

# Das Zweite Vatikanische Konzil im Angesicht des Unbekannten

Das Abenteuer einer kollegialen Unterscheidung der „Zeichen der Zeit“

Christoph Theobald

Fünfzig Jahre nach der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist es nicht mehr so einfach, sich in das Klima der Ungewissheit zurückzusetzen, das in jenen Sommer- und Herbstmonaten des Jahres 1962 herrschte, als sich die Zukunft eines Neuanfangs für die Kirche entschied. Noch ist nichts niedergeschrieben; doch in dem „Vakuum“, das Johannes XXIII. bewusst gelassen hat – mit der Einheit der Christen und der Reform des Katholizismus hat er die Zielvorgaben für das künftige Konzil relativ offen formuliert –, drängt sich die Fülle der von den Vorbereitungskommissionen erarbeiteten und beinahe ausschließlich neoscholastisch geprägten Texte. Noch am Abend des 11. Oktober schreibt Pater Congar in sein Tagebuch: „Im Grunde hat die Scholastik in der römischen Kurie die Zügel übernommen. Das beweisen die Vorbereitungskommissionen [...]. Doch die pastorale Leitung der Diözesen ist nicht scholastisch geprägt: Und die hat jetzt das Wort.“<sup>1</sup>

Wer sich heute die Unruhe und Anspannung ins Gedächtnis ruft, die zu Beginn des Konzils geherrscht haben, läuft nicht so leicht Gefahr, das II. Vaticanum auf eine Sammlung fertiger Texte zu reduzieren. Die Tatsache, dass aus dieser gesamten ersten Phase (mit Ausnahme der Ansprachen Johannes' XXIII. und der Botschaft der Konzilsväter an die Welt) keine amtlichen Dokumente vorliegen, verweist auf *eine neue Vorgehensweise* – die „pastorale Leitung“ der Kirche, von der Congar spricht –, die sich erst nach und nach und nicht ohne sehr schmerzhaft Konflikte durchsetzen wird. Der kollegiale Weg, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden und sich dabei nur einer einzigen Autorität, nämlich dem Wort Gottes, unterzuordnen, wird erst zwei oder drei Jahre später kodifiziert werden. Eingefahrene Gewohnheiten und die ungewisse Zukunft rufen nämlich besorgte Reaktionen und unterschiedliche Standpunktbehauptungen hervor; und es dauert eine Weile, bis diese aufeinander abgestimmt sind und letztendlich zu einem wirklichen Hören werden: einem Hören auf das Wort Gottes und auf das, was die Menschen der Gegenwart, Beobachter und andere, der Kirche zu sagen haben. Dieser zugleich individuelle und kollektive Prozess des Lernens und der Umkehr ist, *noch ehe seine Texte überhaupt niedergeschrieben sind*, die erste Botschaft des Konzils; ein konziliarer Prozess von größter Aktualität angesichts des zuweilen beunruhigenden Unbekannten, mit dem unsere heutige Epoche uns konfrontiert.

## „Die Zeichen der Zeit unterscheiden“

Beginnen wir mit dieser Aufforderung Jesu (Mt 16,1-4), die Johannes XXIII. aufgreift und an das Konzil richtet. Sie durchzieht die Konzilsarbeit, angefangen bei der Einberufungsbulle vom 25. Dezember 1961 bis hin zur Pastoralkonstitution, die am 7. Dezember 1965 promulgiert wurde.

