

Zu einer Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils

Giuseppe Ruggieri

Wie jeder lebende Organismus hat auch die Kirche seit ihren Anfängen auf innere und äußere Herausforderungen reagieren müssen, die sie immer wieder sozusagen zwingen, sich im menschlichen Umfeld der jeweiligen Zeit neu zu definieren. In der Urgemeinde fragte man sich zum Beispiel unter anderem: Welche Bedingungen sind den Menschen aus den Völkern, die das Evangelium annehmen, aufzuerlegen? Was ist der Sinn der Beziehungen zwischen den Geschlechtern, und ist es erlaubt, angesichts der bevorstehenden Wiederkehr des Herrn zu heiraten? Welche Beziehung besteht zwischen dem mosaischen Gesetz, der griechischen Weisheit und dem Evangelium? Die nachfolgende Geschichte der Kirche sollte die Zahl der Fragen noch anwachsen lassen. Und zwar aus einem doppelten Grund: Weil neue Fragen auftauchten, und weil die früheren Antworten sich als unzureichend erwiesen: Was sollte man mit den hebräischen Schriften tun? Was sollte man mit denen tun, die nach ihrer Taufe schwer gesündigt hatten? Was sollte man mit denen tun, die in einer Zeit der Verfolgung vom Glauben abgefallen waren? Was sollte man mit denen tun, die ihre Amtsvollmacht erkaufte hatten (Simonisten)? Was sollte man tun angesichts des Machtmißbrauchs in der Kirche? Was sollte man tun angesichts der Verderbnis des christlichen Lebens an der Spitze und an der Basis der Kirche? Aber auch: Welcherart sind die Rechte der Indios? Was bedeutet es, das Evangelium in eine Gesellschaft wie die chinesische zu tragen? Welcherart ist die Beziehung zwischen der neuzeitlichen Vernunft und der christlichen Offenbarung?

Und dann gibt es heute sovielen Fragen, die zum Teil auch in diesem Heft von CONCILIUM angesprochen werden: Von der (immer noch aktuellen!) Frage nach dem Gebrauch der Heiligen Schrift bis zur Frage des Petrusamtes, von der „holistischen“ Religiosität bis zur postmodernen Kultur, von den Befreiungstheologien bis zur Zukunft der christlichen Ökumene usw.

Die Frage, die wir hier behandeln wollen, zielt darauf, zu erkennen, ob und auf welche Weise das Zweite Vatikanische Konzil uns helfen kann, die Anfragen, die heute in den christlichen Kirchen laut werden, zu beantworten. Genauer: Wir wollen uns fragen, ob im letzten Konzil auf irgendeine neue Weise eine Methode eingeführt worden ist, wie man sich den großen Fragen zuwenden kann, welche die Geschichte den Kirchen stellt. Diese Frage ist um so dringlicher, als es nicht an Zeichen von Ratlosigkeit fehlt. Gehört denn das Konzil nicht heute schon der

Vergangenheit an? Wenn es das Verdienst hat, eine Epoche der Kirchengeschichte abgeschlossen zu haben, was kann es uns dann heute noch bieten? Und selbst wenn man zugäbe, daß die Entscheidungen des Zweiten Vatikanischen Konzils noch von einigem Nutzen für uns seien, wie will man dann den unterschiedlichen Rang dieser Entscheidungen beurteilen, da sich doch alle, auch wenn sie gegensätzlich denken, offensichtlich auf sie berufen?

Das Sichberufen auf das Konzil läuft tatsächlich Gefahr, bei vielen sozusagen zu einem nichtssagenden Gemeinplatz zu werden. Dieses offensichtliche Reden in Gemeinplätzen aber läßt, auch wenn man auf die Unterschiede in den Interpretationen achtet, ein brutales Bild äußerst aktuell erscheinen, das ein Autor des 11. Jahrhunderts auf die anwandte, die während der Streitigkeiten zur Zeit Gregors VII. die Autorität der Heiligen Schrift mißbrauchten, indem sie den Text zugunsten der einen wie der anderen Partei „molken“: „Diese da haben die Heilige Schrift nicht recht verstanden. Tatsächlich haben sie auf gewalttätige Weise an ihren Brüsten gesogen, und statt Milch haben sie Blut daraus getrunken.“¹ Ist es möglich, dem Zweiten Vatikanischen Konzil keine Gewalt anzutun? Ist es, wenn man seine historische Wahrheit respektiert, möglich, in ihm Hinweise zu erkennen, die von Nutzen sein könnten zur Beantwortung der Fragen, die wir uns nach zwei Jahrtausenden der Geschichte des Christentums stellen?

Was war das Konzil?

Der Streit um die Bedeutung des Konzils brach mit besonderer Schärfe gleich nach seinem Abschluß aus. Die radikale Minderheit, die schon während der Konzilsarbeiten Widerstand geleistet hatte gegen die Wiederaufnahme der großen Tradition der Kirche (einer Tradition, die nämlich nicht auf Lehramtsäußerungen der beiden letzten Jahrhunderte verkürzt werden konnte und die in sich selbst viel unterschiedlicher war, als die neuscholastische Prägung, die ihr seit Mitte des 19. Jahrhunderts verordnet worden war, glauben machen wollte) und gegen das *Aggiornamento* im Sinn Papst Johannes' XXIII., gründete ihre Ablehnung des Konzils auf die These von einem Irrtum.² Das Konzil werde tatsächlich zu einem Verrat an der nachtridentinischen katholischen Tradition, sei es mit seinen liturgischen Neuerungen, sei es mit Neuerungen in der Lehre (Schrift und Tradition, Kollegialität usw.) oder mit seiner Öffnung zur säkularisierten Kultur, wie sie vor allem in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes* zum Ausdruck kam.

Der Autor

Giuseppe Ruggieri, lehrt Fundamentaltheologie in Catania; Mitglied des Direktionskomitees von CONCILIUM; veröffentlichte u.a.: La compagnia della fede, Turin 1980. Anschrift: Piazza Dante 32, I-95124 Catania, Italien.

Die „Jugendrevolution“ von 1968 in Amerika und Westeuropa verschärfte den Konflikt der Interpretationen noch. In jenem Klima, das „die schöpferische Phantasie an die Macht“ wünschte, wurde tatsächlich behauptet, das Konzil habe den endgültigen Abschluß einer Epoche bewirkt, und so stelle es sozusagen eine „Zäsur“ in der Tradition der Kirche dar.

