

zu sich selbst. Erste Sitzungsperiode und Interessessio Oktober 1962–September 1963, 273–314, Mainz/Leuven 2000.

¹¹ John W. O'Malley, *Reform, Historical Consciousness and Vatican II's Aggiornamento*, in: *Theological Studies* 32 (1971), 573–601.

¹² Zum Gebet *Adsumus* siehe Martin Klöckener, *La prière d'ouverture des conciles Adsumus: de l'Espagne wisigothique à la liturgie romaine après Vatican II*, in: Achille M. Triacca/Alessandro Pistoia (Hg.), *La prière liturgique. Conférences Saint-Serge. XLVII^e Séminaire d'études liturgiques*. Paris 27–30 juin 2000, Rom 2001, 165–198.

¹³ Ein erster Versuch in dieser Richtung ist das Heft 1/2007 von *Cristianesimo nella storia* 28, das auf den Seiten 1–40 die Ergebnisse eines noch von Giuseppe Alberigo geplanten Seminars und seinen postumen Beitrag *Sinodo come liturgia?* enthält.

Aus dem Italienischen übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

Ressourcement und Reform im II. Vatikanum

John W. O'Malley

Das Zweite Vatikanische Konzil konnte der Frage des Wandels nicht ausweichen. Der Aufschwung, den die Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert genommen hatte, hatte es selbst Menschen mit bescheidener Bildung bewusst gemacht, dass Gebräuche, politische Handlungsweisen und sogar moralische Grundsätze sich zu verschiedenen Zeiten verschieden ausnahmen. Die Dinge waren nicht immer so, wie sie 1962 waren, als das Konzil eröffnet wurde. Das kritische Auge des Historikers hatte sich selbst „heiligen Gegenständen“ wie der Schrift, der Liturgie und dem Dogma zugewandt und gezeigt, wie sich deren Gegenwart von der Vergangenheit unterschied.

Für eine Kirche, die behauptete, unwandelbar zu sein, war dies ein besonderes Problem. Wie sollte die Kirche beispielsweise erklären, dass das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis der Jungfrau Maria, das 1854 definiert wurde, Teil des *depositum fidei*, des überlieferten Glaubensgutes war, wenn es doch in der Kirche bis ins Mittelalter hinein unbekannt war? Zudem hatte Papst Johannes XXIII. das Problem des Wandels faktisch dem Konzil aufgeladen, als er es damit beauftragte, Verbesserungen auf den Weg zu bringen, die die Botschaft der Kirche für moderne Menschen verständlicher und annehmbarer machen sollten. Er verlangte einen Wandel – auch wenn die Veränderungen, die er wollte, als geringfügig aufgefasst werden konnten.

Es war deshalb von Anfang an klar, dass das Konzil Veränderungen im Sinne eines *aggiornamento* vornehmen konnte und sollte. Aber innerhalb welcher Grenzen und nach welchen Kriterien sollte das geschehen? Oder umfassender und tiefer gefragt: Welcher Wandel innerhalb der Kirche ist legitim? Auf dem Konzil wurden solche Fragen zwar gestellt und debattiert, doch wurden keine theologisch angemessenen Antworten darauf ausgearbeitet. Die Bischöfe und Theologen sprachen von „Entwicklung“ in einem allgemeinen Sinn, um das Problem anzusprechen und zu bemänteln. Der Gedanke der „Dogmenentwicklung“ – eine Theorie, die von Katholiken mit tiefem Misstrauen betrachtet wurde, als Newman ihr 1846 ihren klassischen Ausdruck verlieh – wurde nun breit aufgegriffen, aber nicht in seiner Tiefe ausgelotet.

Jedenfalls schwelte das Problem das ganze Konzil hindurch unter der Oberfläche, und es stand im Hintergrund vieler der erbittertsten konziliaren Kontroversen. Die bekannte Spannung zwischen „der Mehrheit“ und „der Minderheit“ geht in hohem Maße darauf zurück. Praktisch jeder Prälat auf dem Konzil stimmte bereitwillig zu, dass ein gewisses Maß an *aggiornamento* notwendig und legitim war, aber außer bei einigen minimalen Veränderungen an der Oberfläche gingen die Meinungen darüber weit auseinander. Besonders umstritten war, ob das Konzil die Lehre der Kirche ändern konnte. Durfte es zum Beispiel die Lehre der Päpste des 19. Jahrhunderts abändern, wonach die „Trennung von Kirche und Staat“ ein Übel sei, auch wenn sie unter bestimmten Umständen toleriert werden müsse, bis ein wahrhaft katholischer Staat errichtet werden könne?

