

# concilium

## Thema: Zum Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils – 50 Jahre danach

### Sprachlosigkeit angesichts des Zweiten Vatikanischen Konzils?

Peter Hünermann

Sprachlosigkeit befällt Menschen dort, wo ihnen ein Sachverhalt oder ein Ereignis so befremdlich, so unverständlich ist, dass es ihnen die Sprache verschlägt. Im Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil scheint Sprachlosigkeit um sich zu greifen. Es lohnt sich, dieser Sprachlosigkeit anhand konkreter Beispiele nachzugehen.

#### I. Drei Weisen von Sprachlosigkeit im Bezug auf das Zweite Vatikanische Konzil

Die Ergebnisse der Verhandlungen zwischen der traditionalistischen Piusbruderschaft und der Vatikanischen Kommission haben offensichtlich in eine Pattsituation geführt. Bei seiner Ansprache anlässlich der Priesterweihe im Januar 2012 erklärte Bischof Fellay, der Obere der von Erzbischof Lefebvre gegründeten Priestergemeinschaft, man habe zwar in den Nachverhandlungen mit der römischen Kommission einen völligen Konsens hinsichtlich aller „praktischen Fragen“ erzielt, in den Lehrfragen hingegen habe man festgestellt, dass die

römische Delegation einen völlig anderen Begriff von „Tradition“ und von „Übereinstimmung“ habe.<sup>1</sup> Zwar würden beide Seiten die Glaubensüberlieferung und die bleibende Identität des Glaubens in der kirchlichen Überlieferung betonen. Aber beide Gruppen kämen in der Auslegung zu ganz verschiedenen Ergebnissen: Rom rechtfertige die Lehre des II. Vaticanums von der Religionsfreiheit des Menschen, welche von der Kirche im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts – in Übereinstimmung mit der vorausgehenden Tradition – ausdrücklich verworfen worden sei. Hier lebe der Modernismus wieder auf. Die Piusbruderschaft könne dies nicht mitvollziehen. Ein Gleiches gelte vom ökumenischen Dialog. Das Trienter Konzil stehe mit seinen Anathematisierungen dagegen.

Diese Position der Piusbruderschaft wird von zahlreichen traditionalistisch eingestellten Gruppen geteilt. Sie lehnen aufgrund dessen das II. Vaticanum generell ab und sprechen von seinen Verteidigern als „Alt-Liberalen“. – Ein erster Typus von Sprachlosigkeit gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Im November 2011 hat Msgr. Ocariz im *Osservatore Romano* eine Erläuterung zur Antwort der römischen Verhandlungsdelegation gegeben. Unter Berufung auf das Magisterium des Papstes und des Kollegiums der Bischöfe, die zum Konzil versammelt waren, werden die Lehren des II. Vaticanums verteidigt. Wie bei allen Konzilien der Vergangenheit gebe es auch hier Neues, das aber den Glauben nicht verändere, sondern vertiefe. Es handle sich nicht um eine „Hermeneutik der Diskontinuität“, sondern um Hermeneutik im Sinne einer Reform.<sup>2</sup> Im Übrigen gelten bezüglich der einzelnen Lehren die bisherigen Regeln: Nur was eindeutig als Dogma definiert ist, erfordere Zustimmung im Glauben (*assensus fidei*). Für die Lehren, die nicht dogmatisch definiert sind, die also vom authentischen Lehramt der Kirche vorgelegt werden, wird die religiöse Zustimmung (*assensus religiosus*) und der religiöse Gehorsam (*oboedientia religiosa*) der Glaubenden verlangt.

Brunero Gherardini, langjähriger Theologieprofessor an der Päpstlichen Lateranuniversität, ehemals Dekan der dortigen theologischen Fakultät und Domherr an St. Peter hat darauf geantwortet<sup>3</sup>: Es handelt sich bei den Texten des II. Vaticanums zur Religionsfreiheit und zum ökumenischen Dialog offensichtlich nicht um dogmatische Definitionen. Es sind keine Texte des unfehlbaren Lehramtes. Angesichts dieser Tatsache ist die Argumentation Bischof Fellays nicht beantwortet. Ist eine mehrhundertjährige Tradition, die sich auf die Definitionen des Tridentinums berufen kann, im Blick auf den ökumenischen Dialog theologisch nicht gewichtiger als die Aussagen des authentischen Lehramtes der Väter des II. Vaticanums? Gilt nicht eine gleiche Argumentation im Bezug auf die Religionsfreiheit? Die Position, welche Msgr. Ocariz gestützt auf die *Notificatio*<sup>4</sup> von Bischof Felici, Generalsekretär des Konzils, gegeben hat, führt offensichtlich ebenso in eine Sprachlosigkeit bezüglich des Konzils, wenngleich der Typ der Sprachlosigkeit ein anderer ist. Er entspringt der Verteidigung des Konzils.