Zum ersten Mal findet sich der Auftrag, die Zeichen der Zeit zu unterscheiden, in der Bulle. Schon hier wird sie mit dem Gebot des matthäischen Jesus in Verbindung gebracht, allen Völkern das Licht des Evangeliums zu bringen (Mt 28,19), das gleich im Anschluss in eine zeitgenössische Sprache übertragen wird: „Von der Kirche wird heute verlangt, dass sie die verästelten Strukturen der heutigen Gesellschaft mit dem Leben des Evangeliums erfülle.“<sup>2</sup> Dieser Aufruf werde, so Johannes XXIII., durch den „tröstliche[n] Beistand Christi“ getragen (Mt 28,20), der sich „gerade dann am mächtigsten erwiesen“ habe, „wenn die menschliche Gesellschaft von besonders schweren Stürmen heimgesucht wurde“. Auf eine ebensolche Situation bezieht sich nun auch die Mahnung, die „Zeichen der Zeit“ zu unterscheiden, was der Papst jedoch in einer Haltung der Wachsamkeit und nicht mit der „Ängstlichkeit“ derer tun will, die „nichts anderes zu sehen vermögen als eine die ganze Welt umhüllende Finsternis“. Verfällt er etwa in einen naiven Optimismus, wenn er „in all der großen Finsternis nicht wenige Anzeichen zu sehen“ glaubt, „die eine bessere Zukunft der Kirche und der menschlichen Gesellschaft erhoffen lassen“? Im Gegenteil: Seine Wahrnehmung der Wirklichkeit erwächst aus seinem „Vertrauen“ auf die Gegenwart Christi, der ihn *erkennen* lässt, dass „die menschliche Gesellschaft auf dem Wege zu einer neuen Weltordnung“ sei, dass die Verkündigung des Evangeliums sich von nun an auf die Fragen und Hoffnungen und sogar auf eine größere Reife der Menschen werde stützen können und dass die Kirche angesichts der sich entwickelnden Gesellschaften bereits begonnen habe, sich zu verändern und zu erneuern.

Diese gleichzeitig biblischen, spirituellen und theologischen Impulse stehen in scharfem Kontrast zum neoscholastischen Geist der überwiegenden Mehrheit der vorbereitenden Schemata, etwa 60 an der Zahl, von denen einige seit Sommer 1962 unter den Konzilsvätern kursieren und für erhebliches Aufsehen sorgen. Vermutlich ist dies auch der Grund dafür, dass Theologen wie die Patres Chenu und Congar die Initiative ergreifen und im September eine „Botschaft an die Welt“ zu Papier bringen, in der, wie Ersterer es sich in einem Brief an Karl Rahner wünscht, „der Heilsplan verkündet“ wird; „eine Erklärung“, so schreibt er, „im Stil des Evangeliums und aus der prophetischen Sicht des Alten und des Neuen Testaments, gerichtet an eine Menschheit, deren Größe und deren Elend unter der Oberfläche des Scheiterns und Irrrens nichts anderes ist als die Sehnsucht nach dem Licht des Evangeliums“<sup>3</sup>. Nachdem er von vier französischen Bischöfen überarbeitet oder, wie Chenu selbst es nennt, „in Weihwasser getaucht“ worden ist, wird dieser Text dem Konzil am 20. Oktober vorgelegt und bietet vor seiner Promulgation Anlass zu einer ersten kontroversen Debatte.

Noch ohne von Kollegialität zu sprechen, stellt er doch schon aus biblischer und patristischer Sicht das konziliare „subjekt“ in den Vordergrund und lässt gleichzeitig mit Bezug auf die päpstliche Eröffnungsansprache auch die Zielsetzung des Konzils anklingen. Die Aufgabe, die „Zeichen der Zeit“ zu unterscheiden, wird nicht ausdrücklich erwähnt; doch die Botschaft erinnert mit Nachdruck daran, dass die Bischöfe sich *gemeinsam mit* den ihnen Anvertrauten in Rom eingefunden haben: Wir tragen „in unseren Herzen die Nöte der uns anvertrauten Völker, die Ängste des Leibes und der Seele. Alle Lebensangst, die die Menschen quält, brennt uns auf der Seele“; und das Ziel müsse letztendlich sein, heute auf den Plan Gottes zu antworten, der „durch die Liebe in einem ersten Aufleuchten bereits hier auf Erden das Reich Gottes in etwa sichtbar werde[n lässt], wie ein verhülltes Aufleuchten des ewigen Gottesreiches“<sup>4</sup>.

