

Der zeitgeschichtliche Ort des Vaticanum II

Von Hans Maier

Fast zehn Jahre sind vergangen, seitdem das Zweite Vaticanum nach mehr als dreijähriger Dauer am 8. Dezember 1965 mit einer festlichen Schlußfeier auf dem Petersplatz in Rom beendet wurde. Noch ist es zu früh, diese bedeutsamste Kirchenversammlung unseres Jahrhunderts historisch zu würdigen. Was sie aber für die unmittelbar Beteiligten, die Zeitgenossen und die Zeitgeschichte bedeutet, das läßt sich heute schon überblicken, wenigstens in Umrissen; und eben diesen zeitgeschichtlichen Ort des Vaticanum II genauer zu umschreiben ist meine Aufgabe.

Wenn das Konzil nach einem Wort Pauls VI. beides war, Begegnung der Kirche mit sich selbst und mit der Welt, dann empfiehlt es sich, seinen zeitgeschichtlichen Ort in drei sich konzentrisch weitenden Kreisen zu betrachten: einem innerkirchlichen, einem ökumenischen und einem »weltlichen«, missionarischen. Denn es macht die Eigenart dieses Konzils aus, daß es nicht Kirche heraushebt und abgrenzt von der Welt, sondern sie aussetzt in der Welt — einer Welt, die heute ebenso wieder Mission geworden ist wie in den apostolischen Anfängen der Christenheit.

I

Begegnung der Kirche mit sich selbst — das war das Zweite Vaticanum zunächst in einem ganz äußeren, elementaren Sinn: seit 1869/70 hatte keine allgemeine Kirchenversammlung stattgefunden, in der die Bischöfe der ganzen Welt Gelegenheit hatten, sich wechselseitig kennenzulernen und von den Problemen ihrer Länder über die Grenzen hinweg Kenntnis zu nehmen. In der Linie von Trient und verstärkt durch das Erste Vaticanum hatten sich jahrzehntelang vor allem die vertikalen Strukturen und Bindekräfte der Kirche entwickelt; die Theologie hatte die Stellung des Papstes als des sichtbaren Hauptes der Kirche mit Entschiedenheit betont; die *innere* Gliederung, die *Communio sanctorum*, trat demgegenüber zurück; man betrachtete das Leben der christlichen Gemeinschaft vornehmlich unter dem Gesichtspunkt seiner Beziehung zum Heiligen Stuhl. Die Vertikalisierung und Hierarchisierung des Kirchenbegriffs, die Betonung des sichtbaren Hauptes der Kirche war nicht nur eine Reaktion auf die Herausforderung des sechzehnten Jahrhunderts, ein Widerspruch gegen die *Ecclesia invisibilis* der Reformatoren; auch an die Lage der europäischen katholischen Christenheit nach Trient ist hier zu denken, an

die zunehmende Aufsplitterung in nationale Kirchentümer, die ein Bewußtsein ihrer Einheit nur mehr im Blick auf die päpstliche Spitze, nicht mehr in einer über die nationalen Schranken hinausreichenden Glaubensgemeinschaft zu finden vermochten. Wieviele Kriege hatten die christlichen Völker seit dem sechzehnten Jahrhundert gegeneinander geführt; wie wenig Widerstand vermochte man den modernen Laizismen und Totalitarismen entgegenzusetzen; wie schwach und passiv nahmen sich die Einzelkirchen im zwanzigsten Jahrhundert aus gegenüber den mächtigen politischen Kräften der Zeit! Nahezu vereinzelt standen Bischöfe und Gläubige in den verschiedenen Ländern nach zwei Weltkriegen, mitten im kalten Krieg der Großmächte und einer weltweiten Entkolonialisierung, den Problemen der Zeit gegenüber, die doch fast überall die gleichen waren: kollektive Entchristlichung; Schwund der christlichen Normen im öffentlichen und privaten Leben; Unfähigkeit der Kirchen, sich in der Sprache der Zeit den Menschen der Gegenwart verständlich zu machen. Kaum daß das päpstliche Lehramt seit den sozialen und politischen Enzykliken der Jahrhundertwende gewisse Linien gemeinsamer Aufgaben über die nationalen Grenzen hinweg zu ziehen vermochte; ihre Verwirklichung in der Breite scheiterte an nationalen Barrieren, am religiösen Partikularismus und Individualismus. Inzwischen wuchs die Kirche in die Breite, sie faßte Fuß in allen Regionen der Erde, sie wurde zur Weltkirche. Aber im Bewußtsein der Christen war davon kaum etwas sichtbar. Es bedurfte der Begegnung aller oder doch nahezu aller Bischöfe der Welt im Konzil, um sichtbar zu machen, daß sich mit der Welt auch die Kirche im zwanzigsten Jahrhundert verändert hatte, daß sie hinausgewachsen war über ihre lateinisch-abendländischen Grenzen. Und in der Tat war dies, wie viele Zeugen berichten, der stärkste Eindruck der 2540 Bischöfe, Weihbischöfe, Abtpräsidien und Generaloberen bei der Eröffnung des Konzils am 11. Oktober 1962 in der Konzilsaula von St. Peter in Rom und in den folgenden Wochen und Monaten: man hatte sich bisher kaum *untereinander* gekannt, sondern allein im Blick auf Rom; jetzt begann sich jenes andere Element der Katholizität zu entwickeln, das der Antike und dem Mittelalter so selbstverständlich gewesen war: die Kirchen der Länder nahmen voneinander Kenntnis. Die Kirche erlebte sich als Weltkirche. Diese Erfahrung war so mächtig, daß sie den Beginn des Konzils und seine spätere Richtung nachdrücklich bestimmte; zunächst kehrte sich ihre Dynamik, fast selbstverständlich, gegen den bestimmenden Einfluß der römischen Kurie auf Thematik und Ablauf des Konzils.