Es gibt schließlich einen dritten Anlass in den Konzilsdokumenten, von dem her sich Sprachlosigkeit ausbreitet: von der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* her. Diese ganz und gar aus den Arbeiten des Konzils selbst entstandene Konstitution hat von Anfang an Widerspruch erfahren. Immer wieder wurden Entwürfe

verworfen. Gegenüber dem Entwurf, der schließlich zur Diskussion und Bearbeitung im Plenum angenommen wurde, gab es erhebliche Bedenken bei Theologen wie Rahner und bei der deutschen Bischofskonferenz, de Lubac und europäischen wie außereuropäischen Bischöfen. Man sah nicht, wie man geschichtlich-kontingente und prinzipielle Aussagen verbinden könne. Die bisherige sozialetische Basis der kirchlichen Soziallehre sollte durch theologische Aussagen ersetzt werden. Aber es war nicht klar, wie dies methodisch sauber geschehen sollte. Die Unsicherheit manifestiert sich deutlich in dem Urteil von Joseph Ratzinger, das er 1975 geschrieben und in seiner *Theologischen Prinzipienlehre* 1982 wieder veröffentlicht hat<sup>5</sup>: „Ob das Konzil zu einer positiven Kraft in der Kirchengeschichte wird, hängt nur indirekt von Texten und von Gremien ab; entscheidend ist, ob es Menschen gibt – Heilige –, die mit dem unerzwingbaren Einsatz ihrer Person Lebendiges und Neues erwirken. Der endgültige Entscheid über den geschichtlichen Wert des II. Vatikanischen Konzils hängt davon ab, ob Menschen in sich selbst das Drama der Sonderung von Spreu und Weizen bestehen ...“<sup>6</sup>

Die Unsicherheit manifestiert sich nicht minder in der bis heute umstrittenen Deutung dessen, was mit „Zeichen der Zeit“ eigentlich intendiert sei. Die Sprachlosigkeit tritt in der Unterstellung zu Tage, die Konzilsväter hätten sich durch einen vermessenen Fortschrittsoptimismus zu einer Identifikation von Theologie und moderner Entwicklung fortreißen lassen. Dies aber bedeutet: In *Gaudium et Spes* wird – im Ganzen gesehen – nicht die *ratio fidei* entfaltet, sondern die *ratio mundi huius*, wenngleich in diesem Text auch eine Reihe von Glaubensaussagen enthalten sind. Was aber von *Gaudium et Spes* im Besonderen gilt, das trifft damit auch das gesamte Konzil und sein Lehren, selbstverständlich mutatis mutandis hinsichtlich der einzelnen Dokumente. Man wird die Rede von der „para-konziliarer Ideologie“, die sich über das Zweite Vatikanische Konzil verbreitet habe, kaum anders verstehen können. Sie wurde von Msgr. Pozzo, dem Sekretär der Kommission „Ecclesia Dei“, die für die Verhandlungen mit der Piusbruderschaft zuständig ist, bei seiner Antrittsrede in Wigratzbad vor den Mitgliedern der Petrusbruderschaft vorgetragen.<sup>7</sup>

## II. Die verlorengegangene Sprache – wie soll sie wieder gefunden werden?

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils haben an den Anfang von *Gaudium et Spes* eine „Einführende Darlegung: Die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ gestellt (GS 4-11). Die Beschreibung der neuen Epoche, in der die Menschheit lebt, wird in ihrer ganzen Dramatik und der tiefgreifenden Umgestaltung aller Lebensbedingungen durch die moderne Wissenschaft, Technik, die ungeheuren Machtpotentiale, die Gefahr eines Krieges, der „alles bis zum Letzten zerstören würde“, gezeigt. Im Bezug auf das religiöse Leben der Menschheit wird konstatiert:

*„Einerseits läutert das schärfere Urteilsvermögen es [das religiöse Leben, d. Verf.] von einem magischen Weltverständnis und von noch umherschweifenden abergläubischen Elementen und fordert von Tag zu Tag ein mehr personales und tätiges Anhängen an den Glauben; daher kommt es, dass nicht wenige zu einem lebendigeren, neuen Sinn für Gott kommen. Andererseits aber entfernen sich breite Volksmassen praktisch von der Religion. Anders als in vergangenen Zeiten sind die Leugnung Gottes oder der Religion oder die Trennung von ihnen nichts Ungewöhnliches und Individuelles mehr: Heute wird [dies] nämlich nicht selten gleichsam als Erfordernis des wissenschaftlichen Fortschritts oder eines gewissen neuen Humanismus dargestellt. Das alles kommt [...] nicht nur in Theorien von Philosophen zum Ausdruck, sondern wirkt sich sehr weit auf die Literatur, die Künste, die Auslegung der Humanwissenschaften und der Geschichte und sogar der bürgerlichen Gesetze aus, sodass infolgedessen viele verwirrt werden.“*  
(GS 7)<sup>8</sup>

Man könnte die gegenwärtige religiöse Lage der Menschheit kaum schärfer charakterisieren. Fortschrittsoptimismus verführerischer Art für die Konzilsväter? Das spricht nicht aus diesen Darlegungen.