Das in sich gerechtfertigte Schlagwort vom „Ende der Gegenreformation“³ wurde mit einer übertriebenen Bedeutung aufgeladen, was so weit führte, daß man aus dem Zweiten Vatikanischen Konzil ein Ereignis machte, das selbst zur eurozentrischen Vergangenheit gehörte.

Zwischen Skylla und Charybdis, zwischen Integralismus und linker Antwort forderten manche andere die Rückkehr zu den „Dokumenten“ als Gegengift gegen das Verhalten aller, die behaupteten, ihr Handeln auf den „Geist des Konzils“ gründen zu können.⁴ Wieder andere beriefen sich auf die Notwendigkeit, das Konzil in Kontinuität zur katholischen Realität zu interpretieren⁵, indem sie es wieder auf den Boden innerhalb der traditionellen Grenzen der theologischen Hermeneutik zurückzuführen suchten.

Allein diese schlichte Aufzählung einiger der in der katholischen Kirche derzeit vorhandenen Deutungen des Zweiten Vatikanischen Konzils - und man müßte hier wenigstens noch an die von der Bischofssynode 1985⁶ angebotene Deutung erinnern - beweist schon die Notwendigkeit einer historischen Rekonstruktion des Konzilsereignisses. Damit ist übrigens schon begonnen worden.⁷ Hier werden wir nur drei Themenschwerpunkte entwickeln, die von großer methodologischer Bedeutung sind. Der erste, bei dem es darum geht, einige Elemente des „Geistes“ des Konzilsereignisses wahrzunehmen, enthält schon einige Hinweise, die sich aus der historischen Forschungsarbeit zum letzten Konzil ergeben; der zweite, bei dem es darum geht, dem Ablauf des Konzils seinen Platz innerhalb des gesamten Weges der kirchlichen Tradition zuzuweisen, beruft sich auf eine bekannte Deutungshypothese von Karl Rahner; mit dem dritten schließlich wollen wir einige hermeneutische Hinweise zu den „Zeichen der Zeit“ vorlegen, die das zentrale methodologische Kriterium des Zweiten Vatikanischen Konzils darstellen.

Von der Reform zum Aggiornamento⁸

Das Zweite Vatikanische Konzil stellt eine Neuerung dar hinsichtlich der Vergangenheit, aber nicht in dem Sinn, daß es die Tradition ignorierte. Man kann vielmehr ruhig behaupten, daß es hinsichtlich der Tradition viel mehr Rücksicht und Hochachtung gezeigt hat, als es z.B. das Erste Vatikanische Konzil getan hatte.⁹ Im Zweiten Vatikanischen Konzil war tatsächlich, im Unterschied zum Konzil von 1870, ein Wille zum *ressourcement*, zur Rückkehr zu den Quellen, wirksam; nämlich das Verlangen, wieder an die alten Quellen des Lebens der Kirche heranzukommen, ohne sich auf die Entwicklungen der letzten 150 Jahre zu beschränken. Dies ist das genaue Gegenteil von einer Mentalität, die sich fürchtet vor der unermesslichen Weite der umfassenden Tradition der Kirche und die es vorzieht, das ruhige und beschränkte Gleichgewicht der jüngsten Vergangenheit aufzugeben.

Den wichtigsten Zug am eigentlich Neuen des Zweiten Vatikanischen Konzils bildet eben die Weise, wie die Geschichte in ihrer Beziehung zum Evangelium und zur christlichen Wahrheit gesehen wird. Während man in der Vergangenheit zumeist in seinem Bewußtsein der Meinung war, daß die von den Menschen

gelebte Geschichte letztlich gleichgültig sei für das Verstehen des Evangeliums (ich spreche von „Bewußtsein“, da dies ja in der „Wirklichkeit“ niemals so war), lag die große Frage des Zweiten Vatikanischen Konzils gerade hier, wenn auch die verwendeten Worte (pastorale Ausrichtung, Aggiornamento, Zeichen der Zeit) nicht sofort in aller Klarheit von allen verstanden wurden. Dies kann mit vielen Beispielen illustriert werden. Es genüge hier, eines zu nennen, nämlich die Diskussion, die es während der ersten Sitzungsperiode über das erste Lehrdokument gab, aus dem die Konstitution *Dei Verbum* wurde, das aber damals noch *De fontibus revelationis* genannt wurde. Mehr als über die einzelnen Inhalte der Lehre von der Offenbarung wurde damals diskutiert über die „pastorale Prägung“ der Lehre. Einerseits gab es da diejenigen, welche immer wieder die alte Distinktion zwischen der Lehre, die klar und bündig sein müsse, wiederholten, wobei man, wie Kardinal Ottaviani sagte, die „Praxis der Jahrhunderte“ respektieren müsse. Andererseits aber waren da diejenigen, die, gestützt auf die Position Johannes' XXIII., die mit größter Klarheit und Autorität in der Ansprache *Gaudet Mater Ecclesia* zur Eröffnung des Konzils sichtbar geworden war, überzeugt waren, daß diese Lehre auf eine Weise formuliert werden müsse, die den Ansprüchen des heutigen Menschen entspricht.¹⁰

Für Johannes XXIII. war die Auslegung des Evangeliums untrennbar von dem Bezug auf die Geschichte. Für ihn galt, daß die Substanz des Evangeliums, um zu einem tieferen Eindringen in die Lehre zu gelangen, von Mal zu Mal entsprechend den Erfordernissen der Zeiten neu formuliert werden müsse. Diese Neuformulierung ist eine Forderung der „Kontinuität“ und nicht ein Bruch mit der Tradition. „Es handelt sich darum, zu verstehen, daß die Erneuerung zur Verfassung der christlichen Lehre selbst gehört, die das innere Gleichgewicht der Substanz respektiert, die in einer bestimmten Zeit neu formuliert wird, wobei sie identisch mit sich selbst bleibt. Die Formulierung, in welche die Lehrsubstanz sich kleidet, erscheint dann nicht als das, was bloß vergänglich ist, sondern als von Mal zu Mal neuer historischer Imperativ, als das, dem ein vorwiegend pastoral geprägtes Lehramt Rechnung tragen muß. So wurde die pastorale Prägung zu einem Element der inneren Verfaßtheit der doktrinalen Dimension des Christentums gemacht – als ein innerer Anspruch an die Lehre, damit sich deren Substanz in der Zeit vergegenwärtigen kann: *Die Pastoral als geschichtsbezogene Hermeneutik der christlichen Wahrheit.*“¹¹

