

## Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanums in den Konzilsreden von Kardinal Frings

*Von Joseph Kardinal Ratzinger*

### I. DIE FRAGESTELLUNG

In ihrem kürzlich erschienenen Buch »The Desolate City. Revolution in the Church« beschreibt Anne Roche Muggerridge das Konzil als Ausgangspunkt einer eigentlichen Revolution in der Kirche.<sup>1</sup> Dabei beschuldigt sie nicht das Konzil selbst der Absicht eines Umsturzes, versucht aber mit sorgsamem Analysen zu zeigen, daß eine seit langem vorbereitete revolutionäre Strömung sich geschickt der Anliegen der Kirchenversammlung und der Mentalität der Väter bedient habe, um die Voraussetzungen für das revolutionäre Vorhaben zu schaffen. In dieser Darstellung erscheint Kardinal Frings als das Haupt der liberalen Rheingruppe, die sich bereits vor dem Konzil liberale Alliierte in anderen nationalen Episkopaten gesucht habe und so entscheidend die Richtung des Konzils zu bestimmen wußte. Frings ist für die Verfasserin ein Liberaler, aber kein Radikaler, kein Revolutionär. Im Gegenteil, sie stellt fest, daß die Radikalen, die sich zunächst sorgfältig bedeckt gehalten hätten, gegen Ende des Konzils sorglos genug geworden seien, um den wichtigsten rheinischen Liberalen, eben Frings, und seinen Peritus Joseph Ratzinger aufzuschrecken, so daß Frings zu einer Art Kurskorrektur angesetzt und sich von Rahner distanziert habe.<sup>2</sup>

Die Analysen des Buches sind sorgfältig und die Urteile nuanciert; es lohnt eine eingehende Diskussion, die aber nicht in der Absicht dieses Vortrags liegen kann, in dem ich lediglich versuchen möchte, am 100. Geburtstag des großen Kardinals ein paar Gedanken zur Ortsbestimmung seines Wirkens auf dem Konzil vorzulegen. Der Verweis auf das Werk von Anne Roche Muggerridge zeigt, wie schwierig ein solches Unterfangen ist: Die Würdigungen, die während und unmittelbar nach dem Konzil verfaßt wurden, waren zu sehr vom Pathos des Augenblicks bestimmt; es fehlte ihnen an Distanz und an Übersicht. Andererseits wird es mit der wachsenden Entfernung immer schwieriger, aus den diffusen Quellen die wahre Geschichte zu filtrieren, zumal – wie Muggerridge treffend anmerkt – die Mythenmacher von Anfang an eifrig am Werk waren.<sup>3</sup> Wer das Glück hatte, Kardinal Frings persönlich kennen zu dürfen,

---

1 San Francisco 1986.

2 a. a. O., S. 66 u. 112. Die Verfasserin zählt freilich auch Rahner nicht zu den Revolutionären; er sei zu tief, zu original, zu komplex, um leichtin in eine Kategorie eingeordnet werden zu können. Er bleibt für sie eine rätselhafte und widersprüchliche Gestalt: S. 66.

3 a. a. O., S. 59.

weiß, daß er gewiß kein Liberaler im weltanschaulichen Sinn war; als liberal könnte man ihn nur bezeichnen, wenn man in einem sehr abgeflachten Gebrauch des Wortes Großzügigkeit, Offenheit, Noblesse darunter versteht. Wenn aber demnach die Unterscheidung von liberal und radikal nicht ausreicht, um die Position zu markieren, die der Kölner Erzbischof auf dem Konzil bezogen hat, wie soll man ihn dann einordnen? Was wollte er damals wirklich erreichen? Das ist die Frage, auf die ich in diesen Überlegungen wenigstens einen Ansatz zu einer Antwort versuchen möchte. Der einzige Weg, um zum Ziel zu kommen, scheint mir eine Analyse seiner Konzilsreden zu sein. Wirklich verständlich werden diese Reden allerdings nur, wenn man sie auf dem Hintergrund der gesamten Gestalt und des gesamten Wirkens von Kardinal Frings liest. Die Unkenntnis dieses Hintergrundes ist es, die die meisten Wertungen der konziliaren Initiativen des Erzbischofs so fragwürdig werden läßt. Das Konzil steht nicht als ein erratischer Block in seinem Leben; es ist kein Heraustreten aus dem, was er bisher gewesen war, sondern dessen reife Frucht. Er gehörte nicht zu den Leuten, die nach Hause kamen und verkündigten, nun könne man alle bisher geschriebenen Bücher verbrennen und müsse ganz neue verfassen. Er war nicht der Mann von Bücherverbrennungen, dafür war er selbst zu sehr ein gebranntes Kind nach allem, was in Deutschland vorangegangen war. Im Gegenteil: Wenn er etwas wollte, dann gerade die Überwindung jener aufgeregten Kurzsichtigkeit und jenes urteilslosen Konformismus, der über den Bildern des Augenblicks das Ganze vergißt; die Gesinnung, die sich – nach dem Wort des heiligen Paulus – von jedem Wind herumwerfen läßt und das Denken vom Würfelspiel der Meinungen abhängig macht (Eph 4,14), war ihm zutiefst zuwider. Darin sah er – wie Paulus – nicht Fortschritt, sondern Unmündigkeit, und die wollte er allerdings zu überwinden helfen.

Ich habe vorgegriffen. Es wird Zeit, sich den Konzilsreden des Kardinals zuzuwenden. Wer sie liest, wird bei weitgehendstem Verzicht auf Fachlichkeit eine bemerkenswerte theologische Bildung und noch mehr das Augenmaß des erfahrenen Hirten erkennen. Während solche formalen Aspekte leicht ins Auge fallen, ist es viel schwerer, ein einheitliches Wollen, eine zusammenhängende Konzeption im Ganzen zu erkennen. Anne Roche Muggeridge hat zweifellos richtig beobachtet, daß die Positionen gegen Ende des Konzils zu strenger werden. Die Freude am Durchbruch, die die ersten Interventionen beflügelte, ist einer besonnenen Sachlichkeit gewichen, die die einzelnen Gewichte im rechten Lot halten will. Dennoch gibt es keinen Bruch; die Suche nach eventuellen Entwicklungen, die ich nicht leugnen möchte, kann keinen ausreichenden Schlüssel zum Ganzen liefern. Ich möchte daher in meiner Analyse anders vorgehen und vier scheinbar unterschiedliche Typen von Stellungnahmen aufzeigen, deren scheinbare oder auch wirkliche Unterschiedenheit sodann die Frage nach dem tragenden Grund und nach dem eigentlichen Wollen des Kölner Erzbischofs zum einen stellen, zum anderen aber auch zur Antwort führen kann. Da gibt es zunächst Positionen, die man im Rahmen der konziliaren Auseinandersetzung als progressistisch qualifizieren mußte; dann Positionen, die zwar in der Nähe der fortschrittlichen Hauptströmung liegen, aber doch deutliche Nuancen einbringen; schließlich Aussagen, die hauptsächlich pastoral-pragmatischer Art sind, und endlich kritische Äußerungen, die sich der scheinbaren Fortschrittslinie deutlich widersetzen.