Das II. Vaticanum war nicht das erste Konzil, das dem Problem des Wandels gegenüberstand. Aufgrund protestantischer Anschuldigungen, die „Papstkirche“ sei von der Lehre der Heiligen Schrift abgewichen und habe Dogmen erdacht, die dort nicht zu finden waren, musste das Konzil von Trient reagieren. Das tat es insbesondere in seiner Sakramentenlehre, worin es eine ununterbrochene Kontinuität mit Christus und den Aposteln behauptete. Die tridentinische Behauptung der Unveränderbarkeit trug wesentlich zu dem Glauben unter Katholiken und Katholikinnen bei, dass die Kirche sich nicht verändere – ein Glaube, der dann bereits im 17. Jahrhundert zu einem Mantra in der Apologetik und Polemik gegenüber den Protestanten geworden war. Unveränderbarkeit wurde zu einem Kennzeichen des modernen Katholizismus.

Aber auch das Konzil von Trient musste die Tatsache des Wandels anerkennen. Das galt besonders im Hinblick auf seine Bemühungen, die Kirche zu reformieren, oder, wie es das Konzil zumeist ausdrückte, „das öffentliche Verhalten [*mores*] des Klerus und der christlichen Bevölkerung zu reformieren“. Wiederholt und ohne zu zögern gebrauchte es den traditionellen Ausdruck *reformatio*, um zu bezeichnen, worum es hierbei ging. Die Reform bestand jedoch in der Bekräftigung normativer Verordnungen aus alten und mutmaßlich weniger korrupten Zeiten. In gewissem Sinn war darum sogar die Reform der Kirche eine Operation der Unveränderbarkeit. „Die Zeiten“ mochten sich ändern (zum Schlimmeren), aber die Kirche blieb dieselbe.

Im Verlauf des 17. Jahrhunderts eigneten sich die Protestanten den Ausdruck „Reform“ nach und nach als ihr höchsteigenes Wort und als Charakteristikum ihres Ethos an. Die Katholiken nahmen diese Aneignung nach und nach hin.¹ Und ebenso fasste nach und nach die Überzeugung unter Katholiken Fuß, dass ihre Kirche eine Reform weder brauchte noch brauchen konnte, denn sie änderte sich ja sowieso nicht – und ganz sicher nicht zum Schlimmeren. Diese Einstellung herrschte im Katholizismus bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts vor. Als 1950 Yves Congar seine Schrift *Vraie et fausse réforme dans l'Église* herausbrachte, soll der zukünftige Papst Johannes XXIII., damals Nuntius in Paris, gefragt haben: „Reform der Kirche – ist das möglich?“² So kam es, dass über den Reformgedanken – bei aller Bedeutung, die er in der Geschichte der Kirche gehabt haben mochte – erstaunlich wenig geforscht wurde.³

Bald nach der Veröffentlichung von *Vraie et fausse* verbot das Heilige Offizium Neuauflagen und Übersetzungen dieser Schrift in andere Sprachen, und es beschied Congar, dass er künftig alles, was er zu publizieren beabsichtigte, zuerst dem Ordensmeister des Dominikanerordens zur Zensur vorzulegen hätte. Diese Einschränkungen waren nur der Anfang. 1954 wurde gegen die französischen Dominikaner (und die Jesuiten) rigoros durchgegriffen, und das führte zur Exilierung Congars aus Paris und zu seinem Lehr- und Publikationsverbot.

Vraie et fausse war keine historische Studie im konventionellen Sinn, sondern einer der ersten Vorstöße eines Katholiken auf das Gebiet der historischen Theologie. Ein solcher Versuch, Lehre und Praxis mit den geschichtlichen Gegebenheiten zu korrelieren, konnte in offiziellen Kreisen nur als gefährlich erscheinen und musste dort Unbehagen hervorrufen. Zugleich war zu jener Zeit bereits das Wort „Reform“ für Katholiken zum Anathem geworden. In seinem Vorwort bemerkte Congar, dass über dem Wort „ein wahrer Fluch“ hing.⁴ Es geschah sicher aus diesem Grund, dass Congar anfang, stattdessen für den Ausdruck *ressourcement* zu werben.