In der Generalkongregation vom 13. Oktober 1962 beantragten die Kardinäle Liénart und Frings eine Verschiebung der für diesen Tag vorgesehenen Wahlen, damit die Bischöfe sich erst einmal kennenlernen könnten. Der Vorschlag wurde von der Versammlung mit demonstrativem

Beifall aufgenommen. Es kam zu ersten Kontakten zwischen den Bischofskonferenzen der verschiedenen Länder, Vorschlagslisten wurden entwickelt, von denen die des mitteleuropäischen Episkopats sich wegen ihrer starken Internationalität durchsetzten. Man vermied den von der Kurie vorgeschlagenen Rückgriff auf die Mitglieder der vorbereitenden Kommissionen und setzte einen neuen Anfang. Und in der Folgezeit trat dann immer deutlicher die neue Kraft des Weltepiskopats als Gegenüber der bis dahin fast alleingestaltenden römischen Zentralbehörden hervor — ein Episkopat mit dem Kern der mitteleuropäischen, lateinamerikanischen und aus den Missionsländern kommenden Bischöfe; ein neues spannungsreiches kirchliches Gefüge begann sich zu entwickeln, vielgestaltiger und dynamischer als die Kirche zwischen 1870 und 1962, aber auch neuen Anfälligkeiten und Gefährdungen unterworfen — wir stehen noch heute mitten in diesem Prozeß.

Das erste weithin sichtbare Signal des neuen Anfangs war die Liturgiereform. Sie war in ihrem Kern ein entschlossenes *Ad fontes*. Liturgie sollte wieder so verstanden werden wie in der Urzeit der Kirche, als Verkündigung, als gemeinsame Feier — nicht als ästhetischer Rahmen für private Erbauung und Entrückung. Das Mysterium wurde dort aufgesucht, wo es Jesus als Stifter angesiedelt hatte: im alltäglich-einleuchtenden Vorgang des Brotbrechens, in der allen verständlichen Sprache des Lobpreises, Dankens und Bittens; man erinnerte daran, daß Paulus den wenigen verständlichen Worten den Vorzug geben wollte vor den vielen unverständlichen Geheimnisworten der Glossolalen und daß das Mysterienhaft-Entfernte des Lateins in seiner Wirkung auf heutige Menschen ja erst eine sekundäre Folge seines Absterbens als lebendige Sprache war — denn ursprünglich hatte man sich ja gerade die Freiheit genommen, um der Verständlichkeit willen das Aramäische erst durch das Griechische, dann, im Römischen Reich, durch das Lateinische zu ersetzen. Schließlich hat Christus selbst in der Sprache seiner Zeitgenossen gesprochen, und ebenso hatten es die Apostel und die Jünger gehalten. So stellte die Liturgiekonstitution, hierin die reformatorische Wendung zur Volkssprache nachholend, die Weichen auf verständliche Verkündigung, entschlossene Entritualisierung um; zugleich wurde der Vorrang der Feier in Gemeinschaft vor der privaten stillen Erbauung bestätigt — in der Linie der vor allem von der Jugend- und Liturgiebewegung in den mitteleuropäischen Ländern ausgehenden Entwicklung seit den zwanziger Jahren.

Es soll hier nicht diskutiert werden, ob das Konzil mit dieser Entscheidung der Forderung der Gegenwart voll gerecht geworden ist oder ob die Wendung zur Volkssprache nicht einerseits zu spät kam, andererseits den Versuch, die Liturgie allen zu erschließen und verständlich zu machen, nur teilweise tragen konnte; denn hätte man nach einer *lingua franca* in einer

werdenden Weltgesellschaft gesucht (wie seinerzeit in der griechischen oder römischen Ökumene), so hätte sich eher das Englische angeboten; oder man hätte zumindest das gleichberechtigte Nebeneinander von Volkssprache und Latein schärfer herausarbeiten müssen, als dies der Konzilstext tat. Im Abstand von zehn Jahren treten die Probleme schärfer hervor: die von der Kirchenversammlung gewünschte und gewollte Buntheit, das Lob Gottes in allen Zungen ist vielfach innerhalb der Nationen wieder durch sprachliche Uniformierungstendenzen eingeengt worden; ein gewisser dramaturgischer Aktivismus der Liturgen machte sich breit und verdrängte Stille und Sammlung, die doch auch in der Gemeinschaft des Gottesvolkes ihren Platz haben; endlich ist eine Verengung des Gottesdienstes zu Wort und Text hin festzustellen, eine Tendenz zur rationalen, oft rationalistischen Verbalisierung, unter Zurückdrängung von Gestus, Musik und Zeichenhaftigkeit. Hier haben die Bischöfe in den Ländern der Weltkirche noch eine große Aufgabe zu leisten. An ihnen ist es, die neue Liturgie erst fruchtbar zu machen und sie zugleich mit der großen Überlieferung gottesdienstlicher Feiern aus den früheren Jahrhunderten der Christenheit zu verbinden. Denn nicht zu vergessen: hier, in der liturgischen Gesetzgebung für ein Land (unter gewissen Eingrenzungen), erhielten die nationalen Bischofskonferenzen erstmals eine Vollmacht innerhalb des Aufbaus der Gesamtkirche; die Liturgiekonstitution war im Ablauf des Konzils der Durchbruch zur Errichtung einer quasi-synodalen Ebene zwischen dem Einzelbischof und dem Papst.