Es wird noch bis zu den letzten Fassungen von *Gaudium et Spes* dauern, bis diese Sichtweise, die der Arbeit der Versammlung gleich zu Anfang einen historischen Charakter verleiht, sich zu einer „Methode“ oder „Vorgehensweise“ entwickelt hat: ebenjener Methode nämlich, nach der das II. Vaticanum selbst arbeitet und die es allen vom Konzil Inspirierten als Erbe hinterlässt<sup>5</sup>: „*Im Glauben daran*, dass es vom Geist des Herrn geführt wird, der den Erdkreis erfüllt, bemüht sich das Volk Gottes, in den Ereignissen, Bedürfnissen und Wünschen, die es zusammen mit den übrigen Menschen unserer Zeit teilt, zu unterscheiden, was darin wahre Zeichen der Gegenwart oder der Absicht Gottes sind. *Der Glaube* erhellt nämlich alles mit einem neuen Licht, enthüllt den göttlichen Ratschluss hinsichtlich der integralen Berufung des Menschen und orientiert daher den Geist auf wirklich humane Lösungen hin.“ (GS 11, § 1)

Rufen wir uns kurz einige Bausteine dieses Unterscheidens ins Gedächtnis. Es stützt sich zunächst auf ein Grundprinzip: „Das“, worum es bei der Verkündigung des Evangeliums geht, ist *in denen, die es empfangen werden, bereits am Werk* – eine frohbotschaftliche Wirklichkeit, die nicht nur in den Einzelnen, sondern auch in der Kultur der Empfänger wirkt. Die Aufnahme dieser frohen Botschaft ist also keine diensteifrige Unterwerfung unter ein rein äußerliches Wort, sondern erwächst aus einer Freiheit, die sich durch das Gehörte in ihrem innersten Wesen befreit fühlt. Nichts anderes geschah zwischen Jesus und jenen Männern und Frauen, die seinen Weg kreuzten und seine Worte hörten: „Mein Sohn, meine Tochter, dein Glaube hat dir geholfen.“ Und nichts anderes geschieht noch heute, wenn Christen anderen Menschen begegnen und an ihnen das „messianische Zeichen“ schlechthin – nämlich Zeichen für „die Gegenwart und den

*Christoph Theobald SJ*, geb. 1946 in Köln, ist Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an der Theologischen Fakultät des Centre Sèvres in Paris und Chefredakteur der Zeitschrift „*Recherches de Science Religieuse*“. Veröffentlichungen u.a.: *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité* (2 Bde., 2007); *Transmettre un Evangile de liberté* (2007); „*Dans les traces*“ de la constitution „*Dei Verbum*“ du concile Vatican I (2009); *La réception du concile Vatican II. I. Accéder à la source* (2009). Für *CONCILIUM* gab er zuletzt Heft 4/2005 mit dem Titel „*Das II. Vaticanum – eine vergessene Zukunft*“ mit heraus. Anschrift: 15 rue Monsieur, 75007 Paris, Frankreich. E-Mail: [Theobald.C@wanadoo.fr](mailto:Theobald.C@wanadoo.fr).

Plan Gottes“ – unterscheiden und erkennen: den Glauben, der in ihnen am Werk ist.

Nun ist aber – und das ist der zweite Baustein – dieser „Glaube“ von Anfang an ein „*Glaube*“, der die Wirklichkeit *deutet*. Das muss so sein, denn das Wirkliche ist grundsätzlich verhüllt und uns nur mittels einer Entschlüsselungsarbeit zugänglich, die diejenigen, die sich dieser Aufgabe widmen, in die Pflicht nimmt. Weit davon entfernt, anderen ihre eigene Deutung des Wirklichen aufdrängen zu wollen, versuchen die Konzilsväter in einen kollektiven Prozess des erneuten Lesens einzutreten, der präzisen Regeln folgt; die „Einführende Darlegung“ der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* über „die Situation des Menschen in der heutigen Welt“ (GS 4–10) ist deren konkreter Ausdruck. Zugleich aber treten sie mit ihrer eigenen Ausstattung in diesen Prozess ein: mit ihrer Tradition, vor allem der Schrift, und insbesondere mit ihrem Verständnis von „Glauben“. Sie unterscheiden und erkennen den Glauben beim Anderen und geben dem Anderen doch Gelegenheit, ihn auf seine eigene Weise zu beschreiben, auch wenn sie ihm zuweilen Worte aus ihrer eigenen Geschichte anbieten.