Ressourcement war ein Neologismus, der von dem französischen Dichter Charles Péguy etwas früher im selben Jahrhundert geprägt worden war. Wie seine Etymologie anzeigt, geht es um eine Rückkehr zu den Quellen, einen Impuls, der traditionell mit dem lateinischen *reformatio* in Verbindung gebracht wurde. Als Congar *ressourcement* aufgriff und in Umlauf brachte, bezog es sich – wie *reformatio* – auf den Gebrauch der Vergangenheit, um die Gegenwart zu korrigieren. Mit anderen Worten: Die Rückkehr zu den Quellen war kein antiquarisches Projekt, sondern – implizit oder explizit – ein Programm für die Gegenwart.

Auch wenn er bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts kaum verbreitet war, beschreibt der Ausdruck *ressourcement* treffend die vielen Projekte katholischer Gelehrter des 19. Jahrhunderts, denen es um die Untersuchung des geschichtlichen Gewordenseins aller „heiligen Gegenstände“ ging. Ihre Projekte gediehen auch noch im 20. Jahrhundert, trotz der drakonischen Maßnahmen, die während der Kampagne des Heiligen Offiziums gegen den Modernismus verhängt wurden – und obwohl diese Projekte und ihr historischer „Relativismus“ zum Teil mit dem Modernismus identifiziert wurden. Bereits der Titel der Reihe patristischer Texte,

die seit 1942 von Henri de Lubac und Jean Daniélou mit französischen Übersetzungen veröffentlicht wurden, wies das Unterfangen als *ressourcement* aus: *Sources chrétiennes*. Obwohl diese Reihe heute mit großem Respekt betrachtet wird, rief sie damals Verstimmung und Argwohn hervor, denn sie galt als unbefugte Kampfansage an den Thomismus, die vorgeblich traditionelle theologische Methode der Kirche.

Das Zweite Vaticanum

Als das Konzil am 11. Oktober 1962 eröffnet wurde, zirkulierten unter katholischen Denkern drei Begriffe, um das Problem des Wandels zu fassen: *aggiornamento*, Entwicklung und *ressourcement*.⁵ Auch wenn sie einander teilweise überlappten, wiesen sie doch unmittelbar auf drei Wege hin, auf denen der Wandel in der Kirche stattfinden könnte. In der während des Konzils vorherrschenden Atmosphäre des Zögerns, wenn es darum ging, Wandel zuzulassen, fungierten sie als weiche Synonyme für „Wandel“. Unter den dreien erwies sich *aggiornamento* als der am meisten beschworene Begriff, um den Spielraum des Konzils zu benennen. Doch auch wenn er zweifellos große Bedeutung hatte, nicht nur im Blick auf gewisse Anpassungen an die moderne Situation, sondern auch umfassender als Versöhnung mit dem, was in der Moderne Gültigkeit hatte, war das *aggiornamento* keineswegs die am tiefsten wirkende Methode des Konzils. Diese Rolle war der *Entwicklung* und dem *ressourcement* vorbehalten.

Als sich das Konzil dem Ende zuneigte, stellte John Courtney Murray in einem berühmt gewordenen Kommentar fest, dass die „Dogmenentwicklung“ die Frage aller Fragen beim II. Vaticanum war.⁶ Tatsächlich war „Entwicklung“ eine Vorstellung, die das Denken der Konzilsmehrheit in sehr viel breiterem Maße durchdrang als das „Dogma“, was sich daran zeigte, wie oft das Konzil bestimmte Ausdrücke gebrauchte, um sich selbst zu erklären. So kommen zum Beispiel die lateinischen Entsprechungen zu „Evolution“ und „Entwicklung“ (*evolutio, evolvere*) 42 Mal in den Konzilsdokumenten vor. Die lateinischen Entsprechungen zu „Fortschritt“ und „Vorankommen“ (*progredior, progressio, progressus*) tauchen satte 120 Mal auf. Damit zählen sie nicht nur zu den charakteristischsten Ausdrücken des II. Vaticanums, sondern fehlen auch im Vokabular früherer Konzile nahezu völlig.