Wie sich diese Rückkehr zur altkirchlichen Kollegialität und Synodalstruktur auch in anderen Bereichen durchsetzte und was sich davon in der Kirchenkonstitution des Konzils spiegelt, wäre an vielen anderen Beispielen im einzelnen zu zeigen. Hier sei nur noch die Frage erörtert, wie sich die beiden Konzilspäpste zu dieser Entwicklung gestellt haben. Johannes XXIII., der das Konzil in einer jähen Eingebung und ohne detaillierten Plan konzipiert hatte, stand in jeder Hinsicht positiv, ja ermunternd zum Willen der Konzilsmehrheit; er respektierte, was er »die heilige Freiheit des Konzils« nannte, griff wenig ein und fügte sich als Ältester und Erster, nicht als Größter in das neu-alte biblische Episkopalverständnis ein. Paul VI. dagegen hat gegenüber dem erstarkten Weltepiskopat wiederum die Stellung des Papstes auf einer neuen Ebene zur Geltung gebracht; seine Weltreisen und Weltenzykliken sowie die von ihm bewußter geführte vatikanische Diplomatie lenkten das gewachsene öffentliche Interesse an der Kirche der Bischöfe allmählich auf den Papst zurück.

Daß das ungeheure Unternehmen des Konzils in Fahrt kam, war das Werk eines bäuerlich frommen, kindlich unbekümmerten, ja naiven Menschen; daß es, mit so gewaltiger Dynamik beladen, einigermaßen sicher zur Erde zurückfand, war die Leistung einer komplexeren, analytisch ver-

anlagten, bewußten und an ihrer Bewußtheit leidenden Persönlichkeit. Es ist wohl wahr, wie man gesagt hat, daß Paul das Konzil nicht hätte beginnen, Johannes es nicht hätte beenden können; und im Rückblick erscheint das Zusammenwirken der so ungleichen Männer fast als ein providentielles Faktum.

Was den Bischöfen gegenüber Papst, Primat und Kurie gelang, nämlich die stärkere Betonung der episkopalen Elemente im Kirchenaufbau als des sichernden Gerüstes horizontaler Katholizität, das ist ihnen freilich — falls sie es überhaupt wollten — »nach unten«, gegenüber Gemeinden, Priestern, Laien, nicht im gleichen Maß gelungen. Gegenüber der neuzeitlichen Dissoziierung der kirchlichen Stände und ihrer Aufgaben in der Welt betonte das Konzil in seiner Kirchenkonstitution und anderswo sehr stark die Einheit des Volkes Gottes und die wechselseitige Teilhabe von Laien, Religiösen und Klerikern an den Funktionen der Kirche. Doch bezüglich der organisatorischen Formen, in denen eine neue Zusammenarbeit innerhalb der Kirche in Gang kommen sollte, hat es keine einheitliche Sicht entwickelt. In verschiedenen Texten, so im Bischofsdekret und im Dekret über das Laienapostolat, werden Räte in den Diözesen, aber auch auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher und interdiözesaner Ebene vorgeschlagen, und zwar sowohl im nationalen wie im internationalen Bereich — Räte, bei denen die Kleriker »in geeigneter Form mit den Laien zusammenarbeiten« sollen. Das Konzil hat eine Reihe von Räten konzipiert, die im klassischen Sinne Standesräte sind, Räte von Priestern und Laien — und auf der anderen Seite eine Reihe von Räten, die im klassischen Sinn des Kirchenrechts synodale Struktur, Amtsstruktur besitzen, also nach dem Prinzip von Leib und Haupt verfaßt sind. Umstritten bleibt die Frage, ob die Räte des Laiendekrets ebenso wie die Pastoralräte im Namen der Kirche handeln und daher ein geistliches Haupt besitzen müssen, oder ob es sich hier um Gremien handelt, die in Aufgabe und Struktur vom Pastoralrat verschieden sind, also nicht notwendig im Namen der Kirche handeln, wohl aber als Hilfen zur Verwirklichung des Gesamtapostolats der Kirche dienen. Die sehr unterschiedliche Entwicklung in den einzelnen Ländern, die Unklarheit über Status und Funktion nationaler Synoden rührt im wesentlichen daher, daß das Konzil diese Fragen nicht zureichend geklärt hat; man wird daher sagen müssen, daß die Erneuerung der altchristlichen Synodalstruktur durch das Konzil im wesentlichen auf die Ebene Papst-Bischöfe (Primat-Episkopat) beschränkt geblieben ist.

II

Begegnung der Kirche mit sich selbst und mit der Welt war das Zweite Vaticanum als *Ökumenisches Konzil*. Zwar ist die Bezeichnung *oecumenica Synodus* eine alte Bezeichnung für ein Konzil der gesamten katholi-

