

Norbert Greinacher

## Katholische Identität in der dritten Epoche der Kirchengeschichte

Das Zweite Vatikanische Konzil und seine Folgen für Theorie und Praxis der katholischen Kirche<sup>1</sup>

### 1. Das Zweite Vatikanum als Beginn der Epoche der Weltkirche

Nichts Geringeres als den Eintritt in eine neue Epoche der Kirchengeschichte bezeichnete das Zweite Vatikanische Konzil für Karl Rahner: «Theologisch gesehen, gibt es in der Kirchengeschichte drei Großepochen, von denen die dritte eben erst begonnen und sich kirchenamtlich im II. Vatikanum bemerkbar gemacht hat. 1. die kurze Periode des Juden-Christentums, 2. die Periode der Kirche in einem bestimmten Kulturkreis, nämlich des Hellenismus und der europäischen Kultur und Zivilisation, 3. die Periode, in der der Lebensraum der Kirche von vornherein die ganze Welt ist.»<sup>2</sup>

Das Konzil war für Rahner ein kirchenhistorischer Einschnitt, dem qualitativ nur die Öffnung der jüdischen Jesus-Gemeinde für die Heiden bzw. für den abendländischen Kulturraum gleichkommt. Das «bedeutet, daß sich in der Geschichte des Christentums der Über-

gang aus einer geschichtlichen und theologischen Situation in eine wesentlich neue erst einmal ereignet hat und sich im Übergang von dem Christentum Europas (mit seinen amerikanischen Adnexen) zu einer aktuellen Weltreligion jetzt zum zweiten Mal zu ereignen anschickt»<sup>3</sup>.

Nachdem vor gut 1900 Jahren das Christentum begann, sich von einer jüdischen Sekte zu einer *abendländischen* Großinstitution zu wandeln, wurde mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil der Überschnitt zu einer Kirche der *ganzen* Welt initiiert: eine Kirche, die sich nicht nur organisatorisch als weltweit definiert, sondern die sich als Kirche in der Welt, mit der Welt und für die Welt mit ihren verschiedenen Völkern und Kulturen, ihren pluriformen politischen und wirtschaftlichen Strukturen, ihren verschiedenen Weltanschauungen, Religionen und Konfessionen versteht.

Rein phänomenologisch betrachtet, könnte man die Periodisierung Rahners so interpretieren: Durch die Paulinische Mission und andere, eher südlich oder östlich orientierte Missionsbemühungen entstand erstmals eine «katholische Identität» der Christinnen und Christen, «katholisch» im Sinne von «die ganze Erde umfassend». In wenigen Jahrhunderten waren in der ganzen, damals bekannten Welt miteinander in Verbindung stehende christliche Gemeinden entstanden. Nach der neuzeitlichen Ära der Entdeckungen hat es dann fast 500 Jahre gedauert, bis das - nunmehr konfessionell-katholische - Christentum seine neue «katholische Identität» gefunden hat: im Hinblick auf die nun vollständig bekannte Welt, die größer ist als Europa, Nordafrika und ein Teil Asiens. Das würde bedeuten, das Epochale des Zweiten Vatikanums in einem veränderten Bewußtsein über die neuzeitliche *Quantität* des Christentums zu sehen.

Rahner aber argumentiert *theologisch*. So mancher Theologehistoriker, so manche Kirchenhistorikerin hat damit sicher Probleme: Paulus (und das erste «Apostelkonzil») sowie das Zweite Vatikanische Konzil als *einzig* epochale Ereignisse der christlichen bzw. konfessionell-katholischen Theologie- und Kirchengeschichte? Was ist mit der «Konstantinischen Wende» und den Konzilien von Nikaia (325)

und Konstantinopel (381)? Was mit der Trennung zwischen der morgenländischen und abendländischen Kirche im Jahr 1054? Was mit Thomas von Aquin? Was mit Luther bzw. der Gegenreformation mit Trient? Was mit dem Ersten Vatikanischen Konzil?

Der Begriff «Epoche» ist bei Rahner so eng gefaßt, wie der in neueren kirchen- und theologiegeschichtlichen Entwürfen inflationär benutzte Begriff «Paradigma» gefaßt sein *sollte*. Vom Naturwissenschaftler Thomas S. Kuhn ausgehend<sup>4</sup>, bezeichnet «Paradigma» wissenschaftstheoretisch die Gesamtheit aller einer Disziplin in einem Zeitabschnitt beherrschenden *Grundauffassungen* und legt somit fest, was als wissenschaftlich befriedigende Lösung angesehen werden kann. Als «Paradigmenwechsel» können also nur wissenschaftliche *Revolutionen* bezeichnet werden. Übertragen auf historisches Denken meint «Epoche» etwas ganz Ähnliches: Auch beim viel ge- bzw. mißbrauchten Begriff «Epoche» geht es nicht um einen *Übergang* von einer *Periode* (= durch bestimmte Ereignisse charakterisierter Zeitabschnitt) in die andere. «Epoche» meint einen *Haltepunkt* in der Zeitrechnung, d.h. *alles*, was die zurückliegende Zeit *geprägt* hat, kommt zum Stillstand, ist endgültig überwunden, und es beginnt – wie gesagt: von den *prägenden* Einflüssen her – etwas nie Dagewesenes, etwas ganz Neues.

