteres auch in der Leiblichkeit verkörpert (80). Dabei erinnert S.s Argumentation stark an ähnliche Darlegungen, wie sie sich bei Helmuth Plessner, Karl Jaspers oder Viktor E. Frankl finden. Durch mein Entscheiden und Handeln verkörpere ich den Geist, „*an dem ich teilhabe*“ (83). Damit ist der Primat des Geistes immer schon aufgewiesen.

Im zweiten Teil geht es dann darum, die „Geistlosigkeit des Gehirns“ (111) deutlich zu machen: „Was immer der Kosmos unserer Neuronen an Wunderwerken vollbringen mag, es wird ihm nicht gelingen, eine einzige Bedeutung zu erschaffen und ein einziges Subjekt, das in der Lage ist, Bedeutungen *als* Bedeutungen zu verstehen, zu ‚dechiffrieren‘. Doch ohne Bedeutung gibt es keinen Geist! [...] So kommen wir [...] zu dem Schluss, dass, wenn der Verstand seine höchsten Triumpfe feiert und das Gehirn endlich den Platz des Geistes eingenommen hat, *am Ende alles verblödet*.“ (112)

Insgesamt ist mit S. zu konstatieren: „Es entspricht dem Wesen von Theorien, die sich selbst aufheben, dass sie in der Lage zu sein scheinen, jedes Argument, das gegen sie vorgebracht wird – in unserem Fall jedes Argument gegen die zerebralfundamentalistische Doktrin –, in eine Bestätigung ihrer selbst umzuwandeln (169).

Wenn die vorliegende Schrift z. T. auch stark literarische und zuweilen auch biographische Züge hat, so ist sie doch eine ernstzunehmende Einlassung in Bezug auf die heutige Tendenz nicht nur in den Einzelwissenschaften, sondern auch in bestimmten Bereichen der Philosophie, den Geist zu naturalisieren. In diesem Zusammenhang scheut sich S. auch nicht, kräftig gegen die modernen philosophischen Shootingstars, wie Žižek, Sloterdijk, Richard David Precht oder Markus Gabriel, zu wettern (vgl. 64, 95, 97, 117ff.) – und das mit Recht!

Werner Schüßler, Trier

