

Das II. Vaticanum und die Theologie

Andrés Torres Queiruga

Die Theologie des Konzils, die Theologie auf dem Konzil, die Theologie seit dem Konzil ... All diese Aspekte sind möglich. Der erste ist aber zweifellos der dominierende: als Geschichte des Ganzen und jedes einzelnen Dokuments; als Geschichte des Erfolgs, des Scheiterns oder des „Gleichstands“ zwischen verschiedenen Strömungen; als Geschichte des schon Erreichten und dessen, was noch zu tun bleibt. Das sind notwendige Arbeiten, die reiche Früchte getragen haben. Dennoch ist inzwischen, nach fast einem halben Jahrhundert, – und die vorliegende Ausgabe dieser Zeitschrift beweist das – das Bedürfnis entstanden, sie zu vervollständigen und in eine weiter gefasste historische Sichtweise einzuordnen, die eine Beurteilung der epochalen Bedeutung des Konzils möglich macht. So erklärt sich auch der offene und dehnbare Titel dieses Beitrags.

Die Geste und der Text

In der Tat möchte der Titel das Konzil in die breite Bewegung einordnen, die seit dem Beginn der Moderne die Fundamente der Kultur und der Religion „erschütterte“ hat (P. Tillich). Das Konzil war weniger eine Summe konkreter Lehren als vielmehr ein Ereignis, das sich auf das ganze Sein der gläubigen Gemeinschaft ausgewirkt und die Weltkultur nachhaltig beeinflusst hat. Die Größe der Geste des Konzils übertrifft bei weitem den Buchstaben seiner Texte, die nur in Verbindung mit dieser Geste und der ihr zugrunde liegenden umfassenden Intention wirklich die Bedeutung erlangen, von der sie beseelt sind. H. Küng hat dies genau erkannt und das II. Vaticanum als den Scheideweg in dem von Reformation und Moderne herbeigeführten Paradigmenwechsel bezeichnet.¹ Und G. Alberigo hat mehrfach unterstrichen, dass dem Ereignischarakter des Konzils „selbst vor seinen eigenen Entscheidungen“ ein „qualitativer Vorrang“ gebührt.² Die Geschichte in Siebenmeilenstiefeln zu durchheilen, ist immer tollkühn und verleitet zu Vereinfachungen und Verallgemeinerungen. Hier jedoch geht es allein darum, die großen Linien deutlich zu machen, die seit dem Auseinanderbrechen der mittelalterlichen Synthese die Situation des Konzils bedingen und seine Zielsetzung bestimmen. Denn darum ging es im Grunde. Die große Synthese des Mittelalters, Erbin der gesamten prämodernen Vergangenheit, zerfiel mit dem Beginn einer neuen historischen Zeit. Der Einbruch der Moderne (den K. Jaspers

in Parallele zur Hominisation, also dem Übergang zum Neolithikum oder zur Achsenzeit, als den letzten der großen historischen Brüche bezeichnet)³, hatte das Christentum vor die Alternative gestellt, sich entweder radikal zu verändern oder gelähmt in einer toten Vergangenheit zu verharren. Die Aufgabe war so gewaltig, dass die Kirchen sie nur gegen heftigen Widerstand und immer mit Verspätung in Angriff nahmen.

Die Reformation löste nach und mit dem Humanismus die erste große Erschütterung aus: Man müsse zur Schrift zurückkehren, deren Impuls unter dem Gewicht der sich verfestigenden Institution und der Traditionen begraben zu werden drohte. Das war ihr großer Beitrag. Doch sie erwies sich als unzureichend, denn sie setzte den Untergang der mittelalterlichen Systematisierung voraus, ohne mehr als nur eine Ahnung vom Morgengrauen der Moderne und ihrer Veränderungen zu haben. Die biblische Erfahrung und die neue humanistische Sensibilität brachten die traditionellen Formalismen ins Wanken, doch ihre Konzepte waren nicht imstande, die Denkweisen des antiken Weltbildes aufzubrechen. Erst sehr viel später sollte R. Bultmann in der ausdrucksstarken symbolischen Formel von der „Entmythologisierung“ das Gefühl des Unbehagens zusammenfassen, das die Bibelkritik immer deutlicher an den Tag legte. Die von Jaspers angeprangerte Monotonie oder die von der Politischen Theologie kritisierte Tendenz der Privatisierung sollten die Wahrheit und die Kraft eines Apells nicht verhüllen, der weit über das eigentliche Bultmannsche „System“ hinausging. Seine zentrale Aussage ist insofern unstrittig, als er fordert, das christliche *Imaginäre* von Grund auf zu überdenken, denn es ist nach wie vor wahr, dass „man [...] nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben“⁴ kann.

Tatsächlich ging die Moderne einen Schritt weiter, der mit der neuen Wissenschaft, der neuen historisch-kritischen Methode, der neuen Soziologie und der neuen Philosophie notwendig geworden war. Der enorme Druck des kulturellen Wandels hat die Entwicklung der Theologie zweifellos entscheidend beeinflusst, die zwischen neuen Entdeckungen und Widerstreben, zwischen Fortschritt und Rückschritt erstarrt war, „immer etwas hinter ihrer Zeit her“, „immer etwas überholt und altmodisch“⁵. Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung, Liberalismus, Neo-Orthodoxie, Säkularisation usw. im Protestantismus; barocke Scholastik, Neothomismus, Modernismus, biblische, patristische und liturgische Bewegungen, *nouvelle théologie* usw. auf katholischer Seite – das sind die Schwingungen einer immer angestrebten und nie erreichten Begegnung des Ganzen, eines immer erneuerten und nicht selten zurückgedrängten Bemühens.

Die große Bedeutung des II. Vaticanums bestand gerade darin, dass die Situation zum ersten Mal offiziell anerkannt und die Notwendigkeit eines *aggiornamento* verkündet wurde, was zugleich auch eine Rechtfertigung aller Versuche bedeutete, dieses zu erreichen. Das ist die große Geste dieses Konzils, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.