Der faktische Sieg des Paulus auf dem sogenannten Apostelkonzil stellt ein solches epochales Ereignis dar: Es ging nicht nur um eine veränderte Mitgliederstruktur der jungen Kirche, nicht nur um den Überschritt von einer *jüdischen Sekte* zu einer universalen *Kirche*, es gestaltete sich durch die Ausbreitung der Kirche in den römisch-hellenistischen Kulturraum hinein der Glaube und die ganze Theologie, d.h. die Rede von Gott, von Grund auf neu.

Es fällt sehr schwer, ein zweites Ereignis in der Kirchengeschichte als «epochal» im oben definierten Sinn zu bezeichnen. Die Konstantinische Wende berührte zwar fundamental das Verhältnis von Kirche und Staat, nicht aber in erster Linie die Glaubenslehre der Kirche. Die Konzilien von Nikaia und Konstantinopel sind Folgen der Konfrontation und Reflexion der Botschaft des Jesus von

Nazaret mit griechisch-römischen Denktraditionen. Bei der Kirchentrennung von 1054 ging es vor allem um Kirchenpolitik, nicht um die Unversöhnlichkeit zweier theologischer «Paradigmen». Thomas von Aquin entdeckte Aristoteles lediglich *wieder*, und Luther dachte genauso spätscholastisch wie seine theologischen Kontrahenten, nur seine Schlußfolgerungen waren andere. Und das Erste Vatikanum verabsolutierte in der Kirche die absolutistische Monarchie als Herrschaftsform, als diese politische Gestalt der Herrschaft sich ihrem *Ende* zuneigte.

Zwischen Paulus und dem Zweiten Vatikanischen Konzil, d.h. 1900 Jahre lang über viele gravierende Zeitwenden hinweg, bewegte sich die Theologiegeschichte also in zumindest relativer Kontinuität – und plötzlich, von 1962 bis 1965, drei Jahre lang, hätte die Zeit angehalten, um dann ganz neu und ganz anders weiterzulaufen?

Die These hört sich – so zugespitzt – befremdlich an, zumal für die heutige jüngere Generation, die die Zeit vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr bewußt erlebt hat. Dennoch ist sie richtig. Zu selbstverständlich leben wir heute mit den Veränderungen, die das Konzil angestoßen hat, so selbstverständlich, daß uns gar nicht auffällt, daß der zweite «Paradigmenwechsel» der Kirchengeschichte erst dreißig Jahre alt ist. Womöglich wären das Konzil und seine wegweisenden Texte schon halb vergessen, und wir wären dabei, die vierte Epoche der Kirchengeschichte, das Einheitskonzil aller christlichen *Kirchen*, vorzubereiten, wäre nicht Karol Wojtyla Papst und Joseph Ratzinger Präfekt der Glaubenskongregation. Vor allem ihnen ist es zu «verdanken», daß die Rezeption der Texte und «des Geistes» des Zweiten Vatikanums umso intensiver voranschreitet, je näher die nächste Papstwahl rückt<sup>5</sup>.

Die Auseinandersetzung um das Konzil und seinen «Geist» wird sowohl von seiten der Römischen Kurie wie von seiten der Theologie intensiv geführt, geht es doch darum, ob die Kirche in die zweite Epoche ihrer Geschichte zurückzufallen droht. Die Folgen wären nicht auszudenken: Regression der Weltkirche zu einer «Weltsekte», Entkopplung von Christentum und Kirchlichkeit, ernsthafte Gefahren

für die Überlieferung des christlichen Glaubens überhaupt. Dies zu verhindern geht nur, wenn die Katholische Kirche sich heute wieder entschieden auf die Texte und den Geist des Zweiten Vatikanums einläßt, wenn diese wirklich ihre *identitätsbildende* Macht entfalten können.

Was ist das Neue am Konzil? Was bedeutet katholische Identität nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil, und zwar *qualitativ*, nicht quantitativ?