## II. DIE VIER TYPEN VON KONZILSREDEN DES KÖLNER KARDINALS

## 1. »Progressistische« Reden

## a) Zwei formale Prinzipien: Breite Beteiligung – die ganze Tradition

Den Ruf der Fortschrittlichkeit haben vor allem zwei Stellungnahmen des Kölner Kardinals begründet: die Wortmeldung des ersten Tages, die zu einer Verschiebung der Wahlen für die Kommissionen und damit zu einer sehr viel pluraleren Zusammensetzung dieser Organe führte, als es sie nach den ursprünglichen Listen gegeben hätte; dazu die Rede vom 8. November 1963, in der eine neue Verfahrensordnung für das Heilige Offizium gefordert wurde. In beiden Fällen handelt es sich freilich nicht um theologische, sondern um konzils- und kirchenpolitische bzw. pastorale Stellungnahmen. Ich habe anderwärts gezeigt, worum es im Fall der Konzilswahlen ging: um eine möglichst breite Beteiligung des Episkopats an der Formung der Texte, also um die Wahrung der konziliären Verantwortung aus dem Geist der Katholizität heraus.<sup>4</sup> In der Rede über die Verfahrensformen des Heiligen Offiziums wird dessen gewichtiger, schwieriger und dornenvoller Dienst zum Schutz der Offenbarungswahrheit ausdrücklich anerkannt, zugleich aber auf der Trennung von Verwaltungsweg und gerichtlichem Verfahren sowie auf rechtlichem Gehör und Verteidigungsmöglichkeit für den Angeklagten insistiert. Kardinal Ottaviani hat nach dem Konzil ausdrücklich darauf hingewiesen, daß damit nur die Rechtsprinzipien wieder angemahnt wurden, die bereits Benedikt XIV. formuliert hatte; einen revolutionären Klang konnte eine solche Forderung nur in der besonderen emotionalen Atmosphäre erlangen, in der diese Worte ausgesprochen wurden.<sup>5</sup>

An den eigentlich theologischen Reden von Kardinal Frings erschien als aufregend und progressiv besonders, was er an Kritik zu den Textvorlagen der vorbereitenden Kommissionen zu sagen hatte. In der Tat ging es da um den Ausbruch aus einer bestimmten Art, Theologie zu betreiben, und um die Suche nach einer neuen Form. Der Kölner Erzbischof kreidete den Texten zunächst ihre allzu schulmäßige Sprache an. Ihm lag offenbar die Unterscheidung zwischen dem bischöflichen Verkündigungsauftrag und der besonderen Aufgabe der wissenschaftlichen Theologie am Herzen. Das Konzil sollte nicht ein Summarium der Theologie veröffentlichen, sondern ohne Bindung an bestimmte Formen theologischer Systematisierung die Vision des Glaubens zu den anstehenden Fragen sichtbar machen. Stärker aufs Inhaltliche zielt eine zweite Kritik: Frings wandte sich gegen das Übergewicht der lehramtlichen Quellen des 19. und 20. Jahrhunderts; von einem ökumenischen Konzil erwartete er den Blick

4 In meinem Beitrag: Stimme des Vertrauens. Kardinal Frings auf dem Zweiten Vatikanum. In: N. Trippen/W. Mogge, Ortskirche im Dienst der Weltkirche. Köln 1976, S. 183-190, bes. S. 184.

5 Text der Rede in: Acta Synodalia S. Concilii Oecumenici Vaticani Secundi II/V (Rom 1973), S. 616ff. (künftig zitiert: Acta ...). Das Interview von Kardinal Ottaviani war ursprünglich am 13. April 1966 der Zeitschrift »Gente« gegeben; französische Übersetzung in: »La documentation catholique« 63 (1966), S. 837-844. Der hier interessierende Text, in dem Kardinal Ottaviani die Kritik von Kardinal Frings (ohne diesen zu nennen) aufnimmt und bestätigt, ja, ausweitet, S. 838f. Dieser Passus ist in deutscher Übersetzung auch zu finden in einem Beitrag von L. Kaufmann, Prophet Ottaviani? In: »Orientierung« 39 (1975), S. 37.