Die Herausforderung der Geste: Gott und die Autonomie des Geschaffenen

Das II.
Vaticanium
und die
Theologie

Und das ist zugleich auch seine entscheidendste Bedeutung. Hier muss die Suche ansetzen. Darin liegt eine hermeneutische Herausforderung, die meines Erachtens im Wesentlichen aus zwei Aspekten besteht: a) die globale Wirkung des Konzilsereignisses abzuwägen und b) den lebendigen Kern und die Strahlkraft seiner Botschaft ausfindig zu machen.

Die erste Aufgabe erfordert eine angemessene Dialektik, die zwischen dem globalen Impuls und den konkreten Lösungen unterscheidet. Letztere können nicht in einigen Jahren das bewältigen, was eigentlich die Aufgabe von Jahrhunderten hätte sein sollen. Das Konzil hat nicht so sehr fertige Antworten gegeben, sondern eher einen Damm gebrochen, der die andrängenden Wassermassen einer schon lange ausstehenden Erneuerung aufgehalten hatte. Es war nicht möglich, jeder Sache ihren exakten Platz zuzuweisen, und so stellte sich unweigerlich ein gewisses Gefühl des Ungeordneten und Unvollendeten ein. Es erstaunt nicht, dass bei der Bilanz, die nach fünf Jahren von dieser Zeitschrift gezogen wurde, Paul Brand bereits erklärte, dass „die Mauern des kirchlichen Jericho trotz der theologischen Trompeten nicht eingestürzt sind“; und Kardinal Suenens selbst stellte fest, dass „wir danach sensibler für alles waren, was das II. Vaticanum thematisiert, aber nicht vollständig gelöst hatte“. Viele gingen in einer Reaktion aus Angst und Orientierungslosigkeit deutlich weiter und zogen die alte Sicherheit der „Fleischtöpfe Ägyptens“ dem Abenteuer eines neuen Exodus vor. Und unglücklicherweise hat diese Reaktion schließlich sogar die jüngere Kirchenpolitik geprägt.

Die Option von CONCILIIUM war und ist eine andere. Es genügt ein Minimum an Geschichtsverständnis, um zu begreifen, dass es kein Zurück gibt. Die tief greifende Veränderung und der enorme Fortschritt, den das Konzil bewirkt hat, sind unverkennbar. Auch wenn wir unzufrieden sind, weil vieles noch getan werden muss, sollten wir doch nicht ungerecht sein, denn vieles ist schon erreicht worden. Ein neues Klima: Würde ein Gläubiger aus den fünfziger Jahren in die heutige Zeit versetzt, hätte er in vielerlei Hinsicht den Eindruck, in

Der Autor

Andrés Torres Queiruga, geb. 1940 in Aguiño-Ribeira, Spanien. Promotion in Philosophie und Theologie. Lehrte Fundamentaltheologie am Instituto Teológico Compostelano (1968–1987) und ist derzeit Professor für Religionsphilosophie an der Universität von Santiago; Gründungsmitglied der SECR: Sociedad Española de Ciencias de las Religiones (Spanische Gesellschaft der Wissenschaften und der Religionen). Veröffentlichungen u.a.: *Die Offenbarung Gottes in der Verwirklichung des Menschen* (Frankfurt am Main 1996); *La constitución moderna de la razón religiosa* (Estella 1992); *Recuperar la creación. Por una religión humanizadora* (Santander 2001); *El problema de Dios en la Modernidad* (Estella 1998); *Fin del cristianismo premoderno* (Santander 2000); *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y la cultura* (Madrid 2003); *Esperanza a pesar del mal* (Santander 2005). Für CONCILIIUM schrieb er zuletzt über „Die Klage und das Massensterben“ in Heft 3/1993. Adresse: Facultad de Filosofía. Campus Sur, 1784 Santiago de Compostela, Spanien. E-Mail: atorres@usc.es.

einer anderen Kirche zu sein. Eine neue innere Freiheit: Wir wollen trotz aller institutionellen Widerstände ehrlich sein: Wie viele Priester haben auch nur den geringsten Skrupel, wenn sie die rituellen Leitlinien des letzten Dokuments über die Eucharistie nicht Wort für Wort befolgen? Oder mehr noch: Welcher Theologe würde heute angesichts einer römischen Verurteilung seiner Schriften nicht zwischen den juristischen Unannehmlichkeiten und der Legitimation seines inneren Gewissens unterscheiden? Eine neue theologische Kreativität: Man vergleiche nur eine Christologie der Gegenwart mit der der vorkonziliaren Lehrbücher. Hier schließt sich der zweite Aspekt an: Es geht darum, das zentrale Anliegen so greifbar zu machen, dass sich die grundlegende Intention des Konzils einordnen lässt. Das ist nicht leicht, doch je näher man diesem Ziel kommt, desto eher ist es möglich, die richtigen Wege zu eröffnen, um das weiter voranzubringen, was mit dem Konzil begonnen worden ist. In diesem Sinne könnte, wie mir scheint, ein Text aus *Gaudium et spes* dem Gesuchten nahe kommen, denn er weist genau auf das hin, was meines Erachtens der entscheidende Impuls der Moderne ist: die Autonomie der Welt. Ich zitiere den ebenso bestätigenden wie mahnenden Abschnitt hier auszugsweise:

„Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, dass die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muss, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern. Das ist nicht nur eine Forderung der Menschen unserer Zeit, sondern entspricht auch dem Willen des Schöpfers. Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muss. [...]