Die Konzilsväter sprechen in dieser neuen Epoche zu den Glaubenden und zu allen Menschen. Sie sprechen von der Offenbarung und der Kirche wie von ihrer Stellung in der Menschheit, wie sie meinen, sprechen zu müssen, um dem Evangelium zu entsprechen, um wahrhaftig zu sein. Sie haben nicht das Instrumentarium, den epochalen Wandel begrifflich zu fassen. Sie haben wohl das von seelsorglicher Erfahrung und Sorge gebildete Gespür für die Weise, wie vom Glauben in der Moderne zu sprechen ist. Und sie klären dieses Gespür durch die intensiven Diskussionen untereinander, durch die Beratungen mit den Theologen, in der Auseinandersetzung mit der öffentlichen Meinung, die täglich durch die Medien heranbrandet. Faktisch prägt und trägt dieses gemeinsame Gespür für die Angemessenheit dieses Sprechens, das im Konzil lebendig war, auch die erste Phase der Rezeption des Konzils, die etwa die ersten 20 Jahre bis zur römischen Synode von 1985 umfasst. In diesen zwei Dezennien werden systematisch die Dialoge mit den Kirchen des Ostens und den Kirchen und den ekklesialen Gemeinschaften aus der Reformation aufgenommen; der interreligiöse Dialog, insbesondere das christlich-jüdische Gespräch werden in die Wege geleitet, bestehende Konkordate mit „katholischen Staaten“ im Sinne der Religionsfreiheit verändert, der neue CIC von 1983 in Kraft gesetzt; vor allem aber wird die Liturgiereform durchgeführt. Zu nennen sind die diözesanen und nationalen Synoden wie die lateinamerikanische Synode von Medellín, welche das Konzil in die unterschiedlichen pastoralen Verhältnisse umzusetzen suchen. Zugleich institutionalisieren die Bischofskonferenzen die neuen Beratungsgremien auf Pfarr- und Diözesanebene, die Orden und Kongregationen führen ihre Reformkapitel durch, die Missionsarbeit wird umstrukturiert, die Entwicklungsarbeit und der Einsatz für die Menschenrechte bekommen kirchlicherseits ein eigenes Gesicht. Es breiten sich bis dahin unbekannte Weisen der Kooperation zwischen verschiedenen Ortskirchen und Gemeinden aus, über den Einsatz von Priestern in priesterarmen Weltregio-

nen hinaus, wie es bereits unter Pius XII. praktiziert wurde. Die zu leistende Auslegungsarbeit, die Hermeneutik des Konzils, wird auf der Synode von 1985 mit den traditionellen Vorgaben beschrieben, das Proprium des Konzils, sein innovatorischer Charakter, durch das Stichwort von der „Communio-Ekklesiologie“ gefasst. Es gab sie also, die verlorengegangene Sprache, und in ihr und durch sie wurde viel Segensreiches vollbracht.

Es gibt allerdings Vorboten kommender Auseinandersetzungen. Das Sprechen miteinander und das Hören aufeinander wird schwierig, Sprachlosigkeit beginnt in diesen Auseinandersetzungen zu keimen. Dazu zählen zweifellos die Veröffentlichung der Enzyklika *Humanae vitae* und demgegenüber die Abkehr der Moralthologen von einem traditionellen Naturrechtsdenken hin zu einem differenzierten Bezug auf die biologischen Gegebenheiten vom vorrangigen Prinzip der Personenwürde und der persönlichen Verantwortung her. Dazu gehören auch die Streitfragen um die Befreiungstheologie, die sich auf *Gaudium et Spes* beruft, und die darin angelegte Kritik an kirchlichen Strukturen auf der einen Seite und die römischen Stellungnahmen.