Letzter Baustein: Besagter Deutungsprozess richtet sich auf drei Aspekte und wird durch die drei Schlüsselbegriffe aus *Gaudium et Spes* strukturiert: Ereignisse, Bedürfnisse und Wünsche (GS 11). Der „Glaube“ nimmt nämlich angesichts unvorhergesehener „Ereignisse“ Gestalt an; das macht schon das Lukasevangelium deutlich, das bereits in der Widmung auf das hinweist, „was sich unter uns ereignet hat“ (Lk 1,1), und die Geschichte konkretisiert diesen ereignishaften Aspekt des Glaubens heute wie gestern. Diese Ereignisse aber, seien sie nun individuell oder kollektiv, lassen „Bedürfnisse“ – von zuweilen gigantischen Ausmaßen wie etwa die heutige ökologische Herausforderung – zutage treten; Bedürfnisse oder Notwendigkeiten, deren Inangriffnahme beträchtliche „Glaubensenergien“ verlangt und zugleich freisetzt. Und wie sollte man schließlich die „Wünsche“ nicht sehen, die sich anlässlich dieses oder jenes Ereignisses äußern und die im „Plan Gottes“ enthaltene „messianische“ Ausrichtung der Menschheit in zuweilen unerwarteter und zuweilen auch verzerrter Form aktivieren. *Gaudium et Spes* jedenfalls bekennt sich zu dem Wunsch nach „wirklich humane[n] Lösungen“ (GS 11): Diese utopische Sichtweise hat in der jüngeren Vergangenheit und auf dem Konzil (man denke etwa an die Auseinandersetzung mit dem und über den Marxismus) furchtbare Konflikte hervorgerufen und wird dies immer tun; und doch drückt sich darin das Zeichen des „Glaubens“ aus. Dieser Glaube nämlich kann nur Bestand haben, wenn er in unseren oft so ausweglosen Situationen Breschen sieht und schlägt, die – und seien sie noch so klein – den Blick auf eine andere und bessere Zukunft freigeben.

### ... unter der Autorität des Wortes Gottes ...

Im Herbst 1962 ist man noch nicht so weit, diese „Vorgehensweise“ festzuschreiben, die dennoch seit der Debatte über die Konzilsbotschaft im Innern der

Versammlung wirkt. Noch bleibt ein größeres Hindernis zu überwinden; es betrifft die Kultur, besser gesagt: ein gewisses kulturelles *Organon* des Katholizismus, das das konsequente Hören nicht nur auf die „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute“, sondern auch und zugleich auf das Wort Gottes zu verhindern droht. Das ist die Hauptfrage der ersten Periode, die die Gewissen der Konzilsväter beunruhigt: zunächst in der Debatte über das *aggiornamento* der Liturgie und insbesondere über den liturgischen Gebrauch der Muttersprachen und dann, grundsätzlicher, in der heftigen Diskussion über die „Quellen der Offenbarung“ und den Stellenwert der Tradition im Hören auf den Gott, der heute zur Kirche und zu allen Menschen „spricht“.

Hier beginnt ein schwieriger Prozess des kollektiven Zuhören-Lernens: Nicht nur eines „doppelten“ Zuhörens - auf das Wort Gottes und auf das, was in der Gesellschaft „wahrhaft menschlich“ ist (vgl. GS 1) -, sondern auch auf die sehr vielschichtigen und dissonanten „Stimmen“ der „Tradition“ im ökumenischen Sinn des Wortes: die „Stimmen“ derer, die uns vorangegangen sind und das Wort zu übertönen drohen, das Gott an die Menschen von heute richtet. Zwei sehr unterschiedlich positionierte Zeugen lassen uns ahnen, was bei dieser wichtigen Schlacht des Konzils auf dem Spiel steht. Zunächst Kardinal Lercaro: Er führt am Ende der ersten Sitzungsperiode das lukianische Prinzip von der „Evangelisierung der Armen“ ein und entwickelt 1964 mit großer Freiheit, was dabei in kultureller wie historischer Hinsicht auf dem Spiel steht: „Heute“, so erklärt er, „ist die Zeit gekommen, die Kirche und ihre grundlegende Botschaft de facto deutlicher von einem gewissen ‚kulturellen Organon‘ zu trennen, dessen ewige und allgemeine Gültigkeit viele Kirchenvertreter aus Besitzdenken und Selbstgefälligkeit sehr nachdrücklich verfochten haben.“<sup>6</sup> Auf der anderen Seite berichtet einer der wichtigsten Verteidiger der vorbereitenden Schemata, Msgr. Fenton, in seinem Tagebuch, die Männer aus der Gruppe um Kardinal Ottaviani hätten nach der berühmten Ablehnung des Schemas über die „zwei Quellen“ die Überzeugung geäußert, das, was sie hier erlebten, „sei die Zeit der Dämonen“<sup>7</sup>.