auf die Schrift selbst und aufs Ganze der Tradition, besonders auch auf die griechischen Väter.<sup>6</sup> Auch hier war wieder sein Wille zu unverkürzter Katholizität am Werk, den man vielleicht als die entscheidende Dominante seines Wirkens überhaupt bezeichnen darf. Wir werden auf diesen Punkt immer wieder zurückkommen, in dem sich die ganze Lebenserfahrung seines bischöflichen Weges zusammenfaßte: Hier sprach und handelte er am allerwenigsten im Namen irgendeiner Strömung oder Tendenz, sondern als Hirte, aus dem heraus, was gelebte Gestalt seines Wirkens in der Kirche war. Er verabscheute in der Tat jene Art von Lehramtspositivismus, auf deren jüngste Blüten kürzlich Louis Bouyer einige aufschlußreiche Streiflichter geworfen hat. Im Zusammenhang mit den Debatten um Charles Curran deckt Bouyer einen absurden Positivismus in jener scheinbar progressistischen Mentalität auf, die sich in der Kirche nur an das halten will, was ausdrücklich als unfehlbar definiert ist. Bouyer erzählt von einem französischen Dominikaner, der sich selbst als Spezialist für »christlichen Atheismus« bezeichnet und vor einem amerikanischen Seminar die These ausbreitete, nichts verpflichte den Christen, an die Existenz Gottes zu glauben. Wir glauben *an* ihn, meinte der gelehrte Mann, das heiße, an die religiösen und moralischen Werte, die dabei gemeint sind, aber eine in sich existierende Entität Gott sei eine platonische Chimäre, die nichts mit biblischer und christlicher Lehre zu tun habe. Ein brillanter französischer Jesuit meinte, die historische Existenz Jesu sei eine so zweifelhafte Angelegenheit, daß es ganz unnützlich sei, etwa über das Wie der Auferstehung zu diskutieren. Einem gescheiterten Dialektiker fällt es nicht schwer zu zeigen, daß solche Auffassungen mit keiner unfehlbaren Definition unzweideutig in Konflikt geraten. Wenn Frings gegen die Verengung der Sicht auf jüngere lehramtliche Entscheide zu Felde zog, ging es ihm gerade auch darum, jeder Spiegelfechterei mit dialektischen Auslegungskünsten den Weg abzuschneiden und auf ein theologisches Denken zu dringen, das aus der lebendigen Glaubensgestalt der ganzen Kirche schöpft. Ein Progressismus, der heute behauptet, nach dem Konzil interessiere alles Vorkonziliare nicht mehr, ist genau das, was Frings mit seinen Kritiken ausschließen wollte: Nein, es interessiert immer das Ganze. Der Glaube schöpft immer aus dem Ganzen. So wie nach dem Ersten Vatikanum und nach Pius XII. die griechischen Väter, Augustin, Thomas von Aquin unverändert wichtig blieben, so bleibt nach dem Zweiten Vatikanum das erste wichtig und bleibt Pius XII. wichtig. In diesem Sinn ist der damalige Progressismus des Kölner Kardinals heute von höchster Aktualität: Auch heute ist jene Vergeßlichkeit unerträglich, die nur noch die letzten zwanzig Jahre oder womöglich noch viel weniger wissen will. Auch heute muß Glaubensverkündigung katholisch sein, daß heißt: aus dem Ganzen leben, immer wieder direkt aus der Bibel schöpfen, immer wieder aus den großen und reinen Quellen aller Zeiten trinken. Nur dann bleibt der Glaube groß und weit; nur dann reicht er in jene Tiefe und wächst er in jene Höhe, durch die er Himmel und Erde verbindet. Die dialektischen Tricks, mit denen man uns von der Last des Geheimnisses befreien und uns scheinbar ganz auf die Höhe der Zeit bringen will, überleben den Augenblick nicht, auf den allein sie sich gründen. Nur das Ganze trägt.

---

6 Kritik an der Schulsprache in der Rede vom 14. 11. 62, a. a. O. I/III 34; an der Einengung des Traditionszeugnisses und bes. am Fehlen der griechischen Väter in der Rede vom 4. 12. 62, a. a. O. I/IV, S. 219.

## b) Das inhaltliche Hauptproblem: Offenbarung – Schrift – Überlieferung

Zu diesen beiden mehr formalen Prinzipien – Freiheit von einzelnen theologischen Systematisierungen und Beziehung auf das Ganze der Glaubensquellen – kamen zwei inhaltliche Positionen, die ebenfalls in der Konstellation der Jahre 1962 und 1963 als progressiv eingestuft werden mußten. Da ist zunächst der Streit um das Offenbarungsschema zu nennen, der zu den aufregendsten Ereignissen der ersten Konzilsperiode zählte. Es würde hier zu weit führen, die Bemühungen von Kardinal Frings um eine neue Textvorlage zu schildern, über die bisher in der Literatur nur sehr lückenhafte und auch ungenaue Mitteilungen vorliegen.<sup>7</sup> Ich beschränke mich wieder auf eine Analyse der Reden. Kardinal Frings hat sich in keinem Augenblick für die in meinen Augen wenig durchdachte und letztlich kurzschlüssige Theorie von Geiselmann eingesetzt, die damals allenthalben als die neue Wende im Traditionsbegriff gerühmt wurde und für viele das Muster dessen darstellte, was ihrer Meinung nach das Konzil hätte sagen sollen.<sup>8</sup> Geiselmann selbst hat seine Position in das Stichwort »materiale Vollständigkeit der Schrift« zusammengefaßt. Er glaubte, damit die Versöhnung des katholischen Prinzips mit dem protestantischen *Sola scriptura* gefunden zu haben. Das war ein Irrtum, denn das *Sola scriptura* ist ein Formalprinzip und *darum* dann auch material, inhaltlich gültig. Diese Reihenfolge läßt sich nicht umkehren, wie Geiselmann meinte, dessen Argument man vereinfacht etwa so wiedergeben könnte: Faktisch entnehme auch die katholische Glaubenslehre alle ihre Inhalte der Schrift; diese sei also als Materialprinzip vollständig. Wenn es aber so sei, dann laufe dies im letzten auf dasselbe hinaus, wie wenn man die Bibel auch als Formalprinzip ansehen würde. Darüber lohne sich dann jedenfalls ein Streit nicht mehr. Dies ist aber in doppelter Hinsicht ein Trugschluß. Man kann zur Not die Schrift als umfassendes Materialprinzip katholischer Theologie in dem Sinn bezeichnen, daß alle Dogmen in einer Rückbindung an die Schrift stehen müssen. Aber die eigentliche Frage lautet: Welcher Art ist diese Rückbindung? Die Eifrigen wollten damals aus der sogenannten materialen Vollständigkeit der Schrift ableiten, in Zukunft müsse eben jedes Dogma aus der Bibel bewiesen werden. Aber dann müßte man logischerweise die Forderung auch auf die Vergangenheit, d. h. auf alle bestehenden Dogmen anwenden. Wenn man schließlich in einem weiteren Schritt unter »beweisen« die Einstimmigkeit der Exegeten versteht, dann ist klar, daß es von diesem Augenblick an kein Dogma mehr geben könnte. Insofern ist die Sache mit dem Materialprinzip eine unsinnige Tautologie, in der die eigentliche Frage verschleiert wird, nämlich wie man zur Erkenntnis dessen kommt, was die Schrift meint; wer das eigentliche Subjekt der Schrift, ihr

---

7 Einiges dazu in meinem oben Anm. 4 genannten Beitrag S. 186f.; interessante Streiflichter, die freilich nur einen Teil der Vorgänge beleuchten, in dem Beitrag von Y. Congar, Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil. In: E. Klinger/Kl. Wittstadt (Hrsg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. Freiburg 1984, S. 22-32; S. 33-64 sind die Entwürfe zu einem Gegenschema abgedruckt, deren erster im Umkreis von Kardinal Frings entstand.