Die Konstitution über die göttliche Offenbarung, *Dei Verbum*, gehörte zu den umstrittensten Erlassen des Konzils. Von dem Moment an, da sie in der ersten Sitzungsperiode als Schema mit dem Titel *De fontibus revelationis* vorgelegt wurde, bis zur Annahme des endgültigen Texts nur wenige Wochen vor dem Ende des

John W. O'Malley SJ ist katholischer Priester und Universitätsprofessor an der Georgetown-Universität in Washington, USA. Sein Forschungsschwerpunkt liegt in der frühen Moderne Europas. Veröffentlichungen u.a.: The First Jesuits (1993); What Happened at Vatican II (2008); Trent: What Happened at the Council (2013). Anschrift: Box 571200, Washington, DC 20057-1200, USA. E-Mail: jwo9@georgetown.edu.

Konzils war sie Gegenstand erbitterter Kontroversen. Die Minderheit wendete sich gegen sie aus mehreren Gründen, u.a. wegen des Verständnisses der Tradition als einer sich entfaltenden oder entwickelnden Realität, wie es in Abschnitt 8 zum Ausdruck kommt: „Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt [*proficit*]: es wächst [*crescit*] das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte“. Der Tag werde kommen, an dem die göttliche Wahrheit in ihrer Fülle (*plenitudinem*) von der Kirche erfasst werde.⁷

Ressourcement war der dritte Modus des Wandels, auf den sich das Konzil berief. Obwohl *ressourcement* und *Entwicklung* manchmal im selben Abschnitt oder sogar im selben Satz verwendet werden, unterscheiden sie sich in zwei wichtigen Aspekten.

Erstens impliziert *ressourcement* einen Prozess des Wandels, der vom menschlichen Handeln bestimmt ist. Es ist ein bewusstes und überlegtes Unterfangen. *Entwicklung* legt hingegen einen Prozess des Wachstums, der Evolution oder des Aufblühens nahe, worin solches Handeln nicht vorkommt oder zumindest weniger bewusst zum Einsatz kommt. *Entwicklung* geschieht, während *ressourcement* eine Tat ist, die etwas geschehen lässt.

Zweitens unterscheiden sich beide in ihrer Beurteilung des gegenwärtigen Zustands, in ihrer Einschätzung des Status quo. *Entwicklung* akzeptiert im Wesentlichen die Gegenwart als die Norm, um die Vergangenheit zu verstehen und zu beurteilen. Das heißt, sie akzeptiert den Status quo von heute als legitim und normativ und betrachtet ihn eigentlich unkritisch. *Ressourcement* dagegen macht Gebrauch von der Vergangenheit, um die Gegenwart zu beurteilen und zu kritisieren und sie in der Folge auch zu *reformieren* oder zu verändern. Dennoch berief sich die Konzilsmehrheit sowohl auf *Entwicklung* als auch auf *ressourcement*, um Maßnahmen zu rechtfertigen, die die Minderheit aufs heftigste und unerbittlichste ablehnte.

In ihrem Gebrauch von *ressourcement* stellte sich die Mehrheit als Sachwalterin früherer und authentischerer Traditionen dar und zeichnete die Minderheit als gefangen in Positionen der jüngeren Vergangenheit. Die Mehrheit war also, in ihren eigenen Augen, traditioneller als diejenigen, die sich als Traditionalisten bekannten. Die Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae*, ist hierfür ein besonders typisches Beispiel. Die Mehrheit konnte nicht leugnen, dass seit Gregor XVI. im frühen 19. Jahrhundert ein Papst nach dem anderen die Religionsfreiheit, die Gewissensfreiheit und die Trennung von Kirche und Staat verurteilt hatte. Die Prälaten und Theologen der Mehrheit rechtfertigten ihre Position anhand von zwei Gründen. Erstens war im Westen der fanatisch antiklerikale, säkulare Staat – der Feind also, gegen den die Päpste ihre Position entwickelt hatten – inzwischen eine Sache der Vergangenheit. Das konnte man deutlich an der dominanten Rolle sehen, die die „Christdemokratie“ in der Politik vieler Länder seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs spielte. Die Zeiten hatten sich geändert, und darum war dieses *aggiornamento* legitim. Zweitens bestand die traditionellste und grundlegendste Lehre der Kirche darin, dass der Akt des

Glaubens frei sein musste und dass das Gewissen für das Individuum das innerste Gesetz war, dem man, auch wenn es irrte, zu gehorchen hatte. Das war auch aus der Schrift und den frühesten christlichen Quellen zu rechtfertigen. Bereits im allerersten Abschnitt berief sich die Konzilserklärung fast explizit auf das *ressourcement*: Das Konzil „befragt [...] die heilige Tradition und die Lehre der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“⁸.