Erst 1965 legte das Konzil eine „Regel“ fest, die es keinem der Betroffenen ersparen wird, sich auf die vielschichtige und nie vollendete Erfahrung des individuellen und kollektiven Hörens auf die *drei* erwähnten „Stimmen“ einzulassen.<sup>8</sup> In ihrer Darstellung des Prozesses der „Tradition“ wird die Konstitution sowohl der „Rezeption“ - dem, was die Apostel „aus Christi Mund, im Umgang mit ihm und durch seine Werke empfangen [...] hatten (*acceperant*)“ - als auch dem Lernen - dem, „was sie unter der Eingebung des Heiligen Geistes gelernt (*didicerant*) hatten“ - Raum geben (DV 7). Dieses „Lernen“ wird seine Aktualität auch im weiteren Verlauf der Geschichte nicht verlieren (*Ecclesia didicit*), denn, wie die Pastoralkonstitution es verfügt, „diese in diesem Sinne angepasste Verkündigung des geoffenbarten Wortes muss ein Gesetz (*lex*) aller Evangelisation bleiben“ (GS 44, § 2). Das am selben Tag promulgierte Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche wird sogar ausdrücklich sagen, dass in einer kulturell neuartigen Situation „die von Gott geoffenbarten Taten und Worte [...] aufs neue durchforscht“ werden sollen (*Ad Gentes* 22). Dadurch, dass er Sich selbst geoffenbart und

mitgeteilt hat (vgl. DV 2 und 6), hat Gott sich nämlich als Geheimnis ganz in die Hände der Menschen begeben – eine wahrhaft schwindelerregende Vorstellung und damit ein theologisches Pendant zu unserer schwindelerregenden modernen Zeit und dem Schwindelgefühl, das die weltweite Menschheit befällt, wenn sie sich nach und nach der Tatsache bewusst wird, welches Erbe sie angetreten hat: einen winzigen, verlorenen Globus in einem beinahe unendlichen Universum.

### ... auf kollegiale Weise

Es leuchtet ein, dass der Glaubende diesem Schwindelgefühl nur auf eine einzige Weise begegnen kann: mit Brüderlichkeit und, was die apostolische Autorität betrifft, mit Kollegialität; und das noch ehe das Konzil überhaupt die schwierige Frage beantwortet hat, welcher Status dieser bischöflichen Kollegialität und welche Rolle und Freiheit dem Petrusamt innerhalb dieses Kollegiums einzuräumen sind. Denn das Alltagsgeschäft des Konzils beantwortet diese Frage, ehe sie überhaupt gestellt ist, und verbreitet in der Gesellschaft ein mehr oder weniger glaubwürdiges Bild.