8 J. R. Geiselmann hat seine Theorie ausführlich ausgebreitet in seinem Buch: Die Heilige Schrift und die Tradition. Freiburg 1962. Ich habe meine Sicht der Frage dargestellt in: K. Rahner/J. Ratzinger, Offenbarung und Überlieferung. Freiburg 1964, S. 25-69.

gegenwärtiger Träger ist. Darum geht es beim Stichwort »Formalprinzip«, und wenn man die damit gemeinte Frage nicht löst, wie Auslegung zugeht und vollmächtig wird, hat man überhaupt nichts geklärt. Die Begeisterung, mit der damals Geiselmanns These propagiert wurde, zeigt, wie gefährlich es ist, sich von theologischen Augenblickserkenntnissen und -moden abhängig zu machen. Daß das Konzil dann dennoch nicht in diese Falle gegangen ist, scheint mir doch wohl auch ein Verdienst von Kardinal Frings zu sein. Die Negativwirkung der damaligen Schlagwörter in der kirchlichen Öffentlichkeit konnte dadurch freilich nicht abgebremsst werden. Ins kirchliche Bewußtsein eingedrungen ist weithin eine Vergrößerung Geiselmanns, für die man auch den Tübinger Meister keinesfalls verantwortlich machen sollte. Fortan gelte auch in der katholischen Kirche nur noch, was aus der Schrift bewiesen sei, hieß es weithin. Mir scheint, daß diese These entscheidend zur nachkonziliaren Krise des katholischen Bewußtseins beigetragen hat, das sich der Kontinuität mit der Kirche von gestern nicht mehr sicher war und zweifeln mußte, ob nicht alles Bisherige aufgehört habe, gültig zu sein.

Aber nun ist endlich zu fragen: Was hat Kardinal Frings denn eigentlich gesagt? Er hat auch hier – insofern war er »Progressist« – die in den Vorlagen dargestellte neuscholastische Position kritisiert. Aber es ist wieder wie vorhin: Diese Kritik trifft die eben beschriebenen nachkonziliaren Meinungen nicht minder; sie ist gerade gegen die Tendenz zu solchen Kurzschlüssen gerichtet, die letztlich auf der Linie einer mißverstandenen Neuscholastik liegen. Die Kritik von Frings setzte zunächst an einer Formulierung der Textvorlage an und traf dann gerade von da aus mitten ins Zentrum. Das Schema sprach von den »zwei Quellen der Offenbarung« und meinte damit Schrift und Überlieferung. Dieser Ausdruck kann angehen – so bemerkte der Kardinal –, wenn man ihn streng auf der gnoseologischen Ebene versteht: Was Offenbarung ist, erfahren wir aus Schrift und Überlieferung; in diesem Sinn hat Frings die Zweifelt der Quellen ausdrücklich bestätigt. Aber die Formel ist gemäß den Ausführungen des Kölner Erzbischofs ganz falsch, wenn man auf die Seinsordnung achtet, denn da ist die Abfolge umgekehrt: Nicht die Offenbarung fließt aus der Schrift und der Überlieferung, sondern beide fließen aus der Offenbarung, die ihre gemeinsame Quelle ist. Nun kann man beim ersten Zuhören geneigt sein, dies für eine gelehrte Begriffsspielerei zu halten, und so ist es offenbar den meisten Konzilsvätern ergangen, die damit nichts anzufangen wußten und Frings, soweit sie um den Streit wußten, auf Geiselman verrechnen wollten. Aber in Wirklichkeit geht es um ganz Entscheidendes. Denn wenn man nicht klar hält, daß die Offenbarung ihren Objektivierungen in Schrift und Überlieferung vorangeht, immer größer bleibend als sie, dann verengt sich der Offenbarungsbegriff ins Historistische und bloß Menschliche hinein. Aus dem Göttlichen und Großen, das in keiner menschlichen Form aufgeht, sondern sie immer übersteigt und sprengt zu Größerem hin, wird eine Sammlung von Texten und Gebräuchen, die dann selbst die Offenbarung *sind*. Setze ich aber die Offenbarung mit dem Text gleich, so daß ihre Grenzen mit seinen Grenzen ganz und gar zusammenfallen, dann kann sie nicht wachsen, sich nicht entfalten; dann ist sie nichts Lebendiges, sondern etwas Totes – *in illo tempore* angesiedelt. Dann ist Offenbarung dem Historismus ausgeliefert; sie wird den menschlichen Maßstäben unterworfen. Wenn hingegen gilt, daß die Schrift Objektivierung der ihr vorangehenden Offenbarung ist, die in keinem menschlichen Wort ganz eingefangen werden kann, dann muß die

Auslegung über den Buchstaben hinausschauen und den Text im Zusammenhang dieses Lebendigen lesen; ihn aus solchem Lebenszusammenhang heraus verstehen. Dann braucht Auslegung gewiß auch die historische Methode und ihre Sorgfalt, aber dies ist dann nicht das Ganze. Denn wenn dann weiterhin gilt, daß das Lebendige, die Offenbarung selbst, Christus ist und daß Christus noch immer lebt, nicht nur *in illo tempore* gelebt hat, dann ist klar, daß Subjekt der Offenbarung eben dieser Christus selber ist und daß er es durch seinen Leib ist, mit dem er uns unverrückbar an jenen Anfang *in illo tempore* bindet und zugleich bis zu seinem »Vollalter« hin weiterführt. Dann müssen also andere Methoden mit in die Auslegung eintreten, und vor allem gehört dann der Lebenszusammenhang und der Erfahrungszusammenhang mit hinzu, in dem die Schrift Schrift und mehr als Schrift ist. Dann sind die Spekulationen um die materiale Vollständigkeit von selbst gegenstandslos, weil ein anderes Formalprinzip waltet. Die Offenbarungskonstitution des Konzils hat genau diese Sicht formuliert, aber ihre Botschaft ist bis zur Stunde ungehört geblieben.<sup>9</sup> Im Gefolge der Vergröberung von Geiselmans in sich schon kurzschlüssiger Position hat man nach dem Konzil zunächst mit emphatischer Begeisterung auf die alleinige Verbindlichkeit des exegetisch Beweisbaren gesetzt; nach dem Schiffbruch dieser Position läßt man nun um so unbekümmerter den Wortsinn der Bibel fallen und liest sie in politischer oder psychologischer Hermeneutik, d. h. man liest und bestätigt nur noch sich selbst. Der konziliare Progressismus von Frings ist dieser Art von Progressismen wiederum radikal entgegengesetzt, die von ihm her gesehen als zusätzliche Verengungen erscheinen, die eine schon verengte Ausgangsposition vollends zum Scheitern bringen.