Die alte Idee der Reform der Kirche hatte, wenn man sie dem pastoralen Aggiornamento von Papst Roncalli gegenüberstellt, eine andere Weise, das Gleichgewicht im Blick auf die Geschichte zu wahren. Tatsächlich meldete sich in ihr die Forderung zu Wort, daß es infolge der in bezug auf ihre Urgestalt geschehenen Deformationen und der *in capite et membris* aufgetretenen Mißbräuche der Wiederherstellung ihrer ursprünglichen Gestalt bedürfe. Diese Idee wurde vom Aggiornamento nicht abgelehnt, aber sie wurde nunmehr in einen vitaleren Zusammenhang gestellt, wie Johannes XXIII. ihm Ausdruck gab mit den Ideen einer Verjüngung der Kirche, des zu pflegenden Gartens und nicht des zu konservierenden Museums usw.

Jetzt ging es nämlich darum, den tiefsten Sinn der von den Menschen gelebten und gedeuteten Geschichte als *locus theologicus*, als Quelle theologischer Erkenntnis, wiederzuentdecken. Man beachte: Man will hier von der derzeit *gelebten* Geschichte sprechen, nicht von der bloß erzählten Geschichte nach der Art und Weise, wie sie der traditionelle Traktat über die *loci theologici*¹² verstand, der die Geschichte als einen Komplex von Quellen und Dokumenten betrachtete, aus dem Argumente für die bereits behauptete Wahrheit in der Kirche bezogen werden könnten. Nur wenn man sich die von den Menschen gelebte und gedeutete Geschichte vergegenwärtigt, gewinnt die Kategorie der Zeichen der Zeit einen zentralen Stellenwert. Dies aber schließt eine neue Aufgabenstellung ein, deren Inangriffnahme uns noch ganz und gar bevorsteht, und dabei handelt es sich um „die Überwindung der Hegemonie der ‚Theologie‘, insofern diese verstanden wird als Isolierung der lehrhaften Dimension des Glaubens von deren abstrakter Konzeptualisierung; ebenfalls die Überwindung des ‚Juridismus‘ als der Erstarung der Dynamik der christlichen Erfahrung in juridischen Formeln“¹³.

Das Konzil als neuer Anfang

Karl Rahner hat in einer scharfsinnigen Deutung der historisch-theologischen Bedeutung des letzten Konzils¹⁴ die These vertreten, die vom Konzil geschaffene Zäsur sei nur mit den ersten Anfängen der Urkirche zu vergleichen, als die Jünger in der Kraft des Geistes des Auferstandenen Initiativen ergriffen, die keine bloße Kontinuität zur Lehrtätigkeit Jesu darstellten. Er stellt die These zur Debatte, „daß wir heute zum erstenmal wieder in der Zeit einer solchen Zäsur leben, wie sie beim Übergang vom Juden-Christentum zum Heiden-Christentum gegeben war“. Als Konsequenz dieser Interpretation besteht die Bedeutung des Konzils darin, „daß in ihm die Kirche, wenn auch nur anfanghaft und undeutlich, den Übergang der abendländischen Kirche in die Weltkirche in dem Sinn proklamiert, wie er bisher zum ersten und einzigen Male geschah, als die Kirche aus einer Kirche der Juden eine Kirche der Heiden wurde“. Aus dieser Interpretationshypothese ergibt sich eine Reihe offener Fragen, deren erste so lautet: Man müsse sich fragen, „ob und wieweit die Kirche auch in der nachapostolischen Zeit noch die schöpferischen Potenzen und Vollmachten hat, die sie in der Periode ihres ersten Werdens, in der Apostolischen Zeit, hatte und in Anspruch nahm in irreversiblen oder irreversibel scheinenden, ihr Wesen konkret erst konstituierenden Grundentscheidungen über das hinaus, was ihr in unmittelbarer Aktualität von Jesus, dem Auferstandenen, selbst zukommt“. Und eine weitere grundlegende Frage bleibt offen: Ob die Kirche bei der neuen Zäsur „Möglichkeiten legitim wahrnehmen kann“, von denen sie früher nie Gebrauch gemacht hat, „weil dies innerhalb dieser Periode sinnlos und darum illegitim gewesen wäre“.

Wie aus dem letzten Satz erhellt, dürfte, wenn man die Deutungshypothese Rahners einmal übernehmen würde, die Folgerung daraus nicht eine Annullierung der kirchlichen Tradition sein. Wie schon die Jünger gegenüber einem „abwesenden Dritten“, nämlich gegenüber einem im Vergleich mit dem traditio-

nellen jüdischen Subjekt und dem neuen christlichen Subjekt, das sie selber waren¹⁵, nochmals neuen kulturellen Subjekt das Alte Testament und die jüdische Kultur von ihrem Glauben an Jesus Christus her schöpferisch überdenken mußten, ebenso müssen es die Kirchen heute tun. Wir stehen hier vor einem neuen Anfang. In bisher unbekannter Weise entsteht heute ein Pluralismus aus Kulturen und Völkern, der angesichts des historischen Bewußtseins, das wir heute von diesem Pluralismus und seiner Würde haben, nicht mit einem Pluralismus vergangener Zeiten vergleichbar ist. Der „Anfang“ aber ist kein absoluter Neubeginn. Dies wäre für Christen undenkbar. Niemand kann auf einem anderen Fundament bauen als auf dem Grund, „der gelegt ist“. Es geht vielmehr um die schöpferische Deutung, die Möglichkeiten der Tradition wiederentdeckt, von denen bisher kein Gebrauch gemacht wurde, weil die vergangene Geschichte sie nicht wahrnahm oder sie sogar unter Verschuß hielt.