## 2. Das Zweite Vatikanische Konzil: zwei katholische Identitäten in der Kontroverse

Identität meint eine Übereinstimmung im Hinblick auf bestimmte Inhalte und Personen. Eine übergeschichtliche katholische Identität aber hat es nie gegeben und kann es auch nie geben. Dennoch existierte vor dem Konzil eine erstaunlich umfassende, zumindest implizite Übereinstimmung *aller* Katholiken und Katholikinnen, Kleriker und Laien, von Lehramt und Gläubigen darüber, was katholisch ist. Zudem galt diese vorkonziliare katholische Identität als unveränderbar: kein Wunder, sie war letztlich 1900 Jahre alt. Otto Hermann Pesch notiert einen Ausspruch eines Bauern aus dem geschlossenen, streng katholischen Oldenburger Land, die die zentrale Ambivalenz angesichts der Einberufung des epochalen Zweiten Vatikanums wiedergibt: die Uner-schütterlichkeit der vorkonziliaren katholischen Identität und das feine Gespür für drohende, einschneidende Veränderungen: «Laßt die in Rom beschließen, was sie wollen, ich bleibe katholisch!»<sup>6</sup>

### 2.1. Die Grundzüge der vorkonziliaren katholischen Identität

Zentral ist hier die Lehre von der Kirche als «societas perfecta», die in wesentlichen Zügen spätestens seit dem «extra ecclesiam nulla salus» des Cyprian (um 200–258) *identitätsbestimmend* war, die aber erst durch Robert Bellarmin (1542–1621) im Rahmen seines kirchen- und wissenschaftshistorischen Kontextes theologisch ausformuliert wurde: Die katholische Kirche – und zwar in ihrer sichtbaren,

d.h. institutionellen und hierarchischen Verfaßtheit – ist eine «vollkommene Gesellschaft» insofern, als in ihr – und *nur* in ihr – *alle* Vermittlung des Heils zwischen Gott und den Menschen geschieht. Ohne sich total mit dieser Kirche zu *identifizieren*, ohne ihre Werte und Normen für das religiöse, gesellschaftliche und private Leben bis in kleinste Einzelheiten im Alltagsleben zu befolgen, gibt es für die Menschen kein Heil bzw. werden die Menschen *garantiert* der ewigen Verdammnis verfallen. Einerseits impliziert dieses Kirchenverständnis ein pauschales Verdammungsurteil für alle Menschen, die außerhalb der katholischen Kirche – in anderen christlichen Kirchen oder anderen Religionen – stehen<sup>7</sup>. Andererseits impliziert es eine Heilsgewißheit für alle, die die kirchlichen Vermittlungsstrukturen folgsam in Anspruch nehmen: Angesichts dieser Ekklesiologie *musste* katholische Identität *zwingend* auf einer vollkommenen Übereinstimmung gegründet sein.

Folglich gab es einen untrennbaren Zusammenhang zwischen der vollkommenen Gestalt der Amtskirche und der vollkommenen Gestalt des christlichen Glaubens und der christlichen Praxis. Was die Praxis der katholischen Christinnen und Christen betrifft, so war bis ins einzelne festgelegt, was man zu tun und zu lassen hatte. Entsprechende Anweisungen konnte man in Handbüchern der Moralkasustik nachlesen<sup>8</sup>. Für die meisten Zeitgenossen hatte die Kirche durch das Erste Vatikanische Konzil ihre vollkommene Gestalt gefunden, auch wenn es wegen der weltpolitisch bedingten Vertagung «sine die» kein vollständiges Dogma über die Kirche verabschieden konnte, sondern in der Konstitution *Pastor aeternus* «nur» die Primatialgewalt und die Unfehlbarkeit des Papstes definierte: Über die Kirche war nach Auffassung der katholischen Majorität alles Wichtige gesagt, und damit war auch über den Glauben alles gesagt: *Diese* Kirche – und das heißt im Prinzip: der Papst bzw. das kirchliche Lehramt in Rom – verkündet diesen Glauben authentisch und absolut verbindlich und würde ihn auch in alle Zukunft authentisch und absolut verbindlich verkünden. Wenn auch die kirchenrechtliche Instanz des Konzils nicht *expressis verbis* abgeschafft wurde, so bestand doch weitgehen-

de Übereinstimmung darüber, daß durch die dogmatischen Aussagen von *Pastor aeternus* ein solches nie wieder stattzufinden bräuchte; das Konzil habe sich faktisch selbst überflüssig gemacht.