### c) Das zweite große inhaltliche Problem: die Kollegialität

Nachdem die Darstellung der Offenbarungsfrage über Gebühr lang geraten ist, muß und kann ich bei der zweiten inhaltlichen Position, die sich vom Kontext des Konzils her als progressiv darstellte, einigermmaßen kurz sein. Es handelt sich um die Frage der Kollegialität, für deren Geltung sich Kardinal Frings mit Nachdruck eingesetzt hat. Auch hier ist die leitende Absicht leicht wiederzuerkennen, die wir bereits in den bisher analysierten Reden des Kölner Erzbischofs gefunden haben. Einer Theologie, deren Gedächtnis beim Ersten Vatikanum zu Ende schien, stellt er wiederum die ganze Weite der Überlieferung des Glaubens gegenüber. Er verweist auf Theorie und Praxis der Kirchenväter, nicht um eine Romantik des Alten zu betreiben, sondern um die neuen Entwicklungen immer wieder am Geist des Ganzen zu messen und von ihm her zu befruchten. So ist auch hier Katholizität das Grundmotiv. Dazu kommen wichtige Hinweise zur theologischen Erkenntnislehre. Kardinal Frings macht auf die Prinzipien der Entwicklung und der Analogie aufmerksam. Wer mit einem fixierten Begriff von Primat oder von Kollegialität an Bibel und Väter herantritt, wird für beides Fehlanzeige erstatten müssen. Beide Themen müssen in diesem Sinn gleichartig behandelt werden. Beide Male ist es notwendig, sich von den Texten selbst belehren zu

---

9 Vgl. meinen Kommentar in: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kommentare Teil II. Freiburg 1967, Sp. 498-528.

lassen und den inneren Weg der Gestaltwerdung von Begriff und Institution nachzugehen. Beide Male kann man aus der Geschichte nur lernen, wenn man den erstarrten Begriff öffnet, nach seinen tragenden Gehalten forscht, um so verstehen zu können, was in ihm an Lebendigem wirksam ist. Schließlich bindet der Redner Primat und Kollegialität zusammen in ihrem gemeinsamen Ziel: Einheit und Wahrheit zu erhalten. Mit der Kollegialitätsrede vom 14. 10. 1963 muß man im übrigen die allgemeine Rede zum Kirchenbegriff vom 29. September desselben Jahres zusammenhalten.<sup>10</sup> Frings setzt hier vier Schwerpunkte: Er betont die Sakramentalität als Mitte des Kirchenbegriffs (»Ursakrament«); er unterstreicht die Fortsetzung der Sendung Christi im missionarischen Auftrag der Kirche, in dem die christologische Dynamik als Dynamik der Sammlung auf den wiederkommenden Herrn zu weitergeht; er stellt die Passion Christi und seine Armut heraus, um auf den Passionsaspekt der Kirche und ihren besonderen Bezug zu den Armen zu verweisen; er macht endlich auf ihre Beziehung zur Heiligkeit, auf Kirche als Gemeinschaft der Heiligen aufmerksam. Dies sind für ihn die Elemente, die das Konzil bei seiner Beschreibung der Kirche vor allem im Auge haben sollte. All dies war in jenem Augenblick »progressiv«; es war die gleiche Progressivität, die Theologen wie De Lubac, Daniélou, Bouyer, Balthasar eignete. Wer ihre Intentionen richtig begreift, versteht auch, warum gerade diese Männer sich einem nachkonziliaren Progressismus am meisten entgegengesetzten, der die bisherige Gedächtnisverengung der Theologie durch eine neue Form von Gedächtnisverlust ersetzte und dies als modern anpries.

## 2. Nuanciert progressistische und pastorale Reden

Die Gruppe der Reden des Kölner Kardinals, die man im Kontext des Konzils als »progressistisch« einstufen darf, ist damit charakterisiert. Ich möchte der Kürze halber den zweiten Redetyp übergehen, den ich vorhin »progressistisch«, aber nuanciert genannt habe. Dafür würde vor allem die eben schon kurz charakterisierte Äußerung zum Kirchenbegriff als solchen stehen, die am 14. 9. 1963 auch namens der 66 Bischöfe deutscher und skandinavischer Zunge vorgetragen wurde. Wir können uns also gleich dem dritten Typ, den überwiegend pastoralen Äußerungen zuwenden, die übrigens von ihrer Stellung in der konziliaren Debatte her durchweg praktisch dem zweiten Typ zugeordnet werden können. Beginnen wir mit der Liturgiereform, zu der sich Frings nicht in grundsätzlich-theologischer Weise, sondern sozusagen vom Hausverstand des Hirten her geäußert hat. Zu erforschen, welche unterschiedliche Motive zur Liturgiereform geführt und welche weit auseinanderliegenden Vorstellungen die Konzilsväter damit verbunden haben, wäre eine interessante Aufgabe, die noch kaum in Angriff genommen worden ist. Es wäre nicht richtig, wollte man sagen, die Position von Frings habe sich mit der Auffassung gedeckt, die Kardinal Montini in einem erst kürzlich veröffentlichten Brief an Kardinalstaatssekretär Cicognani geäußert hat. Der Mailänder Erzbischof beklagt sich dabei über den völligen Mangel an organischer Programmatik, der das Konzil dem Abenteuer des Zufälligen auszuliefern drohe. Er weist