Die nächsten zwei Dezennien der Rezeption sind gekennzeichnet durch drei Momente: eine gesteigerte wissenschaftliche Aufarbeitung der Konzilsproblematik durch historische Forschung und theologische Interpretation; eine Fortsetzung des interreligiösen und des ökumenischen Dialogs, verbunden mit gewissen Symptomen einer Erschöpfung; eine Steigerung innerkirchlicher Polarisierungen. Die Polarisierungen betreffen nicht nur die Werke zur Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils und die theologischen Auslegungen. Sie zielen nicht nur auf die im Konzil behandelten Sachfragen wie die Kollegialität der Bischöfe, die Eigenständigkeit der Ortskirchen in der Einheit der Gesamtkirche, die Beteiligung der Ortskirchen an der Auswahl ihrer Bischöfe, die neuen Verhaltensweisen, wie sie sich im ökumenischen und interreligiösen Dialog äußern. Gerade auch im Blick auf neu und massiv in den Vordergrund drängende Probleme – wie die Stellung der Frauen in der Kirche, die ökologischen Fragen, die Zugangsbedingungen zum Klerus – wird gefragt: Erschließen sich von den Voraussetzungen des Konzils nicht andere Lösungen als die traditionell gegebenen? Sind nicht andere Antworten notwendig?

In dieser zweiten Rezeptionsphase bahnt sich eine vertiefte Sprachlosigkeit an.

*Peter Hünemann, geb. 1929 in Berlin, studierte Philosophie und Theologie in Rom, wurde 1955 zum Priester geweiht und empfing 1958 seinen Doktorgrad in der Theologie. Bis zu seiner Emeritierung 1997 war er Professor für Dogmatik, zunächst in Münster, anschließend in Tübingen. Zweitweise unterrichtete er auch in Lateinamerika und den Vereinigten Staaten. Er ist Ehrenpräsident der Europäischen Gesellschaft für Katholische Theologie. Neben einer Vielzahl von Publikationen ist er seit der 40. Auflage Herausgeber des „Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum“ (auch „Denzinger-Hünemann“ genannt). Zusammen mit B. J. Hilberath ist er Herausgeber von „Herders Theologischem Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil“ (5 Bde., 2009). Für CONCILIUM schrieb er zuletzt „Der übersehene ‚Text‘. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils“ in Heft 4/2005. Anschrift: Engwiesenstr. 14, D-72108 Rottenburg. E-Mail: Peter.huennemann@uni-tuebingen.de.*

Sie betrifft nicht das persönliche Glaubenszeugnis von Johannes Paul II. während seines langen Siechtums. Diese Sprachlosigkeit bezieht sich auf die Kirche und ihre Regenerations- und Reformfähigkeit. Diese Sprachlosigkeit hat sich vom Beginn des Pontifikats von Benedikt XVI. weiter ausgebreitet. Dabei spielen nicht nur einzelne Maßnahmen wie die unvermittelte Einführung des außerordentlichen Ritus ohne Konsultationen und Absprachen mit den Bischofskonferenzen eine Rolle, das außergewöhnliche Bemühen um die Piusbruderschaft, ungeachtet ihrer scharfen Polemiken, des Antisemitismus eines Bischofs Williamson etc. Die Gläubigen registrieren auch nicht nur mit Verwunderung die zahllosen Signale, in denen Papst Benedikt oder Bischöfe ihre Rückkehr zu vorkonziliaren Gebräuchen und Regelungen anzeigen. In vielen engagierten Gläubigen, die früher z.B. aktiv an Synoden oder Diözesantagen teilgenommen haben, wächst vielmehr der Eindruck, man könne in der jetzigen Phase der nachkonziliaren Kirche mit der Hierarchie nicht mehr reden. Der Versuch von Gesprächen sei sinnlos geworden. Mit solchen Unternehmen verschwende man nur seine Zeit. Die hierarchische Kirche sei im Grunde lediglich auf Beharren und Selbsterhalt bedacht.

Wo aber solche drei Weisen von Sprachlosigkeit herrschen, da erklingt das Wort Gottes in der Kirche nicht mehr. Da ist Kirche nicht das transzendental-pragmatische Apriori, in dem Gottes Wort für die Menschen vernehmbar wird.

### III. Eine erste Hilfe zum Verständnis und zur Überwindung der Sprachlosigkeit

Wir stoßen mit den gekennzeichneten Weisen von Sprachlosigkeit auf ein Phänomen, das in der modernen universalen Sprachpragmatik eine gewisse Aufklärung erfährt. Zur Erläuterung: Seit Wittgenstein hat sich die sprachphilosophische Einsicht in den unterschiedlichsten Wissenschaftstheorien durchgesetzt, dass Natur- wie Geisteswissenschaften wesentlich auf sprachliche Vermittlung angewiesen sind. Bei den empirischen Wissenschaften ist nicht die Beobachtung sondern der Beobachtungssatz, die Wahrnehmung also in sprachlicher Vermittlung, das Materialobjekt der Wissenschaft. Diese sprachliche Vermittlung naturwissenschaftlicher Wahrnehmung und Beobachtung umschließt folglich Verifikation, Falsifikation, Protokolle der beobachtenden Person, Diskurs der *scientific community*. Bei den Geisteswissenschaften gilt ein Gleiches. Fundamental gilt: Bezeichnendes und Bezeichnetes sind zu unterscheiden. Zugleich aber ist das Bezeichnete immer nur gegeben und erschlossen im Bezeichnenden, ohne darin vollendet aufzugehen.