Von daher ist es verständlich, daß auch im Jahr 1958, in dem der Venezianische Patriarch Angelo Roncalli als Johannes XXIII. den Papstthron bestieg, kaum jemand an ein bevorstehendes Konzil dachte: «Im Gegenteil, zum damaligen Zeitpunkt lag den Männern an der römischen Kurie nichts ferner, und schon gar nicht gab es eine breite innerkirchliche öffentliche Meinung, die so etwas gefordert hätte.»<sup>9</sup> Als der neue Papst wenige Monate nach seiner Wahl seinen Konzilsplan öffentlich kundtat, war seine Kurie zwar überrascht und irritiert, vielleicht ob der auf sie zukommenden Arbeit auch verärgert und entsetzt, nicht aber wirklich beunruhigt: Auch wenn es nach dem Willen des Papstes nicht die Wiedereinberufung und Fortführung des (Ersten) Vatikanums, sondern ein *Zweites* Vatikanisches Konzil werden sollte, war man sich dennoch sehr sicher, daß es *nichts Neues* bringen würde, ja könne. Wenn schon, dann würde es die Lehre des Ersten Vatikanums durch eine allgemeine Kirchenkonstitution vervollständigen und wichtige päpstliche Äußerungen der vorangegangenen Jahrzehnte dogmatisieren. Ganz auf dieser Linie wurden auch die Textvorlagen für das Zweite Vatikanum erarbeitet - bis hin zu einem Entwurf, der die Unbefleckte Empfängnis des heiligen Josef dogmatisieren wollte -, und man ging fest davon aus, daß diese relativ reibungslos das Konzil passieren würden, da es sich bei dem ganzen Vorhaben sowieso nur um eine kurze Sache mit nur einer Sitzungsperiode handeln würde.

Daß alles anders kam, verweist auf die Eisdynamik bei der Vorbereitung und dem Ablauf des Konzils, verweist - theologisch gesprochen - auf das Wirken des Heiligen Geistes, verweist vor allem auf die fundamentalen Fehleinschätzungen der Kurie hinsichtlich der Lage der Weltkirche und der theologischen Überzeugungen der Mehrheit der sie repräsentierenden Bischöfe.

Leider kann es zunächst nur ein Gedanken- spiel sein: Angenommen, ein Drittes Vatikani-

sches Konzil würde einberufen, die Kurienorgane bereiteten die ersten Textvorlagen vor, und man würde anschließend die letztlich verabschiedeten Texte mit den Erstvorlagen vergleichen: Kaum ein einziger vorbereiteter Satz würde das Konzil überstehen.

Es braucht hier nicht die Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils nacherzählt zu werden: Otto Hermann Pesch hat dies in überzeugender Weise zuletzt unternommen. Wichtig ist dies: Die 1900 Jahre alte und vermeintlich unveränderbar gewordene katholische Identität brach während des Konzils und durch das Konzil hoffnungslos zusammen: Wenn auch der Einfluß der Minderheit der Konzilsväter, die am Alten festhalten wollten, überproportional stark war, handelte es sich um eine Minderheit von einem Zehntel bis maximal einem Viertel. Die überwältigende Mehrheit aber läutete eine neue «Epoche» der Kirchengeschichte ein.

## 2.2. Die Grundzüge der konziliaren katholischen Identität

Die Kirche besteht wesentlich *nicht* in ihrer hierarchischen Struktur, zu der irgendwann, am unteren breiten Rand der Pyramide, auch noch die einfachen Gläubigen, die Laien, dazugehören, sozusagen als unmündige Befehlsempfänger der Spitze. Die Kirche *ist* Volk Gottes, in dem *alle* Gläubigen grundsätzlich gleichberechtigt sind. Die ordinierten Amtsträger (Bischöfe mit dem Bischof von Rom, Priester, Theologen usw.) *dienen* dieser Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Die eigentlichen Träger der Kirche sind also die Gläubigen, die in ihrem Glaubenssinn nicht irren können (*Lumen gentium* 12).

Die Kirche *ist keine* überirdische *societas perfecta*, vollkommen und vollständig unabhängig von weltlichen Realitäten, vor allem von der *societas perfecta* des Staates. Die Kirche ist Kirche in der Welt und für diese Welt im Dienste des Reiches Gottes. Die Kirche hat sich mit der Gesellschaft auseinanderzusetzen, nicht als etwas ihr Äußerliches, sondern als ein konstitutives Element ihrer Existenz: als Kirche in der *Geschichte* und der Gesellschaft der Menschheit.

Die katholische Kirche ist *eine* christliche Kirche. Auch andere christliche Kirchen und kirchliche Gemeinschaften sind legitim in der Nachfolge Jesu stehende Institutionen, die mit den Menschen auf dem Weg zum Heil sind.

Das Christentum ist *eine* Religion, in der die Menschen zum Heil gelangen können (was die *Wahrheitsfrage* nicht obsolet werden läßt, sondern im Gegenteil befruchtet und verschärft).

Jeder Mensch genießt uneingeschränkte Religions- und Gewissensfreiheit. Die Heilsfrage ist mit einer Entscheidung gegen Gott oder gegen das Christentum nicht entschieden.