Wird aber mit den Worten ‚Autonomie der zeitlichen Dinge‘ gemeint, dass die geschaffenen Dinge nicht von Gott abhängen und der Mensch sie ohne Bezug auf den Schöpfer gebrauchen könne, so spürt jeder, der Gott anerkennt, wie falsch eine solche Auffassung ist. Denn das Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts. Zudem haben alle Glaubenden, gleich, welcher Religion sie zugehören, die Stimme und Bekundung Gottes immer durch die Sprache der Geschöpfe vernommen. Überdies wird das Geschöpf selbst durch das Vergessen Gottes unverständlich.“ (GS 36)

Einige Bemerkungen: Das Zitat gehört zu einer Konstitution, die von der Vorbereitungscommission nicht einmal vorgesehen war, sondern aus der Konzilsdynamik selbst und der veränderten historischen Situation hervorgegangen ist.⁶ Es postuliert eine klare und entschiedene Anerkennung dieser Autonomie, die „durchaus berechtigt“ ist. Es erstreckt sich auf alle Ebenen der Realität: „die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften“. Und schließlich formuliert es ein notwendiges hermeneutisches Kriterium, indem es zum Respekt vor „den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode“ auffordert.

Alles in allem erfolgt damit eine sehr wichtige Klarstellung. Das Konzil ruft dazu auf, eine Instanz – die Autonomie – anzuerkennen, die eine unumkehrbare

Errungenschaft des menschlichen Geistes ist und die Grundlage der modernen Umwandlung bildet, ohne sie jedoch deshalb mit all ihren Konsequenzen zu billigen. Es ruft dazu auf, die Autonomie in den Punkten anzuerkennen, die eine gemeinsame Entdeckung und einen unstrittigen Fortschritt darstellen; und auf dieser Grundlage im kritischen Dialog mit den verschiedenen Lösungsvorschlägen der Moderne eine aktuelle Theologie zu erarbeiten (die „Postmoderne“ stellt in diesem Zusammenhang nur ein Kapitel innerhalb der Moderne und nicht die Überwindung derselben dar)⁷. Das heißt, dass man gegenüber vielen Vorschlägen der modernen Kultur sehr kritisch sein muss (ebenso kritisch wie diese gegenüber den Vorschlägen der Kirchen); dass aber die Lösungen andererseits auch nicht rückwärts gewandt sein dürfen, sondern auf der Moderne aufbauen müssen.⁸ Eine Falle, in die die theologische Diskussion fatalerweise allzu häufig hineingeraten ist, besteht darin, die Moderne als Ganzes mit ihren Mängeln, Übertreibungen und sogar Perversionen zu betrachten und damit die Aktualisierungsbestrebungen als solche in Misskredit zu bringen. Auf diese Weise können Fragen, die die grundlegende Beziehung zwischen Offenbarung und Kultur betreffen, ins Zwielflicht geraten und zu einfachen häuslichen Streitigkeiten oder überholten konfessionellen Kontroversen verkommen.

Im Grunde ist es genau das, was das Konzil zum Ausdruck bringt. Es erkennt die Berechtigung der Autonomie, die „eine Forderung der Menschen unserer Zeit“ ist, uneingeschränkt an und bemüht sich aus religiöser Sicht um ihre dialektische Einordnung in den Plan des Schöpfers. Doch dies auszusprechen war einfacher, als es durchzuführen. Historisch gesehen war die erste Lösung der Deismus: Die Neuartigkeit der Autonomie setzte sich mit solcher Macht durch, dass Gott in einen weit entfernten und abstrakten Himmel abgeschoben wurde, was das lebendige religiöse Bewusstsein natürlich nicht akzeptieren konnte. Dennoch war die Rückkehr zum „traditionellen Gott“ nicht länger eine Alternative, denn dieser war mit der nunmehr legitimen Autonomie der Welt nicht zu vereinbaren. Die eigentliche Herausforderung bestand - und besteht noch immer⁹ - darin, zu zeigen, dass diese Unvereinbarkeit aus dem falschen Bild eines „mythischen“ und interventionistischen Gottes resultierte. Man musste beweisen, dass das berühmte *etsi Deus non daretur* in Wirklichkeit nur bedeutet: *etsi ille deus non daretur*, „auch wenn jener Gott nicht existierte“.

Hier wird die große Aufgabe sichtbar, die das Konzil der Gegenwartstheologie gestellt hat: eine neue Vorstellung von Gott, die nicht nur die rechtmäßige Autonomie des Geschaffenen respektiert, sondern deutlich macht, dass diese „auch dem Willen des Schöpfers“ entspricht. Auf diese Weise bleiben die beiden Eckpunkte für das religiöse Bewusstsein gesichert: a) dass die menschliche Person in einer Welt lebt, in der „alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Gutheit sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen“ haben, und b) dass Gott auch weiterhin das *unum necessarium* ist.

Es ist nicht übertrieben zu sagen, dass diese Forderung alle Bemühungen der modernen Theologie in ihrem tiefsten Inneren prägt und dass sogar die Erneue-

rungsbestrebungen, die ihren Weg bestimmt haben, in diesem Licht interpretiert werden können. Das wird an den beiden großen Bewegungen deutlich, die die christliche Theologie der Moderne am heftigsten erschüttert haben: dem protestantischen Liberalismus und dem katholischen Modernismus. Es fehlte ihnen noch an Ausgewogenheit, doch sie brachten beide die entscheidende Sehnsucht zum Ausdruck: nach einem Gott, der von innen her menschlicher macht und nicht von außen hereinbricht; nach einer Offenbarung, die die Vernunft nicht außer Kraft setzt, sondern auf ihre letzten Wurzeln zurückführt; nach einem göttlichen Wirken, das die Freiheit und das Handeln der Menschen nicht überflüssig macht, sondern unterstützt und stärkt.