Johannes XXIII. hatte sich selbst eine Regel gegeben, die sich voll und ganz mit dem Prinzip der Pastoralität vereinbart: „Die erste Pflicht des Papstes ist es, zuzuhören und zu schweigen, damit der Heilige Geist *frei walten* kann“, sagte er zu Kardinal Suenens.<sup>9</sup> Und unter dem Datum des 19. November 1962 liest man in seinem Tagebuch: „Heute wieder *interessantes Anhören aller Beiträge*. Die meisten kritisieren die vorgeschlagenen Schemata (Kard. Ottaviani), die zwar von vielen gemeinsam vorbereitet worden sind und doch die leicht vorherrschende Ausrichtung eines Einzelnen und eine Mentalität verraten, die nach wie vor unfähig ist, sich vom Ton der scholastischen Vorlesung zu lösen. Die Halbblindheit des einen Auges wirft einen Schatten auf die Gesamtwahrnehmung. Natürlich ist die Reaktion heftig, manchmal zu heftig. *Aber ich glaube, dass das gute Einvernehmen letztlich überwiegen wird.*“<sup>10</sup>

Doch was soll man tun, wenn einige – eine Minderheit, die aber nicht vernachlässigt werden kann – sich nicht auf diese Vorgehensweise einlassen wollen, die Spielregeln selbst unter Berufung auf ein früheres „dogmatisches“ Einvernehmen in Frage stellen und eine Kettenreaktion aus Strategien und Gegenstrategien auslösen? Diese Grenze wird mehrfach erreicht, so etwa am 25. November 1963, als Kardinal Ottaviani die Abstimmung der gemischten Kommission über *De Revelatione* anführt und Kardinal Beas Treue zum katholischen Glauben anzweifelt, oder auch im November 1963, als die Minderheit die Orientierungsabstimmung vom 30. Oktober über den sakramentalen Charakter des Episkopats und über die Kollegialität als irregulär darstellt und der Mehrheit vorwirft, die Meinung einer theologischen Schule zum Dogma erheben zu wollen; ein Argument, das die Mehrheit bereits benutzt hatte, um sich der Dogmatisierung der Zweiquellenlehre durch die Minderheit zu widersetzen.

De facto bricht hier ein „paradigmatischer Konflikt“ aus, der die Deutung des

gesamten katholischen Glaubens betrifft. Die Konzilsversammlung und die beiden Päpste - Johannes XXIII. und Paul VI. - entdecken nun Schritt für Schritt, dass die Anwendung einer frohbotschaftlichen oder kollegialen Vorgehensweise, die mit der gemeinsam gesuchten Wahrheit übereinstimmt, nicht mittels einer Spielregel durchgesetzt werden kann, sondern aus einem nicht im Vorfeld planbaren Gespräch aller Beteiligten erwächst, wobei die theologische Freiheit dieses Gesprächs einzig durch die notwendige Effizienz einer übergroßen Versammlung und die zur Verfügung stehende Zeit begrenzt wird. Der „Kompromiss“ wird also in einer gewissen Anzahl von Fällen die Regel sein, ohne dass der prophetische Charakter des Konzils unter den Folgen zu leiden hätte. Denn genau diese Verständigung innerhalb der Grenzen unserer Geschichte ist der pfingstliche Geist, der zu den Empfängern des Konzils sprechen wird.

Auch in diesem Punkt wird die kollegiale Vorgehensweise erst im Herbst 1964 festgeschrieben werden - in der Nummer 11 des Ökumenismusdekrets, das die Konstitution über die Kirche begleitet und ihr gleichsam ein „Leselineal“ beigibt, das die Harmonie zwischen der Wahrheit und der Art und Weise, sie gemeinsam zu suchen, zum Kriterium erhebt: „So wird der Weg bereitet werden, auf dem alle in diesem brüderlichen Wettbewerb zur tieferen Erkenntnis und deutlicheren Darstellung der unerforschlichen Reichtümer Christi angeregt werden“ (vgl. Eph 3,8).

\*

„Zwei Monate der Arbeit und der *wahrhaft demütigen, freien und brüderlichen Suche*“, so notiert Kardinal Lercaro, als er am 6. Dezember 1962 Rückschau auf die erste Sitzungsperiode des Konzils hält, „haben uns an einen Punkt geführt, da wir besser und *alle gemeinsam* verstehen, was das II. Vaticanum den Menschen dieser Zeit anbieten muss“<sup>11</sup>. Fünfzig Jahre später bleibt die Herausforderung, sich über das Ziel des Konzils „zu verständigen“, dieselbe - jedoch in einer zutiefst veränderten Welt. Es ist an der „pastoralen Leitung“ der Kirche, darauf hinzuwirken, dass die Zeichen der Zeit auf kollegiale Weise und unter der alleinigen Autorität des Gotteswortes unterschieden werden; ein Lernen und ein Gespräch vorzuschlagen, das man nicht erzwingen kann, sondern das aus der Gnade erwachsen muss - „der großen Gnade“ Gottes.