Dies war übrigens die eigentliche Bedeutung der großen Debatte über die Tradition, die es auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil gab. Dies war eine Debatte, die kein zufriedenstellendes Ergebnis hatte. Sie blieb zu sehr im nachtridentinischen Klima gefangen, da sie bestimmt war von der Spannung zwischen dem Bemühen um Wiedergewinnung der „lebendigen“ Tradition einerseits und dem Widerspruch, der aus unterschiedlichen Gründen gegen diese vitalistische Auffassung der Tradition erhoben wurde von seiten der Ultrakonservativen, aber auch von seiten derjenigen, welche die normative Funktion der Heiligen Schrift hinsichtlich der nachfolgenden Entwicklungen der kirchlichen Tradition nicht zunichte machen wollten.¹⁶ Ein orientalischer Bischof, Neophyt Edelby, konnte in einer Konzilsrede vermerken, wie diese Diskussion alles in allem im engen Binnenraum der lateinischen Tradition geblieben sei, welche die Gefangene einer von juridischem Denken geprägten Deutung des Verhältnisses von Schrift und Tradition sei. Seinerseits schlug er eine Konzeption von „Tradition als Epiklese der Heilsgeschichte“ vor, das heißt „als Theophanie des Heiligen Geistes, ohne welche die Weltgeschichte unverständlich ist und die Heilige Schrift toter Buchstabe bleibt“¹⁷.

Die Zeichen der Zeit

Das Problem besteht darin, die Verbindung zwischen der Geschichte und dem Geist Christi auf eine solche Weise wiederzuentdecken, daß die neuen Fragen es ermöglichen, das Evangelium in der jeweils eigenen Zeit neu zu begreifen. Es bedarf also einer Theologie der Zeichen der Zeit. Leider hat es die nachkonziliare Theologie, abgesehen vom inflationären Gebrauch dieses Wortes, das meist verwendet wird, um auf die für unsere historische Epoche charakteristischen Züge hinzuweisen, nicht geleistet, ein vertieftes Verständnis des theologisch-hermeneutischen Sinngehaltes dieser Kategorie zu erarbeiten.¹⁸

Obwohl diese Kategorie schon vorher vorhanden war, vor allem in der protestantischen Theologie und Predigt des 19. Jahrhunderts, aber auch in der katholischen Theologie (Chenu!) und Publizistik der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, fand

sie ihren „offiziellen“ Eingang in die katholische Theologie erst am 25. Dezember 1961 durch die Bulle *Humanae salutis*, mit der das Zweite Vatikanische Konzil einberufen wurde. Papst Johannes XXIII. schrieb darin: „Indem wir uns die Empfehlung Jesu zu eigen machen, wir sollten verstehen, ‚die Zeichen der Zeit‘ (Mt 16,4) zu deuten, so scheint es uns, daß wir inmitten sovieler Finsternisse nicht wenige Anzeichen wahrnehmen, die uns hoffen lassen für die Geschehnisse der Kirche und der Menschheit.“ Das Konzil seinerseits nimmt diesen Ausdruck viermal in seine endgültigen Dokumente auf¹⁹, wenn auch sein gedanklicher Inhalt noch viel öfter wiederkehrt. Dieser Ausdruck hatte als solcher schon eine bejahende und hoffnungsgeladene Bedeutung, aber seine hauptsächliche und eigentliche Bedeutung ließ sich nicht auf diese bloße Grundstimmung beschränken.

Die Tatsache, daß ein Papst behauptete, er erkenne in der konkreten Geschichte der eigenen Zeit positive Zeichen, „die wohl Hoffnung geben für das Geschick der Kirche und der Menschheit“, kann heute als banal oder instinktiv erscheinen. Von seiten Johannes' XXIII. aber war dieser Ausdruck wohlüberlegt verwendet worden, und er wollte damit eine in der katholischen Tradition seit der Restauration im 19. Jahrhundert bis zur gesamten ersten Hälfte unseres Jahrhunderts gewissermaßen vorherrschende Betrachtungsweise (nämlich die der „Unglückspropheten“) korrigieren. Seit der Französischen Revolution hatte sich das katholische Lehramt in einer ablehnenden Bewertung der neuzeitlichen Geschichte verhärtet.²⁰ Als „ideales“ Anfangsdatum kann man Papst Gregors XVI. Enzyklika *Mirari vos* (vom 15. August 1832) nennen, wenn diese auch ihre Wurzeln noch in der Apologetik des 17. Jahrhunderts hatte. Gregor XVI. verstand die Geschichte seiner Zeit unter dem Vorzeichen einer „Verschwörung der Böswilligen“, die keinerlei Nachsicht und Güte seitens der Kirche zuließ, sondern es ihr vielmehr zur Pflicht machte, die verschiedenen Irrtümer „mit Stockhieben zu unterdrücken“.

Dieses rundum ablehnende Urteil über die westliche Geschichte und Gesellschaft, vor allem über die demokratischen Gesellschaften, wurde nicht nur von Pius IX. wiederaufgenommen (es genüge hier, den „Syllabus“ zu erwähnen), sondern sozusagen feierlich kodifiziert in dem Vorwort, mit dem die dogmatische Konstitution des Ersten Vatikanischen Konzils eröffnet wird: Die moderne Geschichte nach dem Trienter Konzil wird beschrieben als die fortschreitende Verderbnis des Menschen, die hervorgerufen wurde von der protestantischen Ablehnung des Prinzips der Autorität.

Das ist der Hintergrund, auf dem die Tragweite der Schlüsselworte der lehramtlichen Äußerungen Johannes' XXIII. zu erschließen ist. Die Kategorie „Zeichen der Zeit“ gehört nämlich ganz in den Zusammenhang der Kategorien „pastorale Ausrichtung“ und „Aggiornamento“. Sie ist Ausdruck eben der Auffassung, die Johannes XXIII. von der christlichen Lehre und vom Lehramt hatte. Die Zeichen der Zeit ermöglichen es nämlich, die Jugendfrische des Evangeliums wiederzuentdecken, indem man in ihm dank dem Geist Gottes Deutungsmöglichkeiten wahrnimmt, welche die früheren Deutungsversuche nicht wahrgenommen hatten. Dies

ist, wohlgermerkt, die Bedeutung einer Auffassung von Tradition als „Epiklese“, also der Herabrufung des Geistes Gottes in die Geschichte herein (Edelby), womit unterstrichen wird, daß es jetzt die von den Menschen aktuell gelebte Geschichte ist, die von der Energie des Geistes Christi aufgeladen werden muß. Hierin liegt der geschichtlich-theologische Sinngehalt der Kategorie „Zeichen der Zeit“ beschlossen. Die Geschichte, und zwar nicht nur die der Vergangenheit, sondern vor allem die gegenwärtige mit den gelebten Erfahrungen der Menschen unserer Zeit, ist ein *locus theologicus*.²¹