Diesen zentralen Grundzügen des II. Vatikanums, die tatsächlich einen Paradigmenwechsel im Selbstverständnis und in der Lehre der Katholischen Kirche darstellen<sup>10</sup>, sind augenscheinlichere Folgen des Konzils, wie die Liturgiereform, nachgeordnet. Und Fragen wie die Neubestimmung des Verhältnisses von Ortsbischof, Bischofskollegium und Papst sind Konsequenzen der aufgeführten theologischen Grundzüge.

Die Aussagen zum Judentum, so revolutionär sie damals auch empfunden wurden, bezeichnen für sich genommen keinen theologischen Paradigmenwechsel der Kirche: Die Stellung der Kirche zum Judentum unterschied sich theologisch nie grundsätzlich von der Stellung der Kirche zu *allen* außerchristlichen Religionen. Nur die Nähe zum Judentum provozierte eine Feindschaft, die andere Religionen in dieser leidvollen Schärfe nicht zu spüren bekamen. Bewerten wir das Christentum als eigenständige Religion, so ist das neue Verhältnis der Kirche zu den Religionen *durch das II. Vatikanum insgesamt* ihrem Verhältnis zum Judentum übergeordnet: Insofern ist es ein formaler Glücksfall, daß die konziliaren Aussagen über das Judentum letztlich in eine «Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen» eingebettet wurden. Anders ausgedrückt: *Kirchengeschichtlich* war natürlich das neue Verhältnis zum Judentum der Paradigmenwechsel, *theologiegeschichtlich* aber das neue Verhältnis zu den anderen Religionen insgesamt.

Vorbei war es also mit der alten, vertrauten katholischen Identität, die den Katholikinnen und Katholiken so viel Sicherheit gegeben und die Katholische Kirche so geschlossen gemacht

hatte. Kirche definierte sich und den christlichen Glauben nach innen und außen völlig neu. Vorbei mit der Gewißheit, gegenüber Gott als Katholik(in) und Christ(in) etwas Besseres zu sein. Vorbei mit eindeutigen Lebensregeln von oben, die man zu befolgen oder deren Nichtbefolgung man zu beichten hatte. Nein, nun galt es, sich auseinanderzusetzen: mit der säkularisierten Gesellschaft und ihren Weltdeutungen, mit anderen Konfessionen und Religionen. Es galt, den eigenen Glaubenssinn zu bestimmen, anstatt ihn sich bestimmen zu lassen; und nicht einmal im gemeinschaftlichen Glaubensvollzug, im Kult, konnte man sich noch zu Hause fühlen und sollte sich womöglich noch selbst einbringen.

Hinsichtlich der katholischen Identität war das Gefühl der Destruktion verständlicherweise häufig stärker als das Gefühl der Konstruktion. Einem Identitätsverlust – und einen solchen bezeichnet das Zweite Vatikanische Konzil fraglos – mußte mit der Bildung einer neuen Identität begegnet werden. Hat das Konzil auch *das* geleistet? Ich denke an den Oldenburger Bauern: Ist er katholisch «geblieben», oder hat er es geschafft, wieder katholisch zu werden? Wie sieht diese neue, identitätsbildende Kraft des Konzils aus, wenn es sie gibt? Und was heißt jetzt eigentlich noch katholische Identität? Müßte sie nicht schon lange – im Hegelschen Sinne – aufgehoben sein in einer allgemein *christlichen* oder, prononciert formuliert, in einer transzendenten Identität? Kann man dann noch von Identität reden?

### 3. Katholische Identität nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil

So einfach war die vorkonziliare katholische Identität nicht zum Verschwinden zu bringen, nicht nur im Oldenburger Land, sondern vor allem bei der Römischen Kurie. Die Kontroverse zwischen vorkonziliarer und konziliarer katholischer Identität hat in ihrer Intensität nichts eingebüßt. Seit den 70er Jahren, spätestens seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. (1978), spricht man von Restauration in der Kirche. Restauration meint allgemein die Wiederherstellung vorrevolutionärer Verhältnisse,

und genau dies versucht die Römische Kurie mit aller Macht: die «Revolution» des Zweiten Vatikanums rückgängig zu machen, zumindest seine revolutionären Impulse zu destruieren.

Die Römische Kurie hat in den letzten Jahren immer wieder versucht, die vorkonziliäre Identität restaurativ wiederherzustellen. In diesem Lichte sind zum Beispiel zu sehen die Neuformulierung der «Professio fidei» und das «Iusjuramentum fidelitatis» aus dem Jahre 1980<sup>11</sup> sowie die «Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen» der Kongregation für die Glaubenslehre vom 24. 5. 1990<sup>12</sup>. In dieser Instruktion heißt es unter anderem: «Schon wiederholt hat das Lehramt die Aufmerksamkeit auf die schweren Schäden gelenkt, die für die Gemeinschaft der Kirche aus jenen Haltungen systematischer Opposition entstehen, die sogar zur Bildung von organisierten Gruppen führen» (Nr. 32). Man darf davon ausgehen, daß damit auch die rund fünfhundert Theologinnen und Theologen mitgemeint sind, welche die «Kölner Erklärung» vom 25. 1. 1989 unterzeichnet haben.