Vielleicht waren deshalb die katholische Verdammung des Modernismus und die Reaktion der protestantischen Neo-Orthodoxie gegen den Liberalismus die beiden größten Unglücksfälle in der Theologie des 20. Jahrhunderts. Gewiss, es gab Übertreibungen, die der Korrektur und des Ausgleichs bedurften. Doch die Kritik wurde - und wird auch heute noch allzu oft - auf der Grundlage des alten Bildes von einem übernaturalistischen und interventionistischen Gott geäußert. Nur so ist es zu erklären, dass die Enzyklika *Pascendi dominici gregis* den Modernismus ohne Wenn und Aber als naturalistischen Reduktionismus disqualifiziert und dass Karl Barth den Vorwurf erhebt, auf diese Weise spreche man nur vom Menschen und nicht von Gott. Mit Recht warnte derselbe Barth dagegen aus der Sicht des Historikers vor einer „heute in Theologiekreisen weitverbreiteten Stimmung“, die glaubte, dass Gott seine Hand nicht über das 19. Jahrhundert gehalten habe, und die demzufolge irrtümlicherweise annahm, dass es seinen Vertretern in Wirklichkeit „letztlich und entscheidend um etwas Anderes gegangen sei, als eben um Erkenntnis und Bekenntnis der christlichen Offenbarung“!¹⁰

Letztlich geht es darum, das Verhältnis zwischen Immanenz und Transzendenz neu zu denken. Und dabei ist es von entscheidender Bedeutung, auf geeignete Weise zwischen beiden zu vermitteln und sich dabei die Beiträge zunutze zu machen, die bereits geleistet worden sind: vom evangelischen Vorschlag Schleiermachers bis hin zur katholischen Immanenzphilosophie oder der philosophischen Kritik der Onto-Theologie. Das Konzil verweist auf die Vorstellung der Schöpfung: Es spricht vom „Bezug auf den Schöpfer“ und versichert, dass „das Geschöpf [...] ohne den Schöpfer ins Nichts“ sinke. Und ich glaube, dass die Vorstellung von der Schöpfung aus Liebe heute vielleicht tatsächlich die wirkungsvollste Vermittlung darstellt.¹¹ Von Schöpfung zu sprechen heißt, den denkbar größten Unterschied aufrechtzuerhalten; doch sie unter dem Aspekt der Liebe zu betrachten heißt zugleich, die größtmögliche Identität zu gewährleisten (größer als die der Mutter mit ihrem Kind, vgl. Jes 49,15). Indem er die Welt gründet und erhält, stiftet Gott ihre Autonomie, ohne sie zu stören; er ist lebendige Gegenwart und hat es nicht nötig, mit uneingeschränkter und absoluter Initiative in einen Raum „einzutreten“, der bereits von seiner aktiven Gegenwart erfüllt ist.

Ob diese Diagnose nun genau zutrifft oder nicht - sicher ist, dass das II. Vaticanum sich in diese Richtung bewegt. Sie ist das, was seine Neuartigkeit insgesamt

ausmacht, und sie bestimmt die Richtung seiner Theologie in den konkreten Fragen. Die letzte Stimmigkeit konnte, wie schon gesagt, nicht immer erreicht werden. Die große Herausforderung für die Theologie der Gegenwart besteht daher darin, dem Ruf des Konzils Folge zu leisten, einzuschätzen, inwieweit seine Anregungen bereits verwirklicht worden sind, und sich auf eine größere Ausgewogenheit zuzubewegen.

Die Aufgaben der Gegenwartstheologie

Das zentrale Kriterium der Autonomie stellt ohne Zweifel die beste Möglichkeit dar, das komplexe Feld der theologischen Problematik zu ordnen. Das Gleichgewicht zwischen dem Respekt vor der Autonomie der je spezifischen Wirklichkeitsbereiche und ihrer wesentlichen Bezogenheit auf den Schöpfer umreißt das Programm in groben Zügen und macht es möglich, den Beitrag des Konzils einzuschätzen. Ich werde drei wesentliche Bereiche vorstellen. Abgesehen davon, dass jede Auswahl in der einen oder anderen Weise die Eigeninteressen ihres Autors widerspiegelt¹², muss die Auflistung sich auf das Grundlegende beschränken und viele Nuancen und Fragen außer Acht lassen.

1. Die Annahme der *Autonomie des Subjekts* stellt unter dem Aspekt der Aktualisierung mit Sicherheit das entscheidendste Merkmal dar. In der Reformation – mit ihrer Betonung von Glauben und Gnade, mit ihrem *pro me* und der Rückkehr zu den Quellen auf der Suche nach der ursprünglichen Erfahrung – war es schon zu spüren gewesen, nun aber gelangt es zu neuer Reife.¹³

Das wurde von Anfang an in der Konstitution *Dei Verbum* deutlich, die insofern von der Äußerlichkeit und Versachlichung des vorgegebenen Schemas abwich, als sie die wesentliche Bedeutung des Menschen als des Empfängers der göttlichen Offenbarung und damit den historischen Charakter derselben (eine der großen Leistungen des Konzils)¹⁴ sowie die Notwendigkeit einer kritischen Lektüre der Bibel anerkannte. Das war ein entscheidender Schritt hin zu einer neuen Offenheit, deren konkrete Umsetzung allerdings durch Verbindlichkeiten gehemmt wurde, die wie im Fall der „zwei Quellen“ oder in der Beziehung zwischen Schrift, Tradition und Lehramt den Fortschritt behinderten. Noch immer steht jedoch eine Vertiefung aus, die sich konsequent auf eine „theonome Vernunft“ stützt und die Überbleibsel eines Supranaturalismus beseitigt, der aus der Inspiration eine Art psychologisches Wunder macht und sie empirisch erklärt, womit ein wirklicher Dialog der Religionen unmöglich wird und die kryptofundamentalistischen Lesarten neue Nahrung erhalten.¹⁵