Ebenso hat die moderne Sprachanalyse zwischen der Semantik, der Grammatik und der Pragmatik zu unterscheiden gelernt. Pragmatik untersucht die Verwendung der Sprache durch den Sprechenden und den Hörenden, der ja diese Verwendung mitvollziehen muss, um sie zu verstehen. Und hier gibt es Regeln. Wer etwa dem anderen in Bezug auf diese oder jene Sache die Wahrheit sagen will,

unterstellt notwendiger- und faktischerweise, dass sich im anhebenden Diskurs die universale Gültigkeit der Wahrheit der Sache erweist. Das heißt: „Zur Grundregel verständigungsorientierten kommunikativen Handelns gehört die Anerkennung des Willens zur Verständigung im Sinn einer gegen- und wechselseitigen Wir-Verständigung sowie der Wille zur Verständigung über den thematischen Gegenstand und schließlich der selbst anerkennende Wille zu diesem gesamten Verständigungswillen.“<sup>9</sup> In der Empirie tauchen so jeweilige apriorische Momente auf, die unableitbar und nicht rückführbar auf anderes aus der Freiheit des Willens resultieren. Im Bezug auf unterschiedliche apriorische Momente zeigen sich jeweils Fundierungs- und Konstitutionsordnungen. Im Ganzen erweist sich, wie transzendentes Denken über Kant hinaus vertieft und universalisiert worden ist.

Was ergibt sich von den skizzierten Einsichten der modernen Sprachphilosophie her für die angesprochenen Typen von Sprachlosigkeiten? Formalisieren wir zunächst die Gesprächssituation im Diskurs über den Glauben zwischen Bischof Fellay und Pater Ocariz:

*F. argumentiert:* Das Zweite Vatikanische Konzil lehrt die Vereinbarkeit des christlichen Glaubens mit der Religionsfreiheit und dem ökumenischen Dialog. Kraft lehramtlicher Aussagen (Syllabus und Verwerfung des Modernismus, Trienter Konzil) ist der christliche Glaube mit der Religionsfreiheit und dem ökumenischen Dialog nicht vereinbar. Das II. Vaticanum verändert mithin die Identität des Glaubens.

*O. argumentiert:* Kraft lehramtlicher Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind die Religionsfreiheit und der ökumenische Dialog vereinbar mit dem christlichen Glauben. Trotz der angeführten früheren lehramtlichen Aussagen ist die Identität des Glaubens gewahrt.

Die Bestimmung der lehramtlichen Autorität ist auf beiden Seiten dieselbe. Die Folgerung ist kontradiktorisch entgegengesetzt.<sup>10</sup> Unterstellt man den Wahrheitswillen auf beiden Seiten, dann verpflichtet die Wahrheit beide Seiten, eine Verständigung im Bezug auf die Identität des Glaubens zu suchen.<sup>11</sup> Die Identität des Glaubens ist eine schlechthin unbedingte Identität, weil der Glaube den sich selbst offenbarenden Gott, das schöpferische Wort Gottes selbst, glaubt und zwar aufgrund der Autorität Gottes. Dieses Wort Gottes ist offenbar geworden in Jesus Christus, seiner Botschaft, seiner Passion und seinem Kreuz, in seiner Erhöhung zum Vater, in der Sendung des Geistes. Dieser göttliche Glaube wird in seiner Identität bezeugt von den Glaubenden insgesamt und in verbindlicher Weise von den Aposteln und ihren Nachfolgern verkündet und vorgelegt und zwar wesentlich in menschlichen Worten: In diesen menschlichen Worten wird der Glaube gesagt und bezeugt, in diesen Worten aber geht der Glaube nicht erschöpfend auf. Das Bezeugen des Glaubens bringt den Glauben zur Sprache unter der Voraussetzung, dass die Worte in der dem Glauben angemessenen Pragmatik vollzogen werden.

Dies bedeutet aber, dass die Identität des Glaubens grundsätzlich nicht in der Identität der Worte des Lehramtes als reiner Bezeichnungen festgemacht werden

können, sondern nur insofern sie glaubwürdige, wenngleich immer zeitbedingte Bezeichnungen<sup>12</sup> für die Identität des Glaubens sind. Der Rückgriff auf neue Einsichten der Sprachphilosophie und der damit verknüpften, neu entdeckten Sprachpragmatik lässt erkennen, warum in der traditionellen dogmatischen Prinzipienlehre<sup>13</sup> die Frage der Geschichtlichkeit und Zeitlichkeit, der geschichtlichen Denkform der Glaubenssprache und der Glaubenslehre auf der einen Seite und die Frage nach der Identität des Glaubens auf der anderen Seite nicht in gleicher Weise gestellt wurden, wie sie heute gestellt werden müssen, und zwar gerade um der Identität des Glaubens willen.