Der harte Kern der Minderheit hat diese Begründung nie akzeptiert, und bis heute lehnt die Priesterbruderschaft St. Pius X. die Erklärung *Dignitatis Humanae* ab, weil sie den päpstlichen Lehren des 19. Jahrhunderts widerspreche. Solche Lehren dürften, so beharren sie, niemals geändert werden.

Die bei Weitem umstrittenste Frage auf dem Konzil war die Lehre von der bischöflichen Kollegialität. Die Minderheit sah sie als gänzlich unvereinbar mit der päpstlichen Unfehlbarkeit, wie sie das I. Vaticanum definiert hatte, und als schädliche Abwertung des Petrusamts. Sie hielten sie außerdem für eine nur dürtig verhüllte Wiederbelebung des Konziliarismus, einer Lehrmeinung, die die Päpste wiederholt und rundweg verurteilt hatten. Das waren starke Argumente. In den Jahrzehnten vor dem Konzil hatten Gelehrte jedoch gezeigt, dass es im Mittelalter verschiedene Sachverhalte gegeben hatte, die später unter der Kategorie des Konziliarismus zusammengefasst wurden, und dass mindestens einer davon von Kirchenrechtlern und Theologen als vollkommen rechtgläubig anerkannt wurde. Zudem sei es eine gewisse Form des Konziliarismus gewesen, der die Kirche aus dem Großen Abendländischen Schisma 1378-1417 gerettet habe. Die Konzilsmehrheit berief sich dann - mehr oder weniger deutlich - auf die antike synodale Tradition der Kirche und - gezielter - auf die Autorität, die Jesus nicht allein auf Petrus, sondern auf die Zwölf übertragen hatte. Aus diesem Grunde sei Kollegialität durchaus mit dem Primat vereinbar. Diese Argumente waren eindeutig Ausdruck des *ressourcement*, indem sie sich aus autoritativen „Quellen“ herleiteten. Sie lebten aus demselben Impuls, der für eine *reformatio* zentral war: nämlich aus dem Impuls einer Korrektur oder Abmilderung des Status quo auf dem Wege der Verbesserung. Mit anderen Worten: Diese Argumente wurden aufgeführt, um einen „Wandel zum Besseren“ zu bewirken, eine *mutatio in melius* - was ja die klassische Definition der *reformatio* ist.

Auch wenn *ressourcement* und *reformatio* in vielen Fällen wie Synonyme verwendet werden können, ging das Konzil selbst hier sehr behutsam vor. In seinen 16 abschließenden Dokumenten wandte es den Ausdruck *reformatio* nur einmal auf die Kirche an, und zwar in dem vielzitierten Satz aus dem Ökumenismusdekret *Unitatis Redintegratio*: „Die Kirche wird auf dem Wege ihrer Pilgerschaft von Christus zu dieser dauernden Reform [*reformationem*] gerufen, deren sie allzeit bedarf, soweit sie menschliche und irdische Einrichtung ist“ (UR 6)⁹. In den frühen 1960er Jahren war dies eine kühne Aussage, und sie wurde auch so wahrgenommen.

Anstelle von „Reform“ bevorzugte das Konzil Euphemismen wie „Wiederherstellung“ oder „Erneuerung“ (*renovatio*) - einen Begriff, der 64 Mal vorkommt und

zumeist Veränderungen im Leben oder der Praxis der Kirche bezeichnet. Das heißt aber, er bezeichnet einen Aspekt der Reform der Kirche. Diese Überempfindlichkeit, was *reformatio* angeht, erklärt, warum noch fast ein halbes Jahrhundert nach der Beendigung des Konzils die Katholiken und Katholikinnen weiterhin weichere Begriffe entschieden vorziehen, wenn sie vom II. Vaticanum sprechen. Es sei ein Konzil der „Fortschreibung“ oder der „Modernisierung“ gewesen. Es sei ein Konzil der „Erneuerung“ gewesen. Es kann alles gewesen sein, nur kein *Reformkonzil*!