In denselben Kontext ordnet sich schon von ihrem Titel her die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* mit ihrem lebhaften Plädoyer für das individuelle Gewissen ein. Ihre Neuartigkeit wurde durch die heftigen Widerstände, die ihre Approbation überwinden musste, noch unterstrichen. Es bedarf jedoch einer klareren und entschiedeneren Anwendung im Innern der Kirche

selbst. Auch in der *Moral* entstand mit der Überwindung der Kasuistik und ihrer organischen Integration in das christliche Leben eine fortschrittliche Front. Doch allein die Tatsache, dass das vorbereitete Schema abgelehnt und nicht durch ein anderes ersetzt wurde, zeigt, dass hier in der Bearbeitung einer der großen noch offenen Fragen nicht mehr als ein Anfang gemacht worden ist. Es gilt, eine echte „Theonomie“ auszuarbeiten, die auf der einen Seite die Autonomie der auf der ethischen Vernunft und nicht auf der Religion beruhenden moralischen Inhalte gewährleistet und es auf der anderen Seite ermöglicht, diese in die Religion zu integrieren, und zwar aufgrund der Erkenntnis, dass sie dem Wesen der Kreatur und dem liebenden Willen des Schöpfers, der sie begründet und fördert, in gleicher Weise entsprechen. Auf diese Weise könnte man eine größere Glaubwürdigkeit gewinnen und sich in der gegenwärtigen Diskussion vor allem zu den Fragen der Sexualität, der Gesundheit und der Bioethik viele Konflikte ersparen.

2. Die *Autonomie der Natur* erscheint in einer viel sagenden Dualität. Zunächst einmal ist sie ohne Zweifel am klarsten anerkannt, denn schon seit der Galilei-Krise hat sie sich mit größter Deutlichkeit durchgesetzt. Die natürlichen Gegebenheiten gehorchen inneren Gesetzen: Der Mond wird nicht durch „engelhafte Formen“ bewegt (das dachte noch Kepler!), Seuchen werden nicht von Dämonen verursacht, und das Buch Josua ist in astronomischen Fragen nicht maßgeblich. Es ergibt keinen Sinn mehr, im Zusammenhang mit empirischen Vorgängen an einen göttlichen „Interventionismus“ zu denken.¹⁶ Doch die Annahme des Prinzips ist weit von seiner Umsetzung mit allen praktischen Konsequenzen entfernt. Die Ablehnung des Deismus diente als Vorwand, um der berechtigten Aufforderung, übernatürliche Eingriffe in die Gesetzmäßigkeiten der Welt zu leugnen, nicht nachkommen zu müssen. Anstelle einer Revolution, die, wie Karl Rahner zutreffend geäußert hat, davon hätte ausgehen müssen, „dass Gott *die* Welt wirkt und nicht eigentlich *in der* Welt wirkt“¹⁷, vollzog man einen Kompromiss: eine Art „interventionistischen Deismus“, der wie der Deismus davon ausgeht, dass Gott normalerweise nicht eingreift, und wie der alte Supranaturalismus weiterhin daran festhält, dass er es von Zeit zu Zeit eben doch tut.

Doch weder das II. Vaticanum noch die nachkonziliare Theologie im Allgemeinen haben dieses Problem gebührend erklärt. Die Konsequenzen sind schwerwiegend, und hier liegt zweifellos eine der wichtigsten Aufgaben für die Zukunft, denn es geht dabei um Kernfragen, die unter der Last des interventionistischen Erbes das Gottesbild im aktuellen Bewusstsein erheblich verzerren. Hier nur einige Beispiele:

Das Festhalten an *Wundern*, die nicht nur die Autonomie der Welt verletzen, sondern außerdem unterstellen, dass Gott parteiisch ist (den einen hilft er, den anderen nicht) und dass seine Liebe Grenzen hat (wenn er kein Wunder wirkt, tut er nicht alles, was in seiner Macht steht). Das hat Auswirkungen auf das *Bittgebet*, denn diese Form des Betens strebt letztlich immer eine göttliche „Intervention“ an (um eine Krankheit zu heilen oder die Psyche zu stärken, um dem

Hunger ein Ende zu bereiten oder ein Erdbeben zu verhindern). Und diese Frage steht wiederum im Zusammenhang mit dem *Problem des Bösen*, denn wenn man das Böse nicht als die unvermeidliche Folge der Autonomie einer begrenzten Welt interpretiert (was schon Leibniz geahnt hat), erscheint Gott entweder als derjenige, der nicht eingreifen will, oder, noch schlimmer, als derjenige, der das Böse unmittelbar verursacht. Auf diese Weise wird es schlichtweg unmöglich, das „Dilemma Epikurs“ zu lösen (wenn er das Böse nicht verhindern will, ist er nicht gut; wenn er es verhindern will, aber nicht kann, ist er nicht allmächtig): Der Schaden, den dieser noch immer bestehende Klärungsbedarf seit dem Erdbeben von Lissabon angerichtet hat, erneuert sich Tag für Tag mit jeder Naturkatastrophe und jedem individuellen Unglück. Auf vielleicht noch subtilere Weise wird auch das Verständnis der *Sakramente* in Frage gestellt, deren Wirkweise noch immer allzu oft als eine Art „unsichtbares Wunder“ aufgefasst und dadurch unweigerlich mit magischen Aspekten in Verbindung gebracht wird; oder die Vorstellung von der *Auferstehung*, deren Objektivität man mit dem „leeren Grab“ oder zumindest mit den empirischen „Erscheinungen“ zu retten versucht.