#### IV. Zur Glaubenssprache und der implizierten geschichtlichen Denkform im Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils insgesamt

Die Überlegungen, welche in Bezug auf den Diskurs zwischen Bischof Fellay und Msgr. Ocariz dargestellt wurden, eröffnen einen Zugang zur näheren Charakteristik der Glaubenssprache und der darin implizierten Denkform der Moderne im Textcorpus des Zweiten Vatikanischen Konzils insgesamt. Dabei werden die großen Konstitutionen zugrunde gelegt: die Dogmatische Konstitution über die Offenbarung *Dei Verbum*, die Domatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium*, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt dieser Zeit *Gaudium et Spes*, sowie die Konstitution über die Heilige Liturgie *Sacrosanctum Concilium*, bei Letzterer allerdings nur das erste Kapitel, das Konstitutionscharakter hat, weil die weiteren Abschnitte einzelne Grundsätze der Reform und konkrete Reformweisungen enthalten.

Eine erste Beobachtung: Die Konstitution *Dei Verbum* beginnt mit den Worten: „Indem sie Gottes Wort ehrfürchtig hört“ (DV1). Die heilige Synode selbst hört das Wort Gottes, in dem Gott alles geschaffen hat (DV3), durch das Gott sich selbst den Menschen in seiner Güte sich selbst offenbart (DV2), und zwar von den Ureltern ab. Dieses Wort ist Fleisch geworden in Jesus Christus (DV2). Durch seine Passion, die Auferstehung von den Toten und die Sendung des Geistes hat er die „die Offenbarung erfüllend vollendet“ (DV4). So ist es die eine Offenbarung Gottes, das eine Wort Gottes selbst, das in der gesamten Heilsökonomie ergeht, vorbereitend in den unterschiedlichsten Ereignissen und Worten der Propheten, endgültig in Jesus Christus. Dieses Wort Gottes wird von der Kirche heute, von den Konzilsvätern gehört. Die Differenz dieser Aussagen zu den Aussagen des Trienter Konzils und zu den Aussagen im Ersten Vatikanischen Konzil liegt auf der Hand.<sup>14</sup> Sie wird in der theologischen Fachsprache mit der Ablösung eines „instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnisses“ bezeichnet. Ermöglicht ist diese Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils über die eine Offenbarung oder Selbsterschließung Gottes in Schöpfung und Geschichte dadurch, dass sie vermittelt ist durch menschliche Worte und menschliche Kommunikationsfor-

men, in denen sie zur Sprache kommt, ohne in den Worten schlechthin aufzugehen. Erst wo die Worte Jesu *im Glauben* angenommen werden, werden sie als Wort Gottes bejaht. Nicht im Horizont des In-der-Welt-Seins, nicht im Horizont des Seinsverständnisses wird die Offenbarung Gottes, wird sein Wort verstanden und bejaht, sondern nur im Heiligen Geist Gottes selbst. Es geht ja hier nicht um das Verstehen dessen, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts. Es ist ein *Glaubensverständnis*, weil Menschen in ihrem Leben allererst auf dem Pilgerweg in dieses Wort hinein sind und dieser Pilgerweg erst mit dem Tode abgeschlossen wird. Das Wort ist so ein Wort, das den Menschen aus unvordenklicher Freiheit anspricht, in und durch die Schöpfung, in und durch die Geschichte, in und durch Jesus Christus, und die Glaubenden von innen her ein unbedingtes freiheitliches Ja sprechen lässt. Weil das Wort Gottes ein Wort ist, das nur in menschlichen Worten beantwortet und angesagt werden kann, deswegen ermächtigt das Wort Gottes den Menschen nicht, ein universales Geschichtssystem nach Art Hegels zu konzipieren.