Wie wir schon erklärt haben, handelt es sich bei dieser Behauptung nicht um die traditionelle Sicht, die als *locus theologicus* vor allem die erzählte Geschichte, die Dokumente der Vergangenheit betrachtete, aus denen Argumente für die katholische Wahrheit bezogen werden konnten. Tatsächlich ist es nicht einfach die dokumentierte Geschichte, aber ebensowenig einfach die erlebte Geschichte, welche die Erkennungszeichen für den Ort einer neuen Gegenwart des Geistes Christi entstehen läßt. Die Geschichte wird übrigens immer vermittelt durch eine bestimmte Kultur, durch ein kollektives Gedächtnis, und in den Gesellschaften, in denen es eine organisierte Vermittlung von Wissen gibt, von Reflexen des kritischen Bewußtseins von ebendieser Geschichte.

Menschliche Geschichte gibt es vor allem, wo es ein hellwachses, kritisch fundiertes Bewußtsein der Bedeutung der menschlichen Lebensbedingungen und der in der Gegenwart erlebten Ereignisse gibt, und dies nicht nur als Frucht der Möglichkeiten, die von den Menschen in der Vergangenheit grundgelegt sind, sondern auch als Zerstörung dieser Möglichkeiten und daher als Negation. In der Geschichte gibt es auch die Trümmer, das, was für immer verschwindet – wie das Blut Abels – und keine Zukunft oder Nachkommenschaft hat. Eine Sicht der Geschichte, die das Gedächtnis an ihre Leiden am Leben hält und die daher für eine zukünftige Versöhnung kämpft, ist genau die Art von Geschichte, die von den messianischen Erwartungen vermittelt wird.²²

Dies aber weist hin auf die Möglichkeit einer Integration der Geschichte und ihrer Erkennungszeichen in das theologische Bewußtsein, die weniger „extrinseztisch“ ist, als Melchior Cano selbst gedacht hat. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in der Pastorkonstitution *Gaudium et spes*, Nr. 44, ausdrücklich diesen nicht äußerlichen Charakter der menschlichen Geschichte anerkannt, wo es heißt: „... so ist sich die Kirche auch darüber im klaren, wieviel sie selbst der Geschichte und Entwicklung der Menschheit verdankt.“ Sodann ist hier die Rede von einem „*commercium augendum*“ (ebd.), von einem zu steigernden Austausch zwischen der Geschichte und der Kirche, vor allem mittels der Evangelisierung.²³

Diese Aussage setzt offensichtlich voraus, daß die christliche Heilsordnung eine Wirklichkeit innerhalb der Geschichte, also eine Wirklichkeit *in fieri*, sei. Die erkenntnisleitende Funktion der „Zeichen der Zeit“ wird also nicht verstanden, solange man einer „objektivistischen“ Auffassung der christlichen Offenbarung verhaftet bleibt, indem man verkennt, daß diese nicht nur ihren „Gründungs-moment“ hat, sondern auch immer „*in actu*“ ist.²⁴ Die „Zeichen der Zeit“ sind der

Heilsökonomie nicht bloß äußerlich, sondern sie sind zusammen mit der Epiklese des Geistes Christi, des Gekreuzigten und Auferstandenen, mit-konstitutiv für sie.

Im übrigen sind mit dem Ausdruck „Zeichen der Zeit“ an der einzigen neutestamentlichen Stelle, wo er vorkommt, Mt 16,3, die Zeichen für die messianische Zeit gemeint, nämlich die Worte und Taten Jesu von Nazaret. Christus verwirklicht die von den Propheten vorausgesehenen messianischen Zeiten, welche seine Gesprächspartner nicht zu erkennen vermögen. Die Parallelstelle Lk 12,56 hat nicht „Zeichen der Zeit“, sondern „*kairós*“, die qualifizierte Zeit, in der dem Menschen Gottes Gnade angeboten wird. Auch an dieser Stelle also hat dieser Ausdruck - ebenso wie bei Matthäus - eine christologische und zugleich eschatologische Bedeutung. In gewisser Weise ist Christus selbst das einzige Zeichen der Zeit. Ausgehend von hier und von der dem Heiligen Geist zu verdankenden Gegenwart Christi in der Kirche, aber auch in der ganzen Schöpfung, ist es möglich zu belegen, daß dieser *kairós*, dieser gnadenhaft geschenkte Augenblick, ebenso, wie er schon im Neuen Testament gegenwärtig war, die gesamte Geschichte durchläuft - bis zum letzten Advent und bis zur endgültigen Versöhnung aller Dinge.

Die grundlegende hermeneutische Frage muß dann so formuliert werden: Warum kommt in der Geschichte Jesu von Nazaret das Reich Gottes bei uns an, warum müssen wir in dieser Geschichte Jesu das Zeichen der Zeit, den *kairós*, erkennen? Man beachte wohl: Es handelt sich hier nicht um eine bloß gute Geschichte, nämlich die Geschichte der Wunder, sondern auch um eine schlechte Geschichte (Auschwitz und Hiroshima!), den Abstieg zu den Toten, wenigstens dann, wenn wir diesen als die Fortsetzung der Gottverlassenheit am Kreuz (H.U. von Balthasar) verstehen.