Am 22. Dezember 2005 veränderte sich diese Situation dramatisch. In seiner mittlerweile berühmten Ansprache an die Römische Kurie schlug Papst Benedikt XVI. an jenem Tag vor, dass die sachgerechte Brille für das Verständnis des II. Vaticanums eine „Hermeneutik der Reform“ sei.¹⁰ In jenem Moment war „Reform“ umgehend und machtvoll rehabilitiert worden. Das Wort erfuhr seine autoritative Wiederzulassung ins katholische Vokabular. Nun war der Weg frei für die historische und theologische Untersuchung seines Gebrauchs im II. Vaticanum.

In seiner Ansprache begnügte sich der Papst nicht allein mit der Einführung des Begriffs. Im Folgenden erläuterte er ziemlich ausführlich, was darin nach seinem Verständnis enthalten sei. Dabei bekräftigte er implizit die Einschätzungen von Congar, der 1950 gemeint hatte, der Begriff sei „etwas vage“ (*un peu vague*), und von Gerhart Ladner, der ihn ein paar Jahre später „multivalent“ genannt hatte.¹¹ Das sollte heißen: Was Reform in konkreten Zusammenhängen bedeute, verstehe sich nicht von selbst. Es enthülle sich nur, wenn man am historischen Phänomen untersuche, was der Begriff zu beschreiben behaupte.

Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen machten sich umgehend daran, die Papstansprache zu analysieren. Insbesondere stellten sie Vermutungen an, in welchem Verhältnis diese neue Hermeneutik zur „Hermeneutik der Kontinuität“ stand, die sie in dem Paradigma ersetzen sollte, auf dem Papst Benedikt als Kardinal Ratzinger zuvor für zwanzig Jahre – seit Erscheinen des berühmten *Ratzinger-Reports* 1985 – insistiert hatte.¹² Es war keine Überraschung, dass starke Affinitäten zwischen dem alten und dem neuen Begriff zu Tage traten.

So enthielt die Ansprache beispielsweise die Zurückweisung einer „Hermeneutik des Bruches“ als Instrument für die Interpretation des II. Vaticanums. „Die Kirche war und ist vor und nach dem Konzil dieselbe [...]“¹³. In dieser Einschätzung dürfte der Papst auf wenig Widerspruch stoßen, außer bei den Mitgliedern der Piusbruderschaft, die das Konzil für häretisch halten. Zugleich aber verlagern solche Aussagen das Gewicht der Ansprache auf die Seite einer Konzilsinterpretation, die im Konzil „keine wesentliche Veränderung“ sehen will. Die Unterscheidung des Pontifex zwischen einerseits unveränderlichen „Prinzipien“, die kontingenten Bedingtheiten nicht unterworfen sind, und andererseits den kontingenten Bedingtheiten selbst, die natürlich per definitionem veränderlich sind, bringt dieselbe Gewichtung. Wir sollten uns von einer „scheinbaren Diskontinuität“ nicht täuschen lassen, warnt Benedikt.

Darüber hinaus verwischt die Ansprache die Unterscheidung der drei Kategorien *aggiornamento*, Entwicklung und Reform. Stellenweise scheint sie tatsächlich Reform und Entwicklung [*sviluppo*] gleichzusetzen, was natürlich den Status quo ratifiziert. Dem Pontifex kann allerdings diese Unschärfe kaum vorgehalten werden, denn sie ist unter den Konzilsinterpreten immer noch weit verbreitet, und in der Tat fehlt es ihr auch nicht an gewissen Anhaltspunkten in der geschichtlichen Realität selbst. In konkreten Zusammenhängen überlappen diese drei Modi einander oft und kommen gleichzeitig zur Anwendung. Trotzdem ist ihre Unterscheidung ausschlaggebend für eine fruchtbare Erkundung der Implikationen einer „Hermeneutik der Reform“.

Das Ineinanderfließen der drei Kategorien und die Bedeutung, die ihm der Pontifex beimisst, hat eine wichtige Konsequenz: eine Bestätigung des *dynamischen* Charakters der Konzilsbeschlüsse, eine Dynamik, die viele konservative Kommentatoren immer geleugnet und geschmäht haben. Diese Dynamik wird nun zu einem legitimen Thema der Erkundung. Sie verspricht, für den Charakter des Konzils so aufschlussreich zu sein wie die verwandte Frage nach der Unterscheidung der drei Kategorien.

In jedem Fall sollten wir nicht übersehen, dass die Ansprache vom 22. Dezember 2005 ja keine theologische Abhandlung, sondern eben eine Ansprache war. Wir sollten von ihr nicht erwarten, eine umfassende und völlig ausgearbeitete „Theologie der Reformhermeneutik“ zu bieten. Das wäre eher eine Aufgabe, die sich aus der Ansprache für Theologen und Historiker ergibt.