Wie man sieht, hat das II. Vaticanum all diese Fragen nicht zur Entfaltung bringen können - doch es lässt sie in einem neuen Licht erscheinen. Konkret gesprochen verweist das zuletzt Erwähnte auf die bedeutsame Tatsache, dass das Konzil zwar keine *Christologie* erarbeitet, aber die Voraussetzungen für die wichtigste Erneuerung geschaffen hat, die diese in ihrer Geschichte erfahren hat. Die große Leistung des II. Vaticanums besteht darin, die Christologie im Bereich des Menschlichen verankert zu haben: Christus erfüllt die Offenbarung „durch sein ganzes Dasein und seine ganze Erscheinung, durch Worte und Werke, durch Zeichen und Wunder, vor allem aber durch seinen Tod und seine [...] Auferstehung“ (DV 4); und demzufolge „klärt sich nur im Geheimnis des fleischgewordenen Wortes das Geheimnis des Menschen wahrhaft auf“, denn Christus „macht [...] dem Menschen den Menschen selbst voll kund“ (GS 22). Angesichts dieses grundlegenden Impulses, der der gesamten christlichen Sicht der Beziehungen von Immanenz und Transzendenz Mitte und Richtung gibt, erweisen sich viele Diskussionen wie die, ob man besser „von oben“ oder besser „von unten“ vorgehen soll, als nebensächliche Scharmützel, die von der eigentlich entscheidenden Frage ablenken.

3. Die *Autonomie des Sozialen*, die seit der Französischen Revolution schwer auf dem Gewissen der Kirche lastete und auf großen Widerstand stieß, weil sie den Interessen der Macht zuwiderlief (die offiziellen Verlautbarungen des 19. Jahrhunderts treiben dem heutigen Leser die Schamesröte ins Gesicht), gehört ebenfalls zu den großen Errungenschaften des Konzils. *Gaudium et spes* formuliert sie mit Blick auf die *Welt*. Das erklärt ihre Treffsicherheit und das Wohlwollen, mit der sie aufgenommen wurde. Man muss sogar sagen, dass ihr Impuls die - bis heute vielleicht am konsequentesten durchgeführte - Aktualisierung einer großen theologischen Dimension begünstigt hat: die gesellschaftliche Bedeutung eines Evangeliums, das die Armen selig preist, und eines Glaubens, „der in der

Liebe wirksam ist“ (Gal 5,6). Das zeigen - über alle nebensächlichen Diskussionen hinaus - die Strömungen der Politischen und der Befreiungstheologie, und wer das nicht begreift und ihnen Naivität oder Optimismus vorwirft, der klammert sich an den Buchstaben einiger konkreter Anwendungen, statt auf die (notwendige und lang ersehnte) konziliare Geste einer grundlegenden Anerkennung zu schauen.

In *Lumen Gentium* findet sich dagegen der Bezug auf das Innere der Kirche mit der zu Recht so genannten „kopernikanischen Wende“, nämlich der Aussage, dass die brüderliche Gemeinschaft aller Glaubenden als „Volk Gottes“ das Entscheidende ist und die verschiedenen Ämter einschließlich der Hierarchie nur dort ihren Platz haben. Das Problem aber war, dass man, um die Kollegialität der Bischöfe zu gewährleisten, diese von der übrigen Kirche isolierte und auf ihren juristischen und hierarchischen Aspekt reduzierte.¹⁸

Schon 1970 wies Kardinal Suenens darauf hin, dass von dem wiedergefundenen Gleichgewicht in diesem Punkt „die Zukunft der Kirche“ abhängt. Und wer das Evangelium ernst nimmt - „Bei euch aber soll es nicht so sein, sondern wer bei euch groß sein will, der soll euer Diener sein, und wer bei euch der Erste sein will, soll der Sklave aller sein“ (Mk 10,43f.) -, der muss zugeben, dass eine angemessene „Demokratisierung“ für die Kirche lebensnotwendig ist. Wem der Begriff „Volk Gottes“ nicht gefällt oder in seiner Symbolhaftigkeit sogar Misstrauen einflößt, der kann ihn durch andere wie „Gemeinschaft“ oder „Synodalität“ ersetzen¹⁹; doch der Streit um Namen darf die Frage nach den wirklichen Werten nicht überdecken: Die Kirche ist zwar keine „Demokratie“ im politischen, aber sie darf nie weniger als eine Demokratie im eigentlichen Sinne des Wortes sein.

Was die *kirchliche Basis* angeht, so erfordert dies die Wiederbelebung der egalitären Gemeinschaft: Die skandalöse Situation muss durch ein aktuelles Bewusstsein dafür ersetzt werden, dass alle Überlegungen in der Kirche nur einen beratenden Charakter haben; ferner muss natürlich die volle Gleichberechtigung der Frau verwirklicht und gegen alle historische Trägheit der paulinische Grundsatz wiederentdeckt werden, dass es in Christus „nicht Mann und Frau“ gibt (Gal 3,28).

Im Hinblick auf die *hierarchische Führung* ist es notwendig, den göttlichen Ursprung der Autorität - in Parallele zur zivilen Autorität (von der in Röm 13,1-2 ursprünglich die Rede ist!) - aufrichtig zu überdenken und zu zeigen, dass dieser göttliche Ursprung keineswegs ausschließt, dass die Autorität durch die Gemeinschaft begründet, übertragen, gewählt und gehütet wird. In diesem Zusammenhang wäre es beispielsweise hilfreich, das auf die Kirche zu beziehen, was die Enzyklika *Pacem in terris* (Nr. 52) über die Zivilgesellschaft sagt: „Jedoch daraus, dass die Autorität aus Gott stammt, ist durchaus nicht zu folgern, dass die Menschen keine Möglichkeit hätten, diejenigen zu wählen, die an der Spitze des Staates stehen sollen, die Staatsform zu bestimmen und den Umfang sowie die Art und Weise der Gewaltausübung abzugrenzen. Daher kann diese Lehre mit jeder demokratischen Regierungsform in Einklang gebracht werden, die diesen Namen wirklich verdient.“²⁰

Angesichts der gegenwärtigen Beschleunigung der historischen Zeit und der globalen Dimension der Kirche sollten wir auch nicht zögern, der Ausübung der verschiedenen Ämter zeitliche Grenzen zu setzen, denn das ist zweckmäßig und überdies die beste Methode, das Prinzip von der *ecclesia semper reformanda* aufrechtzuerhalten: Seine seelsorgerische Fruchtbarkeit wird schon seit Jahrhunderten von den religiösen Orden bewiesen, und für seine theologische Berechtigung spricht schon die Tatsache, dass für die Bischöfe ein Ruhestandsalter von 75 Jahren festgesetzt worden ist.