10 Die Kollegialitätsrede. In: Acta ... II/II S. 493ff.; die Rede zum Kirchenbegriff, ebd. II 1. S. 343-346.

dabei – als Zeichen für diese Lage – darauf hin, daß man als erstes das Schema über die Liturgie behandeln wolle, das keinerlei irgendwie vorrangigem Bedürfnis entspreche.<sup>11</sup> Auch Kardinal Suenens sieht in seinem Konzilsplan, der die Zustimmung der Kardinäle Döpfner, Montini, Siri, Liénart fand, die liturgische Frage nur als Teil eines großen Schemas *De Ecclesia ad intra*, dessen Diskussion und Verabschiedung er sich als Aufgabe der ersten Sitzungsperiode vorstellte. Der vorgesehene Text über die Liturgie sollte nach seinem Vorschlag auf einige Hauptfragen reduziert werden, die für Ost und West gleichermaßen Bedeutung besitzen sollten.<sup>12</sup> Die Position von Frings war, wie gesagt, etwas anders, aber doch nicht allzu weit entfernt von solchen Auffassungen. In seinen Erinnerungen sagt der Kölner Kardinal, das Liturgieschema habe sich als Anfang der Arbeit empfohlen, »weil es verhältnismäßig einfach und geeignet zu sein« schien, »die Versammlung an die Geschäfte, die ihr oblagen, zu gewöhnen. Man sagte sich, über die Liturgie könne wohl jeder irgend etwas sagen, und so werde sich ein reger Meinungs austausch ergeben ...«<sup>13</sup> Die Konzilsreden des Kardinals zum Thema bewegen sich auf dieser Linie. Frings erwartete von der konziliaren Liturgiereform nicht irgendeinen umstürzenden Schritt, sondern wollte darin lediglich die von der Pietät gebotene Vollendung dessen sehen, was Pius XII. auf den Spuren Pius X. begonnen hatte.<sup>14</sup> So wollte er einerseits der Muttersprache einen größeren Raum eingeräumt sehen, dachte aber andererseits nicht daran, daß sie das Latein ablösen sollte. Zugleich setzte er sich für eine verstärkte Pflege des Gregorianischen Choral ein, der den Gläubigen aller Sprachen erlauben könne, einstimmig (*una voce*) Gott zu loben.<sup>15</sup> Im großen ganzen ging es Frings wohl darum, das, was die Liturgische Bewegung in Deutschland erreicht hatte, der ganzen Weltkirche zu eröffnen. Ein solches Vorhaben schloß wahrlich eine reformerische Tendenz von nicht geringer Bedeutung ein: Die Liturgie lebte in manchen Teilen der Welt in einer Art von ritueller Erstarrung, überlagert von anderen Andachtsübungen, wie ein verschlossener Quell. Die Reform hatte sich – gemäß einem Wort von Pius X. – darum bemüht, das »in der Messe beten« zu einem »die Messe beten« zu reinigen und zu vertiefen. Mehr hat Frings nicht gewollt. Und wenn das geschähe, wäre es in der Tat ein neuer Frühling der Kirche.

Zu den pastoralen Äußerungen von Kardinal Frings gehört des weiteren, was er über die Bischofskonferenzen zu sagen hatte. Auch hier sprach er nicht als Theologe, sondern aus der praktischen Erfahrung und mit dem realistischen Blick des Mannes, der seit mehr als eineinhalb Jahrzehnten die Fuldaer Bischofskonferenzen leitete. Die Konferenz war für Frings eine Sache der praktischen Zusammenarbeit und als solche von höchstem Nutzen. Das sollte sie bleiben; das sollte sie werden, wo es sie nicht gab.

---

11 Den Text des Briefes hat Kardinal L.-J. Suenens im Anhang zu seinem Beitrag: *Aux origines du Concile Vatican II.* In: »Nouvelle Revue Théologique« 107 (1985), S. 3-21, auf den Seiten 18-21 veröffentlicht.

12 Der Konzilsplan findet sich a. a. O., S. 11-18.

13 J. Kard. Frings, *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln.* Köln 1974, S. 256f.

14 Rede vom 22. 10. 62, *Acta ... I/I*, S. 309f.

15 ebd., S. 309f.

Aber etwas anderes sollte man – nach Frings – in ihr auch nicht suchen. In seinen Memoiren weist der Kardinal darauf hin, daß es bis zum Konzil Fuldaer Konferenzen gegeben habe, aber keine »Konferenz« in der Einzahl. Das heißt: Die Konferenzen waren Ereignis, nicht Institution. Deshalb funktionierten sie auch ohne Statut; erst spät erfuhr der Vorsitzende, daß es allerdings von 1847 her ein solches gab, das sich informell in der Praxis durchgehalten hatte.<sup>16</sup> Frings sagte darüber in seiner Rede zu den Konzilsvätern: »Die Statuten wurden durch die Praxis tradiert und gelten noch. Entscheidungen der Fuldaer Konferenzen (Er verwendet ausdrücklich den Plural!) hatten und haben keinen juristischen Charakter. Jeder Bischof leitet seine Kirche nach seinem Gewissen und nach den Normen der Rechts. Wir haben keinen Generalsekretär, sondern außer dem Präsidenten gibt es nur einen Sekretär, der das Protokoll führt; die übrigen Arbeiten vor und nach der Konferenz werden im Generalvikariat des Vorsitzenden ausgeführt. In dieser freien Art sind aus unseren Konferenzen recht große Dinge herausgekommen ...«<sup>17</sup> Frings warnt von seinen Erfahrungen her vor allzuviel Gewicht für Statuten und Satzungen: Nicht auf sie dürfe es ankommen, sondern auf den »Geist, der ein Geist der Freiheit, der Freiwilligkeit und der brüderlichen Liebe sein muß«. Er warnt vor allem vor dem Generalsekretär: Da könnten alsbald Bischöfe kleinerer Diözesen in Abhängigkeit geraten, und dann würde in Wahrheit nicht mehr der Bischof, sondern ein weit entferntes Sekretariat die Diözese leiten. Rechtsverbindliche Entscheidungen, wenn es sie schon geben solle, müsse man auf ein Minimum beschränken. Schließlich rief der Kardinal seinen Mitbrüdern beschwörend zu: »Ehrwürdige Väter, wahrt in den nationalen Konferenzen die Freiheit der einzelnen und die Liebe aller, damit nicht der Buchstabe tötet, sondern der Geist lebendig macht.«<sup>18</sup> Dies war wohl die persönlichste Rede von Frings auf dem Konzil; sie war – objektiv betrachtet – genauso progressistisch wie die anderen, aber mit noch mehr eigener Erfahrung durchtränkt.