Was in dieser Hinsicht vielleicht am hilfreichsten in der Ansprache ist, ist die Definition von Reform, die Papst Benedikt gibt: „Genau in diesem Zusammenspiel von Kontinuität und Diskontinuität auf verschiedenen Ebenen liegt die Natur der wahren Reform.“¹⁴ Das ist eine gute Arbeitsdefinition, eine Definition in Einklang mit dem *ressourcement*, wie es seine Befürworter auf dem Konzil verstanden. Damit haben Theologen und Historiker nun eine Lizenz, das Konzil mithilfe einer Kategorie anzusprechen, die bis dahin tabu war. Auf diese Weise können sie von Fall zu Fall den jeweiligen Grad von Kontinuität und Diskontinuität feststellen und dadurch zu einem Urteil gelangen, wie weit- und tiefgehend (oder wie gering und oberflächlich) die Reform des II. Vaticanums tatsächlich war. Das Wort „Reform“ ist, wie erwähnt, multivalent und „etwas vage“. Es hat keinen Inhalt, es sei denn im Durchgang durch die kontingenten Bedingtheiten, die es zu erklären unternimmt.

¹ Vgl. John W. O'Malley, *Trent and All That: Renaming Catholicism in the Early Modern Era*, Cambridge, MA 2000, 16-45.

² Paul Philibert, *Translator's Introduction*, in: Yves Congar, *True and False Reform in the Church*, übers. und eingel. von P. Philibert, Collegeville, MN 2011, xi. Auf Deutsch veröffentlichte Congar eine kurze Zusammenfassung seines Buchs unter dem Titel *Wahre und falsche Reform in der Kirche* in: *Una Sancta Rundbriefe* 6 (1951/2), 1-4.

³ Natürlich gibt es viele Ausnahmen, allen voran Gerhart Ladner, *The Idea of Reform: Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, MA 1959. Siehe z.B. auch

Konrad Repgen, „Reform“ als Leitgedanke kirchlicher Vergangenheit und Gegenwart, in: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 84 (1989), 5–39 sowie John W. O'Malley, *Developments, Reforms, and Two Great Reformations: Towards a Historical Assessment of Vatican II*, in: Theological Studies 44 (1983), 373–406.

⁴ Yves Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, Paris 1950, 13: „une véritable malédiction“.

⁵ Vgl. John W. O'Malley, *What Happened at Vatican II*, Cambridge, MA 2008, 36–41, 299–303.

⁶ John Courtney Murray, *This Matter of Religious Freedom*, in: America, 9. Januar 1965, 43.

⁷ DV 8, zit. nach: Karl Rahner/Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg i. Br. 1966 u.ö.

⁸ DH 1, zit. ebd.

⁹ UR 6, zit. ebd.

¹⁰ *Ansprache von Benedikt XVI. an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang*, in: Acta Apostolicae Sedis: Commentarium Officiale 98 (2006), 40–53. Internet: www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia_ge.html. Im Folgenden zit. als „Papstansprache“.

¹¹ Siehe Ladner, *Idea of Reform*, 9–31.

¹² Siehe z.B. Joseph A. Komonchak, *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, in: Cristianesimo nella Storia 28 (2007), 323–337; Lieven Boeve, „La vraie réception de Vatican II n'a pas encore commencé“, Joseph Ratzinger, *Révélation et autorité de Vatican II*, in: Gilles Routhier – Guy Jobin (Hg.), *L'autorité et les autorités: L'herméneutique théologique de Vatican II*, Paris 2010, 13–50; Karim Schelkens, *La réception de „Dei Verbum“ entre théologie et histoire*, in: ebd., 51–68. Anm. d. Übers.: Der sog. „Ratzinger-Report“ erschien auf Deutsch unter dem Titel *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori* (Freiburg i. Br. 1985 u.ö.).

¹³ Papstansprache, AAS, S. 51: „La Chiesa è, tanto prima quanto dopo il Concilio, la stessa Chiesa, una, santa, ...“

¹⁴ Ebd., 49: „È proprio in questo insieme di continuità e discontinuità a livelli diversi che consiste la natura della vera riforma.“

Aus dem Englischen übersetzt von Norbert Reck