Einen weiteren Versuch der Römischen Kurie, die vorkonziliäre Identität zu restituieren, stellte der «Weltkatechismus» dar<sup>13</sup>. Ohne Beachtung von Buchstaben und Geist des Zweiten Vatikanums, unter Vernachlässigung der unterschiedlichen kulturellen Kontexte auf den verschiedenen Kontinenten und unter Mißachtung der Ergebnisse der theologischen Wissenschaft wurde hier der Versuch unternommen, bis ins Detail hinein zu definieren, was katholischer Glaube und was katholische Moral sei: Ein vergeblicher Versuch!

Daß dies möglich erscheint, zeigt, daß sich eine neue konziliäre katholische Identität nur zum Teil durchgesetzt hat. Die Hauptschwierigkeit dabei ist unverkennbar und liegt im Konzil selbst begründet. Zwar gibt es die biblisch wohl fundierten Aussagen über die Kirche als Volk Gottes. Gleichzeitig aber hat es das Konzil – aufs Ganze gesehen – versäumt, eine entsprechende Reform der Institution Kirche vorzunehmen. Was bedeutet diese theologische Neubestimmung von Kirche konkret, wenn die realen Machtverhältnisse in der Kirche dieselben geblieben sind? Was soll z.B. die Rede von der Freiheit der Theologie, wenn bei Gebrauch dieser Freiheit die Verweigerung

des «Nihil obstat» oder der Entzug der Lehrerlaubnis droht? Was sollen schöne Worte über die nichtchristlichen Religionen, wenn eine Ehe zwischen einem Katholiken bzw. einer Katholikin einerseits und einer Nichtgetauften bzw. einem Nichtgetauften andererseits kirchenrechtlich grundsätzlich ungültig ist (vgl. CIC/1983 Can. 1086 § 1)? Was soll die hohe Wertschätzung des individuellen Gewissens, wenn die Berufung auf dieses Gewissen nicht ermutigt, sondern im Zweifelsfall mit kirchlicher Stigmatisierung bestraft wird (vgl. z.B. *Methode* der Empfängnisverhütung, Scheidung bzw. Wiederheirat, öffentliches Bekenntnis zur Homosexualität)? Was soll die faktische Anerkennung anderer christlicher Kirchen als «Partnerkirchen», wenn eine gemeinsame Abendmahl-Teilnahme noch nicht einmal für konfessionsverschiedene Eheleute grundsätzlich möglich ist? Kein Wunder, daß sich in der Kirche Resignation ausbreitet.

Eine grundlegende Strukturreform der Kirche im Sinne der theologischen Aussagen des Konzils ist mit Entschiedenheit einzuklagen. Ohne eine solche Strukturreform wird es keine konziliäre Kirche geben.

Allerdings: Viele Katholikinnen und Katholiken beschränken sich darauf, Veränderungen «von oben» einzufordern. Das ist aber genauso wider den Geist des Konzils wie die Praxis der Römischen Kurie und vieler Bischöfe. «Von unten» muß sich eine konziliäre katholische Identität bilden. Das Volk Gottes ist nicht Träger der Kirche, um sie sich von seinen Dienern tragen zu lassen.

Im folgenden seien einige wichtige Elemente der «katholischen Identität» nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil genannt.

1) Katholisch-Sein heißt, den christlichen Glauben in Treue zu den Aussagen des Alten und Neuen Testaments, zu der lehramtlichen Verkündigung und zu den geschichtlichen Erfahrungen der Christinnen und Christen zu bekennen. «Die Gesamtheit der Gläubigen... kann im Glauben nicht irren» (Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* 12). «Das gegenseitige Angewiesensein, ja gegebenenfalls auch der Antagonismus zwischen Gläubigen und Lehramt ist hier als ekklesiologische Grundtatsache festgeschrieben... Es kann keine gültige lehramtliche Verkündigung

geben, die sich um das Glaubensbewußtsein der Gläubigen nicht kümmert.»<sup>14</sup>

Dies bedeutet: Jeder Katholik und jede Katholikin hat nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, seinen und ihren persönlichen Glauben mit dem überlieferten Glauben zu konfrontieren und diesen einzubringen in das Leben der Kirche. (Vgl. CIC/1983 Can. 212 § 2f.)