Ähnlich persönlich war die am 5. November 1964 vorgetragene Rede über die Hilfswerke, deren Ausweitung ins Internationale der Kardinal wünschte. In wochenlangen Verhandlungen und zahllosen Begegnungen hatte er dafür den Boden bereitet. Auch hier sprach er aus reicher Erfahrung – aus einer Erfahrung, die ihm zur Leidenschaft geworden war und immer mehr in die Mitte seines Tuns und Denkens als Bischof rückte. Zugleich sind wir hier an der Quelle seines Katholizitätsbegriffs, der bei ihm nicht einfach Gedanke, sondern gelebte Überzeugung war, die sich dann wieder in Gedanken umsetzte. Insofern zeigen die theologisch ganz unpräzisen pastoralen Konzilsreden die eigentliche Persönlichkeit von Frings am reinsten, aber sie interpretieren doch auch die theologischen Reden und lassen die innere Einheit der Persönlichkeit, die Einheit seines Wollens sichtbar werden. Sie zeigen die Achse des Ganzen auf: Katholizität als Lebenserfahrung und als Lebensprogramm wird zum Scheinwerfer, der auch die theologischen Probleme beleuchtet und dort den Weg weist. Was Kardinal Frings auf dem Konzil wirken wollte, was ihn trieb – hier wird es greifbar. Frings hatte 1954 die Partnerschaft der Erzdiözesen Köln und Tokyo

---

16 J. Frings, a. a. O., S. 238-246.

17 Rede vom 13. 11. 63, Acta ... II/V, S. 66-69; Zitat S. 66.

18 a. a. O., S. 67.

begründet. Konrad Reppen bemerkt dazu: »Hier wurde zum ersten Male eine deutsche Diözese in dauerhaft institutionalisierte Verbindung mit direkten Missionsaufgaben in Ostasien gebracht, und zwar an Rom vorbei, das zwar anfangs konsultiert, dann aber immer nur im Nachhinein auf dem Laufenden gehalten wurde. Von der Konstruktion her war das etwas völlig Neuartiges, nahezu Revolutionäres. Niemand von seinen Vorgängern seit den Tagen des heiligen Maternus hat etwas auch nur irgendwie Vergleichbares als Kölner Bistumpflicht bezeichnet.«<sup>19</sup> Den Anregungen seines Generalvikars Teusch folgend, hatte Frings dann 1959 und 1961 die beiden Hilfswerke *Misereor* und *Adveniat* gegründet, in denen dieselbe Idee neue Gestalt und neue Dimensionen gewann. Die Wurzeln dieser Entscheidungen reichen bei Frings weit zurück. Sie sind meiner Überzeugung nach zu suchen in der befreienden Erfahrung der Brüderlichkeit der Kardinäle aus den Siegermächten des zweiten Weltkriegs, die mitten in der Zeit der allgemeinen Ächtung alles Deutschen ihre Kollegen aus dem daniederliegenden Land ohne Reserven das Einssein in der unzerstörten katholischen Gemeinschaft spüren ließen. Dazu kam sicher auch der Eindruck, den die großen Hilfsaktionen hinterlassen hatten, die die Deutschen vor allem von den Mitchristen in den Vereinigten Staaten erfahren hatten. Jetzt, wo Deutschland selbst im Überfluß lebte, wurde es für Frings eine Verpflichtung von innen her, gleiche Solidarität den anderen leidenden Völkern in der Welt zu zeigen. Mir scheint, daß diese konkreten Erlebnisse des Hirten Frings den eigentlichen Schlüssel für sein Wollen auf dem Konzil anbieten.

Ein kurzes Wort zu dem, was der Kardinal über seine Konzeption der Hilfswerke sagte. Das eigentlich Revolutionäre und zugleich ganz Traditionelle seines Vorschlages kam eben schon zur Sprache: die Querverbindungen der Ortskirchen, die von Rom koordiniert werden, aber doch zugleich direkte Verbindungen der Ortskirchen untereinander bilden sollten. Der andere entscheidende Aspekt bestand darin, daß es sich nicht um caritative Hilfe, sondern um eigentliche Sozialwerke handeln sollte, die Frings – alles bloß Strukturelle und Finanzielle überschreitend – unter das Leitmotiv stellte: »Über die Aktionen hinaus ... sollen die Menschen Bildung empfangen ...«<sup>20</sup> Hier ist ein Leitgedanke der zweiten Instruktion des Heiligen Stuhls über die Freiheit und Befreiung vorweggenommen: daß Erziehung, die Formung des Menschen zum beruflichen Können und zur sittlichen Selbstfindung, Kern aller wirklichen Befreiung ist. Daraus ergibt sich dann ganz logisch die letzte Zielbestimmung der Hilfswerke, die Frings in die Worte faßte: »Einziges Motiv sei: Christus in den Brüdern dienen.« Das ist dann mehr als äußerlich aufgesetzte Erbaulichkeit, wenn in der Erziehung, in der Befreiung des Menschen zu sich selbst und damit zu dem, der uns näher ist als wir uns selbst, die Mitte jeder wahren Hilfe besteht.

### 3. Kritik am konziliaren »Progressismus«

Zuletzt müssen wir noch einen Blick werfen auf die Wortmeldungen der beiden letzten Konzilsperioden, die Anne Roche Muggeridge zu der Diagnose veranlaßt haben, der

19 K. Reppen, Kardinal Josef Frings (1887-1978) im Rückblick. Aktuelle Fragen – ein Jahr nach seinem Tod. Zeitfragen 3, hrsg. vom Presseamt des Erzbistums Köln. Heft 3 (1980), S. 11.