Die Antwort, die man aus der Gesamtsicht des Neuen Testamentes geben kann, lautet, daß Gott in Christus bei jedem Menschen und bei allem, was existiert, angekommen ist, dies alles mit sich versöhnend, gleichsam „es gegen Christus austauschend“, da ja Christus diese allumfassende Versöhnung, dieser allumfassende Austausch ist. In ihm kommt das Reich Gottes an, er selbst ist also das so sehr erwartete Zeichen der Zeit, weil in ihm Gott schon jeden Menschen erreicht und aufnimmt, zuförderst das, was verloren war, nämlich den Sünder.²⁵ Nichts illustriert das besser als der Text von 2 Kor 5,17-21. Hier ist das ganz Neue des Christus-Ereignisses gegründet in einem „Tausch“. Tatsächlich ist der, der die Sünde nicht kannte, zur Sünde gemacht worden, damit wir „in ihm“ Gerechtigkeit Gottes würden. In diesem Tausch, welcher der tiefste Wesenskern des Christus-Ereignisses ist, in dem jeder Sünder von Gott erreicht wird, sind wir also mit Gott versöhnt. In Christus nämlich ist jeder Mensch in Gott aufgenommen worden. Mit einer anderen paulinischen Formulierung können wir sagen, daß in Christus das endgültige Ja Gottes zum Menschen gesprochen ist. In der Hingabe Christi an die Menschen kommt das messianische Reich bei uns an, und deswegen ist er „das Zeichen der Zeit“: In ihm ist das Alte vergangen und das Neue geboren.

Was man zum Abschluß einer Hermeneutik der Zeichen der Zeit noch vermerken

muß, das ist die gläubige Überzeugung, daß in Christus die *ganze* Geschichte, auch die des Todes und der Sünde, eingeholt und erlöst ist. Nicht nur die Heilung des Kranken, nicht nur das Brot für die hungrige Menschenmenge, sondern auch Tod und Vernichtung sind im christologischen „Tausch“ Signale der Ankunft Gottes in der Geschichte. Sogar die Abwesenheit Gottes („Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“), worin die Todeserfahrung besteht, wird von den Glaubenden in Christus als Zeichen der messianischen Zeiten verstanden. Sein Tod wird tatsächlich zugleich als ein „Tod-für“ verstanden: Sein Leib wurde hingegeben für uns, ist gestorben für unsere Sünden usw.

Eine andere Annäherungsweise zum Kern des Problems wird uns noch angeboten von der - vor allem in Frankreich geführten - geschichtswissenschaftlichen Diskussion über die Beziehung zwischen *longue durée* und *événement*. In der sog. „*École des Annales*“ hat sich tatsächlich eine starke Tendenz behauptet, die bei der Interpretation der Geschichte alle Aufmerksamkeit auf die Faktoren von langer Dauer richtete, auf die (klimatischen, ökonomischen, mentalen usw.) Konstanten des menschlichen Lebens, während die Ereignisse, „die Dinge, die Lärm machen“, eher als Zeichen betrachtet wurden, die hinweisen auf die dauerhafte Wirklichkeit und die tragenden Strukturen. Gegen diese Tendenz wurde neuerdings wieder die Rolle des Ereignisses betont, eines Faktums oder einer Reihe von Fakten, die den Übergang von einer Struktur zu einer anderen bestimmen, die also erneuernd auf die Geschichte wirken.²⁶

Wenn wir die Begriffe dieser Diskussion extrapolieren, können wir sagen, daß ein Ereignis insoweit eine neue Wirklichkeit in die Geschichte einführt, als es imstande ist, jene Strukturen der menschlichen Beziehungen zu verändern, die das bisherige Gleichgewicht stabilisiert haben. Es ist z.B. unbestreitbar, daß die lutherische Reformation mit all den Faktoren, die konstitutiv für sie waren - von der Predigt Luthers bis zu den Flugschriften, die seine Gedanken verbreiteten und die erste große Bewegung einer öffentlichen Meinung in der neuzeitlichen Geschichte schufen, von der Beteiligung einiger sozialer Klassen an diesem Geschehen bis zum Auftreten eines „neuen“ kirchlichen Subjektes wie der Laienschaft -, ein Ereignis gewesen ist, das imstande war, *auf lange Dauer* das religiöse Leben der europäischen Völker zu verändern. Es ist auch wahrscheinlich - um ein zeitgenössisches Beispiel anzuführen -, daß das Zweite Vatikanische Konzil ein Ereignis war, das imstande ist, die Mentalität und das Verhalten aller Christen und nicht nur der Katholiken unserer Zeit dauerhaft zu verändern.²⁷

Im Licht dieser Überlegungen können wir eine weitere Bestimmung der Zeichen der Zeit versuchen. Ein Geschehen kann dann zu einem „Zeichen der Zeit“ werden, wenn es dank einer allgemeinen Bewußtwerdung imstande ist, die Gewichtung der Beziehungen unter den Menschen in einer bestimmten Epoche in messianischer Richtung zu verlagern. Damit dies geschehen kann, ist die allgemeine Bewußtwerdung von bestimmender Bedeutung. Eine eventuelle unterseeische Eruption, die das klimatische Gleichgewicht auf dem Planeten Erde erschüttert, ist noch kein Zeichen der Zeit. Das allgemeine Bewußtwerden der durch die immer schlimmeren Auswirkungen der Kultur des *homo faber* verur-

sachten Naturzerstörung aber, ein allgemeines Bewußtwerden, das dazu beiträgt, ein neues Empfinden der Verantwortung für die künftigen Generationen zu schaffen, das ist ein Zeichen der Zeit. In diesem Bewußtwerden und nicht in der Naturzerstörung als solcher kündigt sich eine Zukunft an mit weniger Toten, mit einem weniger gewalttätigen und nüchterneren Lebensstil, weswegen wir dieses Bewußtwerden als ein Zeichen dafür ansehen, daß die Schöpfung ihre Befreiung erwartet.

Zum Abschluß möge es genügen, noch ein Beispiel anzufügen. Die Armut, in der unermeßliche Menschenmassen leben müssen, ist als solche noch kein Zeichen der Zeit. Sie ist es auch dann noch nicht, wenn sie eine Bewegung der Solidarität entstehen läßt. Die Kirchengeschichte ist voll von Zeugnissen der Liebe zu den Armen, aber vielleicht außer in der Urform der franziskanischen Bewegung hat dies kein wirkliches Umdenken im Sinn des Evangeliums bedeutet. Allein wenn einige Menschen beginnen, die Armut in das messianische Licht zu rücken und eine neue Gewichtung in Evangelium und Kirche entdecken, durch die das Mysterium der Armut - in den Armen und in Christus, der sich zu einem Armen gemacht hat - zur Achse der Geschichte wird, durch die das Evangelium zur guten Nachricht für die Armen und die Kirche zur Kirche der Armen wird, dann erst beginnen die Menschen, darin ein Zeichen der Zeit zu erkennen.²⁸

Epilog gegen die *dicta probantia*

Wenn das Konzil endlich einmal nicht mehr eine bloße Reihe von Texten zum Beweis der je eigenen theologischen und praktischen Entscheidungen sein wird; wenn wir die Phase überwunden haben werden, in der das Konzil als eine Sammlung von *dicta probantia* verwendet wird, so daß wir statt dessen mittels einer genauen Kenntnis des gesamten Konzilsereignisses seinen Geist erkennen, dann werden wir ihm ein wenig Milch abgewinnen können. Die Milch ist nach dem Bild des mittelalterlichen Autors, den wir zu Beginn unseres Beitrags zitiert haben, das Gegenteil des Blutes einer gewaltsamen Deutung und läßt eher an die Milde und Bescheidenheit dessen denken, der keinen Widerstand leistet gegen den Geist Gottes, der in uns betet und der die Geschichte für das Evangelium des Gekreuzigten öffnet.