schen Kirche — auch Trient und das Vaticanum I waren in diesem Sinne ökumenische Konzilien. Doch es konnte nicht ausbleiben, daß das Wort ökumenisch in einer Zeit, die mächtige Sammlungsbewegungen auch im Bereich der nichtkatholischen Kirchen kannte, in einem weiteren Sinn verstanden wurde: und tatsächlich hat das Konzil nicht nur über ökumenische Fragen verhandelt und ein Ökumenismus-Dekret beschlossen — es war ökumenisch auch durch die Teilnahme der verschiedenen unierten Ostkirchen und durch die Anwesenheit zahlreicher Beobachter aus der nichtkatholischen Christenheit. War in den einen der Osten anwesend als »inneres Korrektiv zu jeder lateinischen Exklusivität, das immer wieder die Grenzen eines verengten lateinischen Horizontes sprengte und die Versammlung zwang, nicht lateinisch, sondern katholisch zu denken« (J. Ratzinger), so waren die stummen Beobachter aus dem Bereich der anderen, der evangelischen und orthodoxen Ökumene eine völlig neue Kategorie von Konzilsteilnehmern. Diese »observatores«, die auf Einladung des Heiligen Stuhles im Auftrag der nicht mit Rom verbundenen Kirchen oder Kirchengemeinschaften am Konzil teilnahmen, besaßen zwar nach der Geschäftsordnung nicht das Recht, das Wort zu ergreifen oder abzustimmen, konnten ihren Auftraggebern jedoch Bericht erstatten über die Generalkongregationen und Sessionen; daß sie anwesend waren, prägte das Klima der Verhandlungen mit und erlegte jedem, der das Wort ergriff, eine besondere ökumenische Verantwortung auf.

Es muß Berufeneren vorbehalten bleiben zu würdigen, was von diesem Verfahren, diesem neuen ökumenischen Geist in die positiven Texte des Konzils eingegangen ist. In ökumenischen Fragen hatte vor allem die mitteleuropäische, aber auch die amerikanische Theologie als Schrittmacher gewirkt; Bücher wie »Vraie et fausse Réforme« von Yves Congar und die zahlreichen Aufsätze von John Courtney Murray in den »Theological Studies« (Baltimore) schufen ein Klima der Verständigung — nicht zu reden von der Wirkung des Kardinals Bea und des von ihm geleiteten »Sekretariats für die Einheit der Christen«. So hat Oskar Cullmann sagen können, daß sich in der Offenbarungskonstitution des Konzils die katholische und die protestantische Position erstaunlich nahe gekommen seien. Freilich, das Zweite Vaticanum war kein Unionskonzil. Oft trat gerade, wenn sekundäre Kontroversen aufgearbeitet wurden, der verbleibende Gegensatz in seiner ganzen Schärfe hervor. Aber das Konzil ließ Katholiken, Protestanten und Orthodoxe einander in einer Haltung des Respekts und der Verständigung begegnen; und es bedeutete schon viel, daß Rom jetzt den Ausdruck »Kirche« auch jenen zuerkannte, die seit Jahrhunderten vom Heiligen Stuhl getrennt waren.

Wie weit hier die Konzilsväter über die Position der Abgrenzung und Bewahrung hinauszugehen bereit waren, zeigen exemplarisch zwei Texte

des Zweiten Vaticanum: die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung und die Erklärung über die Religionsfreiheit. Ging der ursprüngliche Entwurf der Konstitution noch von der traditionellen Zwei-Quellen-Lehre aus, so wurde der Text im Lauf der Beratung so verändert und neugefaßt, daß Schrift und Tradition jetzt als zwei Weisen der Weitergabe des *einen* Wortes Gottes erschienen. Schrift, Tradition und Lehramt wurden auf eine Ebene gestellt. Die Schrift erscheint an einigen Stellen als Norm der kirchlichen Verkündigung. Damit wurde der Gegensatz zur protestantischen Lehre nicht aufgehoben, aber gewissermaßen auf sein letztes und einfachstes Gegenüber zurückgeführt: während die Konstitution die Schrift zwar als Norm der Tradition betrachtet, sie aber nicht als höhere Norm *über* Tradition und Lehramt stellt, ja sie überhaupt nicht als eine Größe ansieht, die der Kirche *gegenübersteht*, bleibt die protestantische Theologie dabei, daß die Heilige Schrift zwar *in* der Kirche auszulegen sei; stärker betont sie jedoch die »kritische Funktion der Schrift *gegenüber* Tradition und Lehramt der Kirche« (O. Cullmann). Hier wird sichtbar, daß die ökumenische Bewegung des Konzils nicht auf Verwischung der Gegensätze zielte, sondern auf klarere, nicht von Sekundärererscheinungen überlagerte Herausarbeitung der beiderseitigen Grundansätze. Darin hat das Konzil die theologische Arbeit der Folgezeit befruchtet, auch dort, wo man im Übereifer raschere Verständigung in einem »großen Einvernehmen« erwartete. Der Schritt zur Union kann erst dann gewagt werden, wenn der Grund, aus dem die getrennten Christen leben, freigelegt und dem wechselseitigen Verständnis von beiden Seiten erschlossen ist; solches Bemühen ist auf die Länge wirksamer als das Erzwingenwollen der Einheit durch Preisgabe des Spezifischen oder die Flucht in eine dogmenlose, nur auf Handeln und Hoffen gestellte »Orthopraxis«.

Noch deutlicher tritt diese Linie des Konzils hervor in der Erklärung über die Religionsfreiheit, die stark von Vorarbeiten J. C. Murrays geprägt ist. Sie bereinigt nicht nur ein jahrhundertlang, und noch im neunzehnten Jahrhundert, höchst umstrittenes Problemfeld mit den Zentralbegriffen Wahrheit und Irrtum, Toleranz und Freiheit — sie betrifft auch, über das Lehrhafte und Dogmatische hinaus, in besonderer Weise die öffentliche Existenz der Kirche in einer pluralistischen Welt und leitet insofern schon in den dritten Problemkreis Kirche und Welt hinüber.