2) Katholisch-Sein heißt Teil des von Gott erwählten und geliebten Volkes sein. Das bedeutet aber keine Exklusivität: Auch die Gläubigen der anderen Kirchen sind Teil dieses Volkes; unsere jüdischen Brüder und Schwestern sind es von jeher, und deswegen ist ihre Tradition, die teilweise auch unsere ist, in besonderer Weise verehrungswürdig; und letztlich gehören alle Menschen aller Religionen und Weltanschauungen dazu: «Seine [Gottes] Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt, deren Licht die Herrlichkeit Gottes sein wird; werden doch alle Völker in seinem Lichte wandeln» (Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate* 1). Als Christen haben wir das Selbstverständnis, zwar nicht den einzig möglichen, so doch einen richtigen und wahren Weg zum Heil zu gehen, soweit wir Jesus von Nazaret nachfolgen. Dieser Weg sollte aber mit Menschen anderer Weltanschauungen, v.a. mit Menschen anderer Religionen gegangen werden, denn auch dort finden wir «Wahres und Heiliges» (vgl. ebd. 2).

Dies bedeutet: Innerchristliche Ökumene muß so weitgehend wie möglich gelebt werden, auch gegen kirchenrechtliche Restriktionen: nicht harmonistisch, sondern im befruchtenden Mit- oder auch Nebeneinander der unterschiedlichen konfessionellen Traditionen. Vor allem ist der Weg einer institutionellen Wiedervereinigung der christlichen Kirchen entschieden zu beschreiten: Ohne eine solche Wiedervereinigung verlieren die christlichen Kirchen den letzten Rest an Glaubwürdigkeit in der Gesellschaft.

Allen Nichtchristen muß in dem Bewußtsein begegnet werden, daß sie uns etwas über *unsere* Glauben sagen können, vor allem die

Juden; und wir müssen ihnen mit der Selbstsicherheit begegnen, daß wir ihnen etwas vom wahren menschlichen Leben und Glauben mitteilen können. Deswegen sollten diese Begegnungen gesucht werden.

3) Katholisch-Sein heißt, mit Katholikinnen und Katholiken auf der ganzen Welt *geschwisterlich* verbunden sein und ihnen allen, in welcher Kultur sie auch immer verwurzelt sind, den Glaubenssinn des Volkes Gottes nicht abzusprechen. Ganz im Gegenteil: Ihr wertvoller Beitrag zur gemeinsamen Kirche ist als wesentliche Bereicherung zu sehen.

Dies bedeutet: Soweit möglich, muß ein reger, sich gegenseitig bereichernder Austausch stattfinden zwischen den Gläubigen der verschiedenen Kulturen über die je unterschiedliche Glaubenspraxis, über die je unterschiedlichen Theologien, über die unterschiedlichen Spiritualitäten, gottesdienstlichen Formen, Ausgestaltung der Dienstämter usw.

4) Katholisch-Sein heißt glauben, daß in der ganzen Welt, nicht nur in der Kirche, Gott wirkt, denn diese Welt ist Gottes Welt.

Dies bedeutet: Katholikinnen und Katholiken müssen sich den Herausforderungen der Welt stellen, sich mit ihnen auseinandersetzen und müssen dazu die Sprache der Welt sprechen; sie müssen leidenschaftlich ihren katholischen Beitrag zur Lösung der Probleme der Welt in die Gesellschaft und in die sie tragenden Gruppen und Organisationen einbringen.

Zugegeben: Katholische Identität zu leben, ist schwieriger geworden nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Denn sie muß zunächst, zwar innerhalb der christlichen Gemeinde, letztlich aber individuell *gesucht* werden, und sie muß immer neu gesucht werden. Das wußte man vor dem Konzil nicht. Katholisch-Sein steht in der Anfrage der Welt. Aber endlich - und das erst macht Identität aus - kann und muß Katholisch-Sein auch eine Anfrage *an* die Welt sein. Katholisch-Sein ist durch das Zweite Vatikanische Konzil anstrengender geworden, dafür aber befreiender und bereichernder.

Katholische Identität bestand vor dem Konzil in einer totalen Identifikation mit allen Aussagen der Päpste und Bischöfe. Nun ist deutlich geworden, daß angesichts der Ambivalenz menschlichen Daseins und der damit

verbundenen und durch die Geschichte bewiesenen Irrtumsmöglichkeit der Kirche und des kirchlichen Lehramts eine totale Identifikation mit der Kirche nicht nur nicht möglich, sondern auch unmenschlich ist. Die Konsequenz besteht darin, daß die nachkonziliare Identität nur in einer partiellen Identifikation mit der Kirche bestehen kann.

<sup>1</sup> Wichtige Anregungen für diesen Artikel verdanke ich meinem Mitarbeiter Mathias Kotowski.