¹ Libelli de Lite, in: MGH, Scriptorum 9, Hannover 1891, 256.

² Vgl. D. Menozzi, L'anticoncilio (1966-1984), in: Il Vaticano II e la Chiesa, Brescia 1985, 433-464.

³ Der Erste, der dies gegen Ende der ersten Konzilsperiode so formuliert hat, scheint P. Rouquette zu sein, der in der Januar-Nummer von Études (S. 104) schrieb: „Die Ära der Gegenreformation geht zu Ende.“

⁴ So Kardinal Ratzinger in: Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1985, 31-33. Dies aber kann nicht bedeuten, daß es keinen echten Geist des Konzilsereignisses gebe, in dessen Licht seine Entscheidungen zu interpretieren sind. Und dann stellt sich das Problem unvermindert von neuem und wird genau zum Problem des rechten Verständnisses des Geistes des Konzils.

⁵ W. Kasper, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, 290-299. Die Forderung ist berechtigt, wenn sie nur nicht dazu führt, dem Ereignis selbst seine Originalität zu nehmen; vgl. die Beobachtungen von P. Hünermann, *Il concilio Vaticano II come evento*, in: M.T. Fattori/A. Melloni (Hg.), *L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del Vaticano II*, Bologna 1997, besonders 67-70.

⁶ Vgl. *CONCILIUM* 22 (1986) 6 (Themenheft zu „Synode 1985 - eine Auswertung“).

⁷ Vor allem durch die Arbeit der Gruppe von Historikern, die mit G. Alberigo in diesen Jahren eine „Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils“ (deutsche Ausgabe: Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz / Peeters, Leuven, 1997 ff.) auf den Weg gebracht haben.

⁸ In diesem Abschnitt werden Aussagen historisch-theologischer Ordnung wiedergegeben, die sich dokumentiert finden bei G. Alberigo, *L'amore alla chiesa: dalla riforma all'aggiornamento*, in: A. Alberigo/G. Alberigo, „Con tutte le tue forze“. I nodi della fede cristiana oggi. Omaggio a Giuseppe Dossetti, Genua 1993, 169-194; ders., *Réforme ou „aggiornamento“ de l'église?*, in: *Communione et réunion. Mélanges Jean-Marie Roger Tillard*, Leuven 1995, 323-332; G. Ruggieri, *Appunti per una teologia in Papa Roncalli*, in: G. Alberigo (Hg.), *Papa Giovanni*, Bari 1987, 245-271; ders., *La discussione sullo schema Constitutionis dogmaticae de fontibus revelationis durante la I sessione del concilio Vaticano II*, in: E. Fouilloux (Hg.), *Vaticano II commence ... Approches francophones*, Leuven 1993, 291-328; ders., *La lotta per la pastoraltà della dottrina: la recezione della Gaudet Mater Ecclesia nel primo periodo del concilio Vaticano II*, in: W. Weiß (Hg.), *Zeugnis und Dialog. Die katholische Kirche in der neuzeitlichen Welt und das II. Vatikanische Konzil. Klaus Wittstadt zum 60. Geburtstag*, Würzburg 1996, 118-137.

⁹ Vgl. G. Alberigo, *Die Rezeption der großen christlichen Überlieferung durch das Zweite Vatikanische Konzil*, in: W. Löser/K. Lehmann/M. Lutz-Bachmann (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 303-320; A. Dulles, *Das II. Vatikanum und die Wiedergewinnung der Tradition*, in: E. Klinger/K. Wittstadt (Hg.), *Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner*, Freiburg i.B./Basel/Wien 1985, 546-562.

¹⁰ Vgl. G. Ruggieri, *Der erste Konflikt in Lehrfragen*, in: G. Alberigo (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Bd. 2, Mainz/Leuven (erscheint im Oktober).

¹¹ G. Ruggieri, *Appunti per una teologia*, aaO. 256.

¹² Wir beziehen uns hier auf die scholastische Schulbuchtheologie und nicht auf die Gedanken von Melchior Cano als solchen. Über ihn vgl. die neue Forschungsarbeit von B. Körner, *Cano. De locis theologicis. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Graz 1994.

¹³ G. Alberigo, *L'amore alla chiesa*, aaO. 193.

¹⁴ Vgl. K. Rahner, *Theologische Grundinterpretationen des II. Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Schriften zur Theologie XIV*, Einsiedeln/Zürich/Köln 1980, 287-302, hier: 297. Nützlich sind auch die Weiterentwicklungen der Interpretation Rahners in: J.B. Metz, *Im Aufbruch einer kulturell polyzentrischen Weltkirche*, in: F.-X. Kaufmann/J.B. Metz (Hg.), *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg i.Br./Basel/Wien, 93-123; ders., *Das Konzil - „der Anfang eines Anfangs“*, in: K. Richter (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 11-24. Es muß aber auch noch an eine andere wichtige historisch-theologische Periodisierung erinnert werden, nämlich jene, wonach es in der Geschichte der Kirche nicht nur die Zäsur in der Urkirche gibt, sondern auch jene der beginnenden konstantinischen Ära, weswegen das Zweite Vatikanische Konzil einer dritten Zäsur gleichkäme. Dies ist die Deutung, die M.-D. Chenu schon während der Vorbereitungsphase gab: M.-D. Chenu, *La fin de l'ère constantinienne*, in: *Un concil pour notre temps. Journées d'études des „Informations catholiques internationales“*, Paris 1961, 59-87.