Zweifellos hat diese Erklärung einen Grundakzent gesetzt für das Verhältnis der katholischen Christen zur Welt — einen Akzent, der bestimmend ist für den Geist, in dem das Konzil die Fragen des öffentlichen Lebens und der Politik behandelt hat. So wie von Trient der einheitliche und geschlossene Katholizismus ausging, der »in stolzer Türme Wehr« dem Ansturm der Feinde trotzte, so wie das Erste Vaticanum diesen Katholizismus noch einmal in straffer hierarchischer Organisation der Welt und

Zeit und ihren »Irrtümern« gegenüberstellte, so hat das Zweite Vaticanum eine behutsame und zugleich liebende Zuwendung zur Welt, zu den nichtchristlichen Religionen eingeleitet, deren Eigenständigkeit jetzt ganz ernstgenommen wird und denen der Christ in einer Haltung des Respekts und der Freiheit gegenübertritt. Dabei hat die Kirche ausdrücklich darauf verzichtet, die Menschen in irgendeiner Form, und sei es mit leisestem Druck, für sich zu verpflichten; sie nimmt die Freiheit der Entscheidung ganz ernst, und sie gründet ihre eigene Wirkungsfreiheit in der Welt auf die von ihr bejahte religiöse Freiheit der Person. Das bedeutet, daß auch der Christ allen Anschein einer Nötigung, eines *compelle intrare* wie in früheren Jahrhunderten enger Verbindung von Kirche und weltlicher Ordnung vermeiden muß. Er darf nicht zwingen wollen, wo innere Bereitschaft nicht vorhanden ist, er darf nicht der Versuchung erliegen, institutionellen Druck und institutionelle Mittel einzusetzen, um eine nur äußere Form des Glaubens zu stützen, ja er muß sogar bereit sein, die Freiheit zum Unglauben als letzte, dunkle Möglichkeit religiöser Freiheit mitzuverteidigen: Gott hat sie dem Menschen nicht genommen, wie dürfte sie der Christ dem Menschen nehmen?

III

Mit der Religionsfreiheit treten wir ein in den letzten, weitesten Kreis des Konzils: Kirche und Welt. Die intensive Bemühung gerade um diesen Fragenkomplex hat dem Zweiten Vaticanum von Anfang an breite Beachtung über die kirchliche und religiöse Szene hinaus gesichert. Sollte doch, nach der berühmten, das Konzil tief bestimmenden Eröffnungsrede Johannes' XXIII., nicht das *depositum fidei* durch neue Dogmatisierungen vermehrt, wohl aber die Art und Weise, wie diese Wahrheiten in der heutigen Welt verkündet werden, neu überdacht werden: »Heute möchte die Braut Christi lieber die Heilmittel der Barmherzigkeit anwenden als die Waffe der Strenge erheben. Sie glaubt, es sei den heutigen Notwendigkeiten angemessener, die Kraft ihrer Lehre ausgiebig zu erklären als zu verurteilen.« Mit dieser Festlegung auf eine pastorale und ökumenische Sprechweise trug der Papst dem Umstand Rechnung, daß im Gespräch mit einer mehrheitlich nichtchristlichen Welt weder das *Symbolum*, das verbindliche Glaubensbekenntnis, noch das ausschließende *Anathem*, die Verurteilung, angemessen war. Es zeigte sich dann freilich, daß das Konzil (und die Kirche von heute überhaupt) eine eindeutig neue, die heutigen Menschen bewegende und doch aus dem Inneren christlicher Erfahrung kommende Sprache nicht leicht zu finden vermochte: fehlte auf der einen Seite die autoritative Sicherheit früherer lehramtlicher Aussagen, so blieben andererseits die Texte — eben wegen ihrer pastoralen Sprechweise —

vielfach entfernt von Sachnähe, Konkretheit, Evidenz moderner Wissenschaft und Politik.

Die Welt, in die das Konzil hineinzuwirken sich anschickte, war in Gärung begriffen. Die internationale Szene war in jenen Jahren der Vorbereitung des Konzils in brodelnder Bewegung. Neue Protagonisten traten auf den Plan: neben solchen, die noch der Kriegsgeneration der Politik angehörten wie de Gaulle, auch solche, die erst in der Nachkriegszeit hervorgetreten waren wie Chruschtschow und Kennedy. Der Kalte Krieg steuerte 1958 mit dem Berlin-Ultimatum Chruschtschows einem neuen Höhepunkt zu — im gleichen Jahr, in dem Pius XII. starb und sein Nachfolger Johannes XXIII. das Konzil ankündigte. Die Jahre 1958-62 waren erfüllt von Kriegsdrohungen und gleichzeitig von heftigen Bemühungen um eine internationale Entspannung. Unmittelbar am Beginn des Konzils schien die Welt mit der Kuba-Krise dem Abgrund eines Krieges zuzutreiben. John F. Kennedy schaltete damals über zwei Vermittler den Vatikan in eine Vermittlungsaktion ein. Der Friedensappell des Papstes wurde von der Moskauer »Prawda« am gleichen Tag gedruckt, an dem Chruschtschow sich zum Abzug der sowjetischen Raketen aus Kuba bereiterklärte. Die diplomatischen Tastversuche jener Monate berührten auch das Konzil: es ging um die Teilnahme von Beobachtern des Moskauer Patriarchats am Konzil, über die Jan Willebrands, damals Sekretär des Einheits-Sekretariats, in Paris und Moskau verhandelte, und um die Freilassung des in der Sowjetunion gefangengehaltenen Metropoliten der katholischen Ukrainer des östlichen Ritus, Bischof Slippyj. Sie war vom Vatikan erbeten worden als Geste des guten Willens von seiten der Sowjetunion; bei dieser wiederum schwang, wie wir seit kurzem wissen, auch der Gedanke mit, dem Konzil durch vorsichtig vorbeugendes Entgegenkommen den Charakter einer antikommunistischen Manifestation zu nehmen. Daß Chruschtschows Schwiegersohn Adschubej bei seinem Besuch im Vatikan am 7. März 1963 dem Heiligen Stuhl die Aufnahme diplomatischer Beziehungen anbot, gehört in den gleichen Zusammenhang; Johannes schreckte damals vor dieser Konsequenz einer neuen Politik gegenüber dem Osten zurück, die er doch — mehr spontan als systematisch — selbst eingeleitet hatte.