<sup>2</sup> Karl Rahner, Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Schriften zur Theologie XIV, Zürich 1980, 294.

<sup>3</sup> AaO. 295.

<sup>4</sup> Vgl. Th.S. Kuhn, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Zweite revidierte und um das Postscriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt/Main<sup>4</sup>1979.

<sup>5</sup> Vgl. S.R. Dunde (Hg.), Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln?, Gütersloh 1993; J. Kremer (Hg.), Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils heute, Innsbruck 1993; O.H. Pesch, Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte - Verlauf - Ergebnisse - Nachgeschichte, Würzburg 1993.

<sup>6</sup> Pesch, aaO. 21.

<sup>7</sup> Ausnahmen konnte die kirchliche Lehre, Thomas von Aquin folgend, nur bei Menschen für theoretisch möglich erachten, die ohne eigenes Verschulden nie mit der katholischen Kirche und ihrer Lehre in Kontakt kamen, aber trotzdem unbewußt ihrer eigentlichen Natur gemäß nach christlichen Prinzipien lebten. Sobald ein wie auch immer gearteter Kontakt mit der Kirche zustandekam, galten aber sofort andere Kriterien. Da gereichte eine «christliche» Lebensführung allein nicht mehr zum Heil!

<sup>8</sup> Vgl. H. Jone, Katholische Moraltheologie auf das Leben angewandt unter kurzer Andeutung ihrer Grundlagen und unter Berücksichtigung des CIC sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes, Paderborn 1961.

<sup>9</sup> Pesch, aaO. 22.

<sup>10</sup> Zwar ist zuzugeben, daß die Aussagen der Texte des Konzils in der Regel nicht so klar auf den Punkt zu bringen sind, wie das hier getan wurde, wurden sie doch häufig unausgewogen und widersprüchlich gehalten: Sie sind geprägt von einem «kontradiktorischen Pluralismus» (Max Seckler), um eine möglichst breite, d.h. so gut wie

einstimmige Zustimmung der Konzilsväter zu erreichen. Es ist aber legitim, die Texte pointiert nach ihrer revolutionären Sinnspitze zu befragen. Das hat einen äußeren und einen inneren Grund: Der äußere: Wer die Konzilsgeschichte ernst nimmt, kann Textteilen, die einer letztlich verschwindenden Minderheit oder auf Anweisung des Papstes hin zugunsten der Geschlossenheit des Konzils und seiner fruchtbaren und nicht spaltenden Umsetzung zugestanden worden sind, nicht das gleiche Gewicht zu messen wie den - explizit oder implizit formulierten - Textaussagen, die von der überwältigenden Majorität getragen wurden. Der innere Grund: Eine Textinterpretation ist immer auf die weitestgehenden Aussagen zu fokussieren: Wenn ein Dokument z.B. die uneingeschränkte Heilsmöglichkeit aller Menschen formuliert (so v.a. in *Gaudium et spes* und *Nostra aetate*), kann ein Satz von der Heilsnotwendigkeit der katholischen Kirche (vgl. *Lumen gentium* 14) - auch wenn er vom selben Konzil verabschiedet wurde oder sogar in dasselbe Dokument aufgenommen ist - nicht die gleiche Gültigkeit beanspruchen!

<sup>11</sup> Acta Apostolicae Sedis 81 (1989) 104-106; ebd. 81 (1989) 1169. Vgl. CIC 1983, 833. Die Vorschrift über Glaubensbekenntnis und Treueid ist bis zur Klärung der Angelegenheit in ihrer Geltung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz suspendiert.

<sup>12</sup> Acta Apostolicae Sedis 82 (1990) 1550-1570.

<sup>13</sup> Vgl. dazu: H. Verweyen, Der Weltkatechismus. Therapie oder Symptom einer kranken Kirche?, Düsseldorf 1993; U. Ruh, Der Weltkatechismus. Anspruch und Grenzen, Freiburg 1993.

<sup>14</sup> Pesch, aaO. 185.

## NORBERT GREINACHER

geb. 1931; Studien in Freiburg/Brsg., Paris und Wien; Dr. theol.; seit 1969 Professor für Praktische Theologie an der Kath.-theol. Fakultät der Universität Tübingen. Veröffentlichungen aus jüngerer Zeit: Der Konflikt um die Theologie der Befreiung, Zürich 1985; Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung, München<sup>3</sup>1985; Umkehr und Neubeginn, Fribourg/Schweiz 1986; zus. mit H. Küng (Hg.) Katholische Kirche - wohin?, München 1986; Menschlich leben, Zürich 1986; Der Schrei nach Gerechtigkeit, München 1986; Leidenschaft für die Armen, München 1990; Der pastorale Notstand, Düsseldorf 1992. Anschrift: Ahornweg 4, 72076 Tübingen, BRD.