Die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* beginnt - sachlogisch *Dei Verbum* voraussetzend - mit dem Offenbarungsmysterium in Jesus Christus, durch das Gott die Menschheit von Anfang an zum Glauben und so in seine Kirche, in die Gemeinschaft mit ihm beruft: Sie ist „seit dem Ursprung der Welt vorausgestaltet, in der Geschichte des Volkes Israel und im Alten Bund auf wunderbare Weise vorbereitet, in den letzten Zeiten gegründet, durch die Ausgießung des Geistes offenbart“ (LG 2). Kirche als Mysterium umfasst so die ganze Heilsgeschichte und ist eine eschatologische Größe, die in den geschichtlichen Gestalten und Formen präsent ist und doch darin nie vollendet aufgeht. Sie *subsistiert* darin. In anderer Weise im „Noebund“ - *Nostra Aetate* übersetzt dies in die „Wahrheit“, die in den Religionen waltet und von der Kirche anerkannt wird -, in anderer Weise im alttestamentlichen Bundesvolk, in anderer Weise in der Kirche - und doch ist es die eine Kirche Jesu Christi, die Kirche als Mysterium. Die Offenbarung Gottes in Jesus Christus und die im Glauben und in der Taufe geschehende Eingliederung in die Gemeinschaft Gottes eröffnet und vollzieht sich in einer je konkreten endlichen Kommunikation, die die jeweiligen Grenzen übersteigt. Daraus ergibt sich gerade nicht die Möglichkeit einer umfassenden Rekonstruktion menschlicher Gemeinschaft, weil die Formen, in denen Glaube sich aussprechen und vollziehen kann, immer zeitliche, sprachliche Kommunikationsformen sind, allerdings von Glaube, Hoffnung und Liebe geprägte Kommunikationsformen, in denen sich Gottes zuvorkommende Liebe manifestiert.

Die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* geht gleichfalls von einem Mysterium aus: vom Mysterium des Menschen. Das Mysterium des Menschen besteht darin, dass Jesus Christus, das fleischgewordene Wort Gottes, sich mit dem Menschen vereint hat (GS 22). „Als unschuldig Lamm hat er dadurch, dass er freiwillig sein Blut vergossen hat, uns Leben erworben, und in Ihm hat Gott uns mit sich und untereinander versöhnt und aus der Knechtschaft des Teufels und der Sünde entrissen [...] Der christliche Mensch aber empfängt [...] die ‚Erstlingsgabe des Geistes‘ (Röm 8,23), durch die er fähig wird, das neue Gesetz der Liebe zu

erfüllen. Durch diesen Geist [...] wird der ganze Mensch innerlich erneuert bis zur ‚Erlösung des Leibes‘ (Röm 8,23)“ (GS 22).

Von sich her erfährt sich der Mensch als fähig zum Guten *und* zum Bösen, „wenn er in sein Herz schaut, zum Bösen geneigt und in vielfältige Übel versunken“. So gilt: „In sich selbst ist der Mensch geteilt“ („in se ipso divisus“, GS 13). Der Mensch ist der nicht mit sich Identische, wenn er sich dem Maß seiner Freiheit im Vollzug der Freiheit entzieht. Dieses unbedingte Maß seiner Freiheit kündigt sich an in der Würde seiner Vernunft (GS 15) in der Würde des sittlichen Gewissens (GS 16), in der Würde der Freiheit selbst. „Die Würde des Menschen erfordert, dass er gemäß einer bewussten und freien Wahl handelt, nämlich personal, von innen her bewegt und veranlasst, und nicht unter blindem inneren Drang oder unter bloßem äußeren Zwang.“ (GS 17) Dieser blinde Drang aber zeigt sich gerade dann, wenn er den Nächsten, jeden Nächsten nicht „als ein anderes Ich“ betrachtet (GS 27). Nur dort vollzieht der Mensch die Freiheit wahrhaft freiheitlich, wo er die grundlegende und unbedingte Gleichheit aller Menschen in ihrer Würde anerkennt (GS 29). In dieser Weise sprechen die Konzilsväter das moderne, von Kant formulierte Prinzip von der Selbstbestimmung, der Autonomie der Freiheit an, präsentieren es allerdings in seiner im Glauben an Jesus Christus erfüllten Form: Weil empirische menschliche Freiheit durch unbedingte Würde gekennzeichnet ist, enthält sie in sich die Form eines Vorgriffs auf vollkommene, transzendente Freiheit. Genau an dieser Stelle aber steht für den glaubenden Menschen der unendlich liebende und bejahende Gott in seiner Freiheit, die in Jesu Christi vollendeter Hingabe an die Menschen aus der Einheit mit dem Vater und in der Mitteilung seines Geistes offenbar geworden ist. Diese Kommunikation des glaubenden Menschen im Vollzug seiner Freiheit aber geschieht im Glauben, Hoffen auf den Heiligen Geist, der ihm geschenkt ist. Denn erst mit der Erfahrung des Todes wird die radikalste Nicht-Identität des Menschen überwunden.<sup>15</sup>

Es ergibt sich aus der Präsenz transzendentaler Unbedingtheiten in der Empirie, die Empirie als Empirie im Vollzug erst ermöglichen – das gleiche gilt für jene grundlegenden Phänomene, die nach Heidegger die vielfältigen Phänomene in ihrem *phainesthai* ermöglichen – dass in der modernen Glaubenssprache des Zweiten Vatikanischen Konzils, die diese Denkformen impliziert, eine scheinbar methodisch unzulässige Verknüpfung von Prinzipien und empirischen Daten vorliegt. Eine genaue Interpretation löst diesen Schein allerdings auf. Dies zur Antwort auf die dritte oben angeführte Sprachlosigkeit. Zugleich dürfte durch die Ausführungen deutlich geworden sein, warum Kirche oben als theologisches Apriori des Glaubens bezeichnet wurde: weil in ihr jene Pragmatik vorgegeben ist, in der der Christ den Glauben an den sich offenbarenden dreifaltigen Gott vollziehen kann.