Es gehört zur Aufbruchsstimmung jener Monate, in denen Ängste und Hoffnungen sich mischten, daß nun plötzlich Dinge möglich schienen, die jahrelang als undenkbar gegolten hatten. Große Erwartungen beflügelten viele Konzilsväter. Eine Zeit der Erstarrung, des gebannten Blicks nach rückwärts, der Unglücksprophetien und des historischen Pessimismus schien zu Ende zu gehen. Der Papst selbst gab dieser Stimmung in seiner Eröffnungsrede beredten Ausdruck, als er vor der in katholischen Kreisen üblichen Mittelalter-Romantik warnte und sich dagegen wandte, daß man

in den heutigen Verhältnissen nur Untergang und Unheil erkennen wolle: »Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheten, die immer das Unheil voraussagen, als ob die Welt vor dem Untergang stünde. In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen. Dieser verfolgt mit dem Ablauf der Zeiten, durch die Werke der Menschen und meistens über ihre Erwartungen hinaus sein eigenes Ziel, und alles, auch die entgegengesetzten menschlichen Interessen, lenkt er weise zum Heil der Kirche.«

Wiederum erkennen wir im Rückblick, daß in diesem bedingungslosen Vertrauen in den Herrn der Geschichte, der die Herzen der Menschen lenkt wie Wasserbäche, wohl eine befreiende und beflügelnde Kraft lag — aber freilich auch die Gefahr der Einseitigkeit und des Mißbrauchs. Glaubensoptimismus schlug — nicht beim Papst, aber bei manchen Konzilsteilnehmern und -betrachtern — oft unvermittelt in weltlichen Fortschrittsoptimismus um; der vordergründige Gegensatz zwischen kurialer Tradition und moderner Theologie verdeckte die gleichfalls vorhandene, inzwischen deutlich gewordene Problematik der letzten; der Wille zur Inkarnation gab sich oft genug mit einer äußeren Anpassung an die Zeit zufrieden, ohne zu wirklicher Auseinandersetzung und Anverwandlung vorzudringen, kurz, das *Aggiornamento* drohte im Ergebnis zur Preisgabe des Wesentlichen, zu einem Christentum zu herabgesetzten Preisen zu führen. Dies alles hing mit den Schwierigkeiten des Sprechens der Kirche in einer postchristlichen »weltlichen Welt« der Moderne zusammen. Gerade in ihrem Verhältnis zur Welt sind die Konzilsväter noch Lernende und Experimentierende gewesen. Das zeigt sich deutlich an einem letzten Text, den wir bei der Suche nach dem zeitgeschichtlichen Ort des Vaticanum II betrachten wollen: der Pastorkonstitution über die »Kirche in der Welt von heute«.

Auch hier ist der neue Ton unverkennbar. Kein Versuch mehr, wie in der alten Christenheit, aus einer Einheit von Kirche und Gesellschaft heraus zu sprechen und zu argumentieren; auch kein Anspruch mehr auf verbindliche Interpretation des — profaner Vernunft zugänglichen, allgemeinverbindlichen — Naturrechts; vielmehr eine starke Zurückhaltung bezüglich der konkreten Formen des christlichen Weltauftrags, und Betonung der Freiheit auf einem Gebiet, das seiner Natur nach geschichtlich und damit veränderlich ist.

Drei Prinzipien nennt das Konzil in seinen Ausführungen zum sozialen und politischen Leben: die wechselseitige Abhängigkeit von menschlicher Person und menschlicher Gesellschaft; die Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche und die Solidarität der Kirche mit der Welt.

Die gegenseitige Abhängigkeit von menschlicher Person und menschlicher Gesellschaft ist ein Gedanke, der in den Enzykliken Johannes' XXIII. eine zentrale Stellung einnimmt. Diesen Gedanken nimmt das Konzil auf, indem es Feststellungen aus »Mater et Magistra« ausdrücklich wiederholt: so die Vermehrung der »gegenseitigen Bande und Abhängigkeiten«, die Entstehung mannigfacher Vergesellschaftungen und Sozialgebilde öffentlichen und privaten Rechts und die Bedeutung dieser Vorgänge für die menschliche Person und den Schutz ihrer Rechte. Zugleich aber wird die Vergesellschaftung in einen allgemeineren Zusammenhang eingefügt, der die Verbindung zum Politischen herstellt.