Ausblick

Natürlich sind auch ganz andere Diagnosen und demzufolge andere Themenklassifikationen möglich. Doch die hier vorgelegte Liste entspricht realen Problemen und weist auf dringende Aufgaben hin. Zwei sehr wichtige Punkte müssen jedoch noch hinzugefügt werden, denen allein schon durch die Tatsache der Feier des universalsten aller Konzilien ein besonderer Nachdruck verliehen worden ist.

Der erste ist ein neues *ökumenisches Bewusstsein*. Im Hinblick auf die christlichen Konfessionen, deren Meinungsverschiedenheiten jedes Mal mehr den Eindruck häuslicher Streitereien erwecken und nach K. Rahner und H. Fries durch eine einfache Achtung der Unterschiede gelöst werden könnten²¹, erscheint dies selbstverständlich. Und es dehnt sich unaufhaltsam auf die übrigen Religionen aus: Das Konzil war zurückhaltend, denn trotz seiner Anerkennung positiver Werte hatte es nicht den Mut zu der klaren Aussage, dass es sich auch bei ihnen um im strengen Sinne religiöse und offenbarte Werte handelt.²² Doch es hat eine Tür zu einem der entscheidendsten Bereiche des religiösen Denkens der Gegenwart aufgestoßen und legitimiert.

Etwas Ähnliches geschieht mit dem *Problem des Atheismus*. Von der polemischen Verurteilung geht man dazu über, sich „eine gewisse“ eigene Verantwortung (GS 19) einzugestehen und seine Leistungen neu einzuschätzen, sodass auf die *fuga mundi* nun die positive Bewertung ihrer Autonomie folgt und das „extra ecclesiam nulla salus“ von jener neuen Auffassung abgelöst wird, die H. Zahrtnt so treffend in Worte gekleidet und E. Schillebeeckx populär gemacht hat: „Außerhalb der Welt gibt es kein Heil“²³.

Fassen wir zusammen: Die Aufgabe einer Theologie, die den Geist des II. Vaticanums verwirklichen will, ohne an seinem Buchstaben zu kleben, besteht darin, die seit der Reformation und in den späteren Bestrebungen laut gewordenen Forderungen nach Erneuerung aufzugreifen, um auf den kulturellen Wandel der Moderne zu reagieren.²⁴ Im Kern wird dies das Anliegen sein, den autonomen Wert der Welt und die Offenbarung eines Gottes neu zu artikulieren, der aus Liebe erschafft und „darin besteht, Liebe im reinen Vollzug zu sein“ (vgl. 1 Joh 4,8.16). Eines Gottes, der deshalb nichts anderes ist und sein möchte als die Rettung seiner Geschöpfe. Eines Gottes, der, mit den Antrittsworten des neuen Papstes, „nichts nimmt und alles gibt“ und der, in der richtigen Übersetzung des Anselm-Wortes, uns mit einer Liebe liebt, „die größer ist, als man denken kann“²⁵.

¹ Vgl. Hans Küng, *Das Christentum. Wesen und Geschichte*, München 1994, III/13.

² Vgl. z.B. Giuseppe Alberigo, *Vatican II et son héritage*, in: Mathijs Lamberigts/Leo Kenis (Hg.), *Vatican II and its Legacy*, Leuven 2002, 1–24, hier 1.

³ Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München ³1952, 46.103.

⁴ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: Hans Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Bd. I, Hamburg 1948, 15–48, hier 18; vgl. ders., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in: ders., *Glauben und Verstehen*, Bd. IV, Tübingen 1967, 128–137; ders., *Jesus Christus und die Mythologie*, Hamburg 1964.

⁵ Karl Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich ³1960, 115. Tatsächlich müsste man sie in allzu vielen Fällen weit eher als sehr rückständig bezeichnen. Um sich diesen Druck erneut zu vergegenwärtigen, wäre es auch in unserer Zeit hilfreich, dieses Buch mit seinem unanfechtbaren Zeugnis noch einmal zu lesen.

⁶ Alfons Auer beobachtet sehr treffend, dass das Konzil „an dieser Stelle [...] ein tiefsitzendes Ressentiment des modernen Menschen abzubauen [sucht]“ (ders., Art. *Das Zweite Vatikanische Konzil III*, in: LThK² 1986, 385).

⁷ Das ist zumindest die hier vertretene Position; vgl. die detaillierten Diskussionen in: Pierre Gisel/Patrick Evrard (Hg.), *La théologie en postmodernité*, Genf 1996.

⁸ Ich erlaube mir, an dieser Stelle auf mein Buch hinzuweisen: *Fin del cristianismo premoderno*, Santander 2000.

⁹ Albert Einstein beispielsweise konnte nicht an einen personalen Gott glauben, weil er immer davon ausging, dass damit die Autonomie der physikalischen Gesetze außer Kraft gesetzt würde: Das ist die Bedeutung seines berühmten Satzes „Gott würfeln nicht“. Dennoch kann die theologische Lösung nicht auf der Ebene der physikalischen Wissenschaft und auf dem Wege einer vom „Indeterminismus“ her geführten Argumentation gesucht werden; vgl. z.B. die Informationen und die Diskussion bei Dieter Hattrup, *O Deus de Einstein, afinal, joga aos dados*, in: *Revista Portuguesa de Filosofia* 61 (2005), 113–128; die ganze Nummer bietet wichtiges Material zu diesem Thema. Vgl. auch Dieter Hattrup, *Einstein und der würfeln Gott. An den Grenzen des Wissens in Naturwissenschaft und Theologie*, Freiburg 2001.