<sup>1</sup> Vgl. *Bischof Fellay predigt über Beziehungen zu Rom*, [www.piusbruderschaft.de/archiv-news/734-beziehungen](http://www.piusbruderschaft.de/archiv-news/734-beziehungen) (20. 2. 2012).

<sup>2</sup> Vgl. [www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTTabContaine?](http://www.osservatoreromano.va/portal/dt?JSPTTabContaine?) (21. 2. 2012).

<sup>3</sup> Vgl. Brunero Gherardini, *Chiesa - Tradizione - Magistero*, unter: [www.chiesaepostconcilio.blogspot.com/2011/12/ons-brunero](http://www.chiesaepostconcilio.blogspot.com/2011/12/ons-brunero) (21. 2. 2012).

<sup>4</sup> Vgl. den Text der *Notificatio* in: *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil* (HthKVatII), Bd. 1: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils, hg. von Peter Hünemann, 186f. „Unter Berücksichtigung des konziliaren Brauchs und der pastoralen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert diese Heilige Synode nur das von den Angelegenheiten des Glaubens und der Sitten als von der Kirche festzuhalten, was es selbst als solches erklärt hat. Das Übrige aber, was die Heilige Synode vorlegt, müssen alle und die einzelnen Christgläubigen als Lehre des höchsten Lehramtes der Kirche annehmen und umfassen entsprechend der Absicht der Heiligen Synode selbst, die entweder aus dem zugrunde liegenden Gegenstand oder aus der Redeweise deutlich wird, gemäß den Richtlinien der theologischen Auslegung.“

<sup>5</sup> Joseph Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt*, in: Andreas Bunch – Alfred Gläser – Michael Seybold (Hg.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Regensburg 1976; Joseph Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 390-409.

<sup>6</sup> Ratzinger, *Prinzipienlehre*, 394f.

<sup>7</sup> Vgl. FSSP (Priesterbruderschaft Sankt Petrus), Vortrag von Msgr. Guido Pozzo in Wigratzbad am 2. Juli 2010, [www.fssp.org/de/pozzo2010.htm](http://www.fssp.org/de/pozzo2010.htm) (26. 3. 2011).

<sup>8</sup> Die Übersetzung der zitierten Konzilstexte ist entnommen aus: HthKVat. II, Bd. 1, Freiburg i. Br. 2004.

<sup>9</sup> Eberhard Simons, *Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik*, in: Hans Michael Baumgartner (Hg.), *Prinzip Freiheit – Eine Auseinandersetzung um Chancen und Grenzen transzendentalphilosophischen Denkens* (Praktische Philosophie Bd.10), Freiburg/München 1979, 51.

<sup>10</sup> In der Erklärung Johannes Pauls II. anlässlich der Verurteilung von Erzbischof von Lefebvre war von der Leugnung der „lebendigen Tradition“ durch Lefebvre die Rede. Damit war metaphorisch eine zu berücksichtigende „zeitliche Komponente“ angesprochen, die aber nicht theologisch aufgeklärt worden war. Sie kommt in der Erklärung von Msgr. Ocariz nicht vor.

<sup>11</sup> Vgl. die zuvor angeführte sprachpragmatische Grundregel.

<sup>12</sup> Diese „zeitbedingte Glaubwürdigkeit“ der „Bezeichnungen“ kommt in den Argumentationen zugunsten der Religionsfreiheit bzw. in den angeführten Begründungen für den ökumenischen Dialog in *Dignitatis Humanae* und *Unitatis Redintegratio* zum Ausdruck.

<sup>13</sup> Sie hat ihre Ursprünge in der Neuzeit. Melchior Cano erörtert in seiner Darlegung der *loci theologici* die mit der menschlichen Sprache gegebene theologische Problematik nicht, während Thomas von Aquin die Begrenzung menschlicher Sprache im Bezug auf göttliche Dinge ausdrücklich thematisiert.

<sup>14</sup> Vgl. DH 1501-1508; 3004-3007.

<sup>15</sup> Zur näheren Erläuterung vgl. Hermann Krings, *Reale Freiheit. Praktische Freiheit. Transzendente Freiheit*, in: ders., *System und Freiheit*, München 1980, 40-68; sowie ders., *Freiheit. Ein Versuch, Gott zu denken*, in: ebd., 161-184.