»Aus der Sozialnatur des Menschen wird deutlich, daß der Fortschritt der menschlichen Person und das Wachsen der Gesellschaft voneinander abhängen. Wurzelgrund nämlich, Träger und Ziel aller Sozialgebilde ist und muß auch sein die menschliche Person, die ja durch ihre Natur des sozialen Lebens durchaus bedarf. Da also das soziale Leben für den Menschen nichts Zusätzliches ist, wächst der Mensch nach allen seinen Anlagen und muß er seiner Berufung entsprechen durch Begegnung mit anderen, durch gegenseitige Dienste und durch das Gespräch mit den Brüdern.«

Wird durch diese Erweiterung der Vergesellschaftungsthese von »Mater et Magistra« zu einer prinzipiellen Aussage über den Menschen dem Politischen ein höherer und grundsätzlicher Rang eröffnet — das Fundament der zitierten Stelle ist ein Stück der Ethik des Thomas von Aquin, das sich auf Aristoteles bezieht —, so ist damit auch die Ausübung politischer Verantwortung durch den Christen aus dem Bereich des Zufälligen und Beliebigen herausgenommen. Es gibt in diesem Feld klare Gesetzmäßigkeiten, die der Christ als Bürger zu erforschen und zu beachten verpflichtet ist. Der Konzilstext entwickelt sie unter dem Stichwort der »richtigen Eigengesetzlichkeit der irdischen Sachbereiche«. Richtige Eigengesetzlichkeit heißt, daß »die geschaffenen Dinge und die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß«, ein Bemühen, das nicht nur legitim ist, sondern dem ausdrücklichen Willen des Schöpfers entspricht.

»Durch den Zustand des Geschaffenseins nämlich sind alle Dinge auf die ihnen eigene Weise mit fester Form, Wahrheit und Gutsein sowie mit eigenen Gesetzen und Ordnungen ausgestattet, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methoden ehrerbietig achten muß. So wird darum die methodische Forschung in allen Wissensbereichen, wenn sie in wahrhaft wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vorgeht, niemals dem Glauben wirklich entgegenstehen, weil die Dinge des profanen Bereichs und des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben.«

Auf den politischen Bereich angewendet, heißt dies, daß der Christ

verpflichtet ist, die gesellschaftlichen Bezüge und die Wirkungsweise der politischen Institutionen aufs genaueste zu untersuchen, ehe er sich in der einen oder anderen Richtung engagiert: er kann sein Verhalten nicht einfach aus abstrakten Postulaten der Ethik deduzieren, vielmehr muß der ethischen Bewertung die genaue und angestrenzte Beobachtung der Wirklichkeit vorausgehen, das Bemühen um Erkenntnis der inneren Gesetzmäßigkeit des politischen Lebens.

Mit diesem zweiten Prinzip ist das dritte eng verbunden, nämlich die Solidarität der Kirche mit der Welt, besonders der politischen Welt. In viel stärkerem Maße als früher zeigt sich die Kirche in der Konstitution über ihre Stellung in der Welt bereit, von den bestehenden Einrichtungen und Initiativen der Politik — besonders im internationalen Bereich und bei den Problemen der Friedenssicherung — auszugehen, sie zu ermuntern, zu unterstützen, von ihnen zu lernen. Die Reise Papst Pauls VI. zur UNO war eine praktische Konsequenz dieser Haltung und ebenso die Aufgeschlossenheit gegenüber einer Vielzahl sozialer und politischer Kräfte außerhalb des christlichen Bereichs. Diese neue Haltung ist auf dem Hintergrund einer Theologie der menschlichen Gemeinschaft zu sehen, wie sie im vierten Kapitel der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute mit dem Satz entwickelt wird, die Einheit der menschlichen Familie werde durch die in Christus gegründete Einheit der Familie der Kinder Gottes gestärkt und ergänzt. Es heißt in diesem Zusammenhang:

»Die Kirche anerkennt weiterhin, was an Gutem in der heutigen gesellschaftlichen Dynamik vorhanden ist: besonders die Entwicklung hin zur Einheit, den Prozeß einer gesunden Sozialisation und der bürgerlichen und wirtschaftlichen Vergesellschaftung. Die Förderung der Einheit gehört nämlich zum innersten Wesen der Kirche, da sie in Christus gleichsam das Sakrament, das heißt Zeichen und Werkzeug für die innerste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit ist.« »So hat denn diese Kirche . . . den Weg mit der ganzen Menschheit gemeinsam und erfährt das gleiche Erdenlos mit der Welt. So wird sie aber auch zum Sauerteig und gleichsam zur Seele der menschlichen Gesellschaft, die in Christus erneuert und in die Familie Gottes umgebildet werden soll.«

Zieht man Bilanz, so kann man sagen, daß sich in der Pastoralkonstitution, scheinbar unauffällig, die Rezeption dreier seit dem achtzehnten Jahrhundert im kirchlichen Denken leidenschaftlich umstrittener Traditionen vollzieht: der Tradition der Menschen- und Bürgerrechte; der Tradition des Verfassungsstaates; der Tradition der modernen Demokratie.

Auch dies ist ein neuer Zug im kirchlichen Denken. Denn bis zum Zweiten Vaticanum schien es ausgemacht und unter Freund und Feind gemeine Meinung, daß das Demokratische *extra ecclesiam Catholicam* stehe, an den Toren der Kirche haltmache; allenfalls bequeme man sich