<sup>1</sup> Yves Congar, *Mon journal du Concile I*, Paris 2002, 109f.

<sup>2</sup> Johannes XXIII., Apostolische Konstitution *Humanae Salutis*, in: Herder-Korrespondenz XVI (1961/1962), 225.

<sup>3</sup> Marie-Dominique Chenu, *Notes quotidiennes au Concile. Journal de Vatican II, 1962-1963*, Paris 1995, 57f.

<sup>4</sup> *Die Botschaft der Konzilsväter an die Welt*, in: Herder-Korrespondenz XVII (1962/1963), 103.

<sup>5</sup> Weiterführende Informationen bei Christoph Theobald, *La réception du concile Vatican II*, Bd. I: *Accéder à la source*, Paris 2009, 778-793 u. 819-834.

<sup>6</sup> *Acta Synodalia* III/6, 251.

<sup>7</sup> Tagebuch von Msgr. Fenton, zitiert nach Giuseppe Ruggieri, in: Giuseppe Alberigo/Klaus

Wittstadt (Hg.), *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils (1959-1965)*, Bd. 2: Das Konzil auf dem Weg zu sich selbst, Mainz/Leuven 2000, 408.

<sup>8</sup> Weiterführende Informationen bei Theobald, *La réception du concile Vatican II*, Bd. I, 290-319 u. 719f.

<sup>9</sup> Ebd., 229, Anm. 4.

<sup>10</sup> Angelo Giuseppe Roncalli – Giovanni XXIII, *Pater amabilis. Agende del pontefice. 1958-1963*, Bologna 2007, 457.

<sup>11</sup> ASI/4, 327 (Kursivdruck hinzugefügt).

Aus dem Französischen übersetzt von Gabriele Stein

## Das II. Vaticanum: zwischen Katholizismus und Katholizität

Von einer Theologie der Abgrenzung zu einer Theologie der  
Rekapitulation

Gérard Siegwalt

Von Anfang an bestand die Herausforderung des II. Vaticanums für den römischen Katholizismus in der Katholizität. Sie ist bis heute die eigentliche Herausforderung des II. Vaticanums. Ebenso ist die Katholizität eine Herausforderung für die protestantischen Kirchen aller Art. Und für die Orthodoxie.

Nur weil der vorliegende Beitrag von einem protestantischen Theologen stammt, heißt das nicht, dass er deshalb von außerhalb des Katholizismus käme. „*Nostra res agitur*“, sagte W. Visser't Hooft, der Generalsekretär des Ökumenischen Rats der Kirchen, als Johannes XXIII. das Konzil ankündigte: „Das geht uns an“ – und damit die protestantischen einschließlich der anglikanischen und ebenso die orthodoxen Kirchen. Wenngleich er sich im Wesentlichen auf den römischen Katholizismus und folglich auf die Herausforderung beschränkt, die das Zweite Vatikanische Konzil für diesen darstellt, ist der vorliegende Beitrag dennoch auch für die wichtigsten protestantischen Familien und die Orthodoxie von Belang; in den anderen christlichen Kirchen und vor allem in den verschiedenen protestantischen Kirchen finden sich nämlich alle nur denkbaren Parallelen zu dem, was hier über den römischen Katholizismus und die Katholizität ausgesagt wird. Doch diese Parallelen werden eher implizit als explizit zutage treten, denn sie sind nicht Gegenstand unserer Untersuchung, in der es vielmehr darum geht, aus der Sicht eines protestantischen Theologen auf das II. Vaticanum zu blicken.

Worin bestehen der Sinn und die Berechtigung einer solchen Herangehensweise? Beide haben mit der Einheit der Kirche Christi zu tun. Wenn diese empirisch