¹⁰ Barth, *Die protestantische Theologie*, aaO., 13.

¹¹ Ich habe versucht, dies in *Recuperar la creación* (Santander ³2001) zu zeigen.

¹² In diesem Sinne bitte ich den vielleicht zuweilen dogmatisch anmutenden Ton dieser knappen Darstellung zu entschuldigen, die allerdings aus einer ausgiebigen Beschäftigung mit den betreffenden Themen hervorgegangen ist (einige Werke finden sich in der diesem Artikel beigefügten Autorennotiz).

¹³ Die These von Ernst Troeltsch, wonach die Reformation noch nicht modern gewesen sei, lässt sich zwar differenzieren, ist jedoch grundsätzlich in jeder Hinsicht zutreffend: ders., *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der Moderne*, München/Berlin 1925.

¹⁴ Zum Kapitel II mit seiner Anerkennung des historischen Charakters der Überlieferung schreibt L. Alonso Schökel: „Dieses zweite Kapitel ist vielleicht der wichtigste Beitrag der Konstitution und wird in Zukunft vielleicht sogar als der wichtigste Beitrag des ganzen Konzils betrachtet werden, und zwar deshalb, weil es sich nicht damit begnügt, in einem bestimmten Bereich Fortschritte zu machen, sondern weil es den Fortschritt an sich zum wesentlichen Prinzip der Kirche erklärt“ (ders., *El dinamismo de la tradición*, in: ders. [Hg.], *Comentarios a la Constitución Dei Verbum sobre la divina revelación*, Madrid 1969, 228).

¹⁵ Es ist merkwürdig, dass Barths berechtigte Klage über die Beziehung zum Lehramt, in der er von einer „Ohnmacht“ und sogar von einem „Infarkt“ des Konzils spricht („Conciliorum Tridentini et Vaticani inhaerens vestigiis?“, in: Bernard D. Dupuy [Hg.], *Vaticano II. La Revelación Divina*, Bd. II, Madrid 1970, 234), im Hinblick auf diesen letztgenannten Punkt mit

einer inkonsequenten Zurückhaltung einhergeht. In seinen Gesprächen in Rom mit Rahner, Semmelroth und Ratzinger empfahl er diesen, die katholische Kirche solle nicht denselben Fehler begehen wie die protestantische, die sich an den seit dem 17. Jahrhundert in Mode gekommenen philosophischen Strömungen orientiert hatte (vgl. Santiago Madrigal, *Memoria del Concilio. Diez evocaciones del Vaticano II*, Madrid/Bilbao 2005, 284).

¹⁶ Nach wie vor gilt die eloquente Darstellung von N. Max Wildiers, *Weltbild und Theologie. Vom Mittelalter bis heute*, Zürich u.a. 1974, die deutlich macht, wie tief greifend und schwierig dieser Prozess gewesen ist: „Das ganze 17. Jahrhundert hindurch hält die Theologie [...] am mittelalterlichen Weltbild fest“ (262), und das, was in den Seminaren und Fakultäten gelehrt wurde, „war ein monotoner und zweifelhafter Aufguss dessen, was die großen Meister des 13. Jahrhunderts gelehrt hatten“ (266).

¹⁷ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 94.

¹⁸ Giuseppe Alberigo weist in diesem Heft darauf hin, dass es den Konzilsvätern an „Konziliarismus“ gefehlt hat; dagegen lässt sich eine gewisse „Papstlastigkeit“ nicht leugnen, die beispielsweise an der „erläuternden Vorbemerkung“ zu *Lumen Gentium* oder auch an der Praxis deutlich wird, sich ein Thema vorzubehalten und es auf diese Weise der Konzilsdiskussion zu entziehen.

¹⁹ Vgl. Alberto Melloni/Silvia Scatena (Hg.), *Synod and Synodality*, Bologna 2005.

²⁰ Das II. Vaticanum erkennt dieselbe Vorstellung an: „Offenkundig sind also die politische Gemeinschaft und die öffentliche Autorität in der menschlichen Natur begründet und gehören zu der von Gott vorgebildeten Ordnung“ (GS 74). Zu den klassischen Texten vgl. B. Schwalm, *Démocratie*, in: DThC 4 (1939), 271-321, insbes. 289-293; vgl. auch E. Valton, *État*, in: DThC 5 (1939), 879-905, insbes. 887-890 und A. Bride, *Tyranni. tyrannicide*, in: DThC 15 (1950), 1948-1988, insbes. 1953-1966.

²¹ Heinrich Fries/Karl Rahner, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*, Freiburg 1983.

²² Vgl. insbesondere *Nostra Aetate 2*.

²³ Heinz Zahrnt, *Die Sache mit Gott*, München 1966, 162; Edward Schillebeeckx, *Menschen - Die Geschichte von Gott*, Freiburg 1990, pass.

²⁴ In diesem Sinne ist die Haltung Friedrich Schleiermachers fast schon exemplarisch, die Paul Tillich treffend charakterisiert: „In seiner Dogmatik, der ‚Christlichen Glaubenslehre‘, beruft er sich bei der Entwicklung jedes Gedankens immer zuerst auf die orthodoxe Theologie, dann auf die pietistische Kritik an der Orthodoxie und schließlich auf die Kritik der Aufklärung an beiden Richtungen, bevor er seine eigene Lösung darbietet.“ (Paul Tillich, *Vorlesungen über die Geschichte des christlichen Denkens*, Bd. I, Stuttgart 1971, 291)

²⁵ Die Anwendung in Bezug auf die Offenbarung stammt von Friedrich Schelling: vgl. z.B. seine *Philosophie der Offenbarung*, Bd. 1, Darmstadt 1974, 27; Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg u.a. 2000, 286-289 und passim, bietet eine sehr gute Untersuchung dieses Motivs.

Aus dem Spanischen übersetzt von Gabriele Stein