¹⁵ Die Formulierung „der abwesende Dritte“ soll hier an eine Überlegung von M. de Certeau erinnern: Vgl. J. Moingt, *Une théologie de l'exil*, in: C. Geffré (Hg.), *Michel de Certeau ou la*

difference chrétienne. Actes du colloque „Michel de Certeau et le christianisme“, Paris 1991, 129-156.

¹⁶ Vgl. den Kommentar von J. Ratzinger, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Bd. 2, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1967, 518 ff; A. Franzini, Tradizione e scrittura. Il contributo del concilio Vaticano II, Rom 1977; zur nachkonziliaren Diskussion s. die neue Arbeit von A. Buckenmaier, „Schrift und Tradition“ seit dem Vatikanum II. Vorgeschichte und Rezeption, Paderborn 1996; allgemeine Überlegungen finden sich in D. Wiederkehr (Hg.), Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozeß der Kirche, Freiburg i.Br./Basel/Wien 1991.

¹⁷ Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III/3, 307.

¹⁸ Nach der ersten Reihe von Studien unmittelbar nach dem Konzil gab es ein Abklingen des Interesses. Vorherrschend ist überdies – auch in den neueren Studien – eine soziologische Reduktion der Kategorie.

¹⁹ *Gaudium et spes*, 4; *Presbyterorum ordinis*, 9; *Apostolicam actuositatem*, 14; *Unitatis redintegratio*, 4.

²⁰ Vgl. G. Alberigo, Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo (1830-1980), in: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 487-521.

²¹ Ich habe versucht, im Blick auf dieses Thema einige Reflexionen zu entwickeln: La storia come luogo teologico, in: *Laurentianum* 35 (1994) 319-337. Hier werde ich diese Reflexionen wiederaufnehmen und sie zum Teil weiterentwickeln.

²² In diesem Sinn sind die Gedanken von W. Benjamin immer noch aktuell, vor allem, wie sie sich niedergeschlagen haben in: Theologisch-politisches Fragment, in: *Gesammelte Schriften* II.1, 203-204; II.3, 956-949; und in: Über den Begriff der Geschichte, aaO. I.2, 691-704; I.3, 1223-1266; eine besonders eindringliche theologische Wiederaufnahme dieser Gedanken findet sich bei J.B. Metz, Hoffnung als Näherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemäße Thesen zur Apokalyptik, in: ders., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ⁵1992, 149-158.

²³ Zu einem umfassenden Ausblick auf die Betrachtung der Geschichte im Zweiten Vatikanischen Konzil beachte man noch: G. Alberigo, Cristianesimo e storia nel Vaticano II, in: *Cristianesimo nella storia* 5 (1994/3) 577-592. Es ist aber bezeichnend, daß dieser Autor behauptet, daß „die entscheidendsten Aussagen jene zu sein scheinen, die in den Konstitutionen über die Liturgie, über die Kirche und über das Wort Gottes enthalten sind, insofern sie die Relevanz der geschichtlichen Verfaßtheit des Christentums *in actu* (Hervorhebung von mir!), also in konkreter Realisierung zeigen“ (591). Mehr als darauf, wo es im Konzil eine ausdrückliche Behandlung der Geschichte gegeben hat, müssen wir also unsere Aufmerksamkeit darauf richten, wo es ein implizites und in anderen Konzilsaussagen wirksames Geschichtsbewußtsein gibt.

²⁴ Vgl. Y.M.-J. Congar, *La tradizione e le tradizioni. I. Saggio storico*, Rom 1961, 220-247.

²⁵ Zu einer Christologie des „Tausches“ vgl. 1. aus bibeltheologischer Sicht: M.D. Hooker, Interchanges in Christ, in: *Journal of Theological Studies* NS 22 (1971) 349-361; Philippians 2. 6-11, in: E.E. Ellis/E. Gräßer (Hg.), *Jesus und Paulus*. (Festschrift W.G. Kümmel), Göttingen 1975, 151-164; die paulinischen Texte betreffs „Tausch“ sind analysiert worden von St.E. Porter, *Katalláso in Ancient Greek Literature with Reference to the Pauline Writings*, Cordoba 1994. 2. aus systematisch-theologischer Sicht: E. Przywara, *Commercium*, in: *Logos*, Düsseldorf 1964, 119-165.

²⁶ Als Vertreter der Extrempositionen in dieser Diskussion können genannt werden einerseits Fernand Braudel, für den die Geschichte eine angewandte Sozialwissenschaft war, welche die zeitüberdauernden Strukturen und Modelle analysiert, welche die leicht gekräuselte Oberfläche der von Menschen bewirkten Ereignisse stützen, und auf der äußersten anderen Seite Pierre Nora, welcher das Ereignis vorzieht, dieses verstanden als die Wirkung, die das

Wissen um ein mehr oder weniger wichtiges Geschehen bei gesellschaftlichen Gruppen auslöst - bis zu einem solchen Grade, daß es sie veranlaßt, ihr Verhalten zu ändern. Es ist klar, daß nach dieser extremen Annahme ein Ereignis nur möglich ist, soweit es bewußt wahrgenommen wird, und daß es zu unserer Zeit nur dann auftritt, wenn es einem Ereignis möglich wird, sich durch Kommunikationsmittel bemerkbar zu machen. Vgl. L'événement. Actes du Colloque organisé à Aix-en-Provence par le Centre Méridionale d'Histoire Sociale, le 16, 17 et 18 septembre 1983, Aix-en-Provence 1986; P. Burke, The French Historical Revolution: The „Annales“ School 1929-1989, Stanford 1990.

²⁷ Vgl. E. Fouilloux, La categoria di evento nella storiografia francese recente, in: M.T. Fattori/A. Melloni (Hg.), L'evento e le decisioni. Studi sulle dinamiche del concilio Vaticano II, Bologna 1997, 51-62; J.A. Komonchak, Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento, aa0. 417-439.

²⁸ Vgl. die Konzilsrede, die Kardinal Lercaro am 6. Dezember 1962 gehalten hat, in: G. Lercaro, La forza dello Spirito, Bologna 1984, 113-122; außerdem seine anderen Konzilsreden zum Thema Armut, aa0. 123-170.

Aus dem Italienischen übers. von Dr. Ansgar Ahlbrecht