zu der Feststellung, daß die hierarchische Struktur der Kirche der Anerkennung des demokratischen Verfassungsstaates »nicht im Weg zu stehen« brauche. Und die Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Demokratie im neunzehnten Jahrhundert schien in der Tat zu bestätigen, daß es eine positive, ins Innere der Kirche reichende Beziehung von Kirche und moderner Demokratie nicht gibt. Zwar ist die Einwirkung der Kirche auf den demokratischen Verfassungsstaat im Lauf der Geschichte keineswegs nur retardierender Art gewesen, wie es vielleicht bei oberflächlicher Betrachtung scheinen könnte. Indem die Kirche *ibr* Recht (und dabei zugleich das der vordemokratischen Körperschaften) gegenüber einer schrankenlosen Volkssouveränität verteidigte, indem sie die Freiheit nicht abstrakt, sondern innerhalb des Gefüges menschlicher Sozialverhältnisse und in Korrelation zu mitmenschlichen Bindungen sehen lehrte, indem sie den Utopien der Herrschaftslosigkeit und einer in freier Interessenkonkurrenz automatisch sich ergebenden sozialen Harmonie aus der Tiefe ihrer geschichtlichen Erfahrung und ihres strengen Wissens von der gestörten Natur des Menschen widersprach, hat sie auch dazu beigetragen, die Demokratie ihres utopischen Charakters zu entkleiden und sie zu einer praktikablen, realisierbaren Staatsform zu machen. Aber es scheint doch, daß sie zum innersten Bildungsgesetz der Demokratie, zur neuzeitlichen Emanzipation des Subjekts, nicht die gleiche innere Beziehung hat wie der Protestantismus, der diese Staatsform in der Neuzeit geschichtlich emporgetragen hat. Rudolf Smend hat den Gegensatz 1932 in einer Betrachtung über »Protestantismus und Demokratie« auf die folgende Formel gebracht: »Der Katholizismus hat der deutschen Demokratie den Dienst getan, ihr aus seiner naturrechtlichen Grundhaltung zum Staat heraus in ihrem Geburtsstadium auf die Bahn der verfassungsmäßigen Konsolidierung zu helfen, und er ist seitdem eine der stärksten und zuverlässigsten Stützen dieser Konsolidierung. Er hat ihr nicht geben können das Maß geistiger Homogenität, das die Voraussetzung einer innerlich angeeigneten Demokratie in einem entwickelten Kulturvolke ist, und ebensowenig die letzte Legitimität, die auch eine demokratische Verfassung in ihrer Weise bedarf.« Smend erwartete diese Hilfe seinerseits vom Protestantismus, dem er ein produktives Verhältnis zur individualistischen, demokratischen Emanzipation zuschrieb. Es ist jedoch die Frage, ob sich der Protestantismus seit seinem erneuten Politischwerden in und gegenüber dem Dritten Reich heute nicht im Gegenteil stärker nach der Seite naturrechtlich-institutioneller Fragestellungen hinbewegt, während die Frage situationsethischer Beziehung allgemeiner Prinzipien auf den Augenblick, das Problem des Konkreten und der je-historischen Konkretisierung heute gerade zu einem Zentralthema der katholischen Philosophie und Theologie geworden ist.

Mit dieser Bemerkung sei zum Schluß noch eine ökumenische Perspektive unseres Themas angedeutet. Wenn sich heute im katholischen Bereich allenthalben etwas bemerkbar macht, was man als eine Rückholung und Anverwandlung von außerhalb der katholischen Konfession, oft auch außerhalb der Kirche entwickelten religiösen, geistigen, institutionellen Formen bezeichnen kann, so wird diese Rückholung, oder vorsichtiger: diese verstehende Beschäftigung eines Tages mit dem religiösen Geist des Protestantismus gewiß auch seiner weltlichen, säkularen Wirkungen ansichtig werden. Damit aber rückt auch die moderne Demokratie in den theologischen Gesichtskreis der katholischen Kirche, und zwar nicht nur als profaner Annex, als säkularisierte Begleiterscheinung der protestantischen Religion, vielmehr als etwas, das, wie der Protestantismus selbst, seine alten Zusammenhänge mit der Mutterkirche hat und auch heute noch — und gerade in den angelsächsischen Ländern — ein großes mittelalterliches Erbe in der Gegenwart repräsentiert. Ist es unzulässig, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß der Gedanke der Repräsentation, der die angelsächsische Demokratie von der Rousseauschen Utopie geschichtlich scheidet, seinen Ursprung im mittelalterlichen Kirchenrecht hat und auf die Konzilien, jene *repraesentatio totius nominis Christiani*, wie Tertullian sie erstmals genannt hat, zurückweist? Ist es nicht ein höchst aktueller Gesichtspunkt, wenn man sich heute wieder der Parallelität des Ständewesens und der konziliaren Bewegung im Spätmittelalter, der Parallelität kirchlicher und politischer Freiheitsbewegungen im Mittelalter entsinnt, die noch einem Nikolaus von Cues im dritten Buch der *Concordantia Catholica* den deutschen Reichstag als weltliches Seitenstück des Konzilien erscheinen ließ? Gar nicht zu reden von dem Potential demokratischer Theorie, das in den kirchlichen Volkssouveränitäts- und Volksrechtslehren des ausgehenden Mittelalters, bei Suarez und Vitoria, bis heute unentfaltet verborgen liegt, und vom faktischen Reichtum und der sozialen Buntheit einer Kirche, die infolge der ständischen Differenzierung noch nicht zum farblosen Grau in Grau der nüchternen kirchenrechtlichen Scheidung in Volk und Klerus eingeschrumpft war. Ob solches Erinnern freilich nur Historie bleibt oder neues geschichtliches Leben gewinnt, läßt sich heute noch kaum sagen. Das Problem einer neuen Zuwendung der Kirche zur Demokratie, das Problem auch einer rechtverstandenen innerkirchlichen Demokratie ist noch kaum gelöst. Dies alles sind Fragen an die nachkonziliare Zeit, Fragen und Aufgaben für uns alle. Nur wenn wir sie meistern, wird das Konzil das sein, was es nach dem Willen der Väter sein sollte: ein neuer Anfang, eine Weltzuwendung der Kirche im vollen Bewußtsein der Last des Kreuzes, eine offene Tür für die Menschen unserer Zeit.