20 Rede vom 5. 11. 64, Acta ... III/IV, S. 301-303; Zitat, S. 302, Nr. 2.

Kardinal habe sich nun von Rahner zu distanzieren begonnen. Warum hier Rahner in den Vordergrund geschoben wird, ist nicht recht zu sehen; wir können die Frage beiseite lassen. Feststellen kann man aber dies: Wie der Kardinal in der ersten Konzilsperiode kritisch gewesen war gegen die hauptsächlich aus der neuscholastischen Tradition heraus formulierten Vorlagen, so zeigte er sich jetzt kritisch gegenüber Texten, die das Pathos einer voreiligen Modernität spüren ließen und gleichfalls vor den 1962 formulierten Kriterien nicht bestehen konnten. Ohne auch nur von weitem eine vollständige Analyse dieser Reden geben zu wollen, möchte ich vier kritische Hauptmotive nennen, die hier auftreten. Da ist zunächst in der Diskussion des Schemas über die Religionsfreiheit wie im Gespräch über die Kirche in der Welt von heute die Abwehr jeder Romantik der Modernität zu sehen, die nach dem Muster »bis wir's zuletzt so herrlich weit gebracht« die Ambivalenz der neuen Entwicklungen vergißt und sie nur noch als »Fortschritt« zu werten weiß.<sup>21</sup> Einem einlinigen Fortschrittsbegriff gegenüber, der die unbestreitbare Zunahme an technischem Können in der Menschheit als Fortschritt schlechthin oder gar als eine Art von automatischer Dynamik der Geschichte auf das Reich Gottes zu auslegt, drängt der Erzbischof auf die Unterscheidung der Ebenen des Menschseins, besonders auf den Unterschied zwischen göttlichem Heil und menschlichem Progreß. Frings scheute sich nicht, in diesem Zusammenhang von einer höchst gefährlichen Konfusion in dem vorliegenden Schema zu sprechen.<sup>22</sup>

Die theologische Grundlegung für diese Kritik hatte der Kölner Erzbischof bereits in seiner Rede vom 27. Oktober 1964 geliefert, in der er zwar die Abwehr eines spiritualisierenden Platonismus guthieß, aber zugleich eine dem biblischen Befund nicht entsprechende Inkarnationstheologie verwarf: »Die irdischen Fortschritte gehen nicht direkt ins Reich Gottes über«, sagte er damals und führte als Begründung an, daß die Inkarnation erst in Kreuz und Auferstehung zum Ziel komme und daß alle Inkarnation dieses österlichen Durchgangs, des erlittenen Pascha-Mysteriums bedürfe.<sup>23</sup> Die drei Stufen Schöpfung – Inkarnation – Pascha müßten in ihrem dynamischen Zusammenhang jede mit ihrem eigenen Gewicht und jede bezogen auf die andere gesehen werden, nur so komme die Ganzheit der christlichen Synthese in den Blick. Wörtlich formulierte er: »Drei offenbarte Wahrheiten sind für das christliche Leben in der Welt immer vor Augen zu halten: die Schöpfung, die uns lehrt, die weltlichen Dinge als Gottes Werke zu lieben; die Inkarnation, die uns antreibt, alle weltlichen Dinge Gott zuzueignen; Kreuz und Auferstehung, die uns in der Nachfolge Christi zu Opfer und Enthaltbarkeit gegenüber dem Weltlichen führen. Diese drei in eins genommen bringen die wahre christliche Freiheit der Welt gegenüber hervor.«<sup>24</sup>

Damit ist bereits ein drittes Motiv dieser Reden berührt. Gegenüber einer etwas pathetischen theologischen Sprache drängt Frings, der sich 1962 für ein nicht-professorales Reden ausgesprochen hatte, nun unnachsichtig auf Genauigkeit der Begriffe, sowohl was den Terminus »Welt« wie was den Begriff »Freiheit« angeht, und

21 Rede vom 15. 9. 65, Acta ... IV/I, S. 201-203; Rede vom 24. 9. 65, Acta ... IV/II, S. 405f.

22 24. 9. 65, a. a. O., S. 406 Nr. 3.

23 Acta III/V, S. 562f.; Zitat 562 Nr. 2.

24 ebd., S. 563.

wehrt damit ein Mißverständnis seiner Forderung nach pastoraler Sprache ab.<sup>25</sup> Seine Unterscheidungen in beiden Begriffen haben auch für die heutige Debatte nichts an Aktualität verloren. Auf der gleichen Linie liegt seine Kritik an einem unsauberen Begriff von »Volk Gottes«, die er ebenfalls am 24. September 1965 vorgetragen hat.<sup>26</sup>

Die vierte Gruppe kritischer Reden bezieht sich auf die Begriffsbildung im ökumenischen Bereich. Schon am 28. 11. 1963, das heißt knapp drei Wochen nach der berühmten Rede über das Heilige Offizium, hatte Frings das Konzil als Schule des Heiligen Geistes bezeichnet, in der wir Neues lernen, und so, als Lernender, ein entschiedenes Ja zum Ökumenismus gesprochen. Er bezeichnete die ökumenische Bewegung als Werk des Heiligen Geistes, das wir unbedingt fördern müßten. Aber er sprach auch von Gefahren und kündigte als Absicht seiner Rede an, drei neuralgische Punkte zu berühren. Ich greife nur den ersten heraus, in dem er verlangte, es müsse ganz klar bleiben, daß die eine, heilige, katholische Kirche nicht als eine Art Superkonfession aus der Koordinierung der Kirchen erst zu erwarten sei, sondern daß Christus selber sie gegründet habe, nämlich auf Petrus, immer der Erneuerung bedürftig, herrlich erst durch die endgültige Vermählung mit dem Herrn – aber doch auch in ihrer Pilgerschaft jetzt schon unverrückbar bestehend.<sup>27</sup> Nicht wir schaffen sie, Christus hat sie geschaffen, und er allein konnte und kann es. Hatte Frings die Invariablen schon im Bereich der innerchristlichen Ökumene betont, so fühlte er sich erst recht verpflichtet, beim Dialog mit den Religionen vor einem Vergessen der notwendigen Religionskritik, d. h. vor einem Übersehen der Irrtümer zu warnen, mit denen die auch dort anwesende Wahrheit Jesu Christi vermischt ist.<sup>28</sup> Die Tatsache, daß der Kölner Kardinal schon 1963 auf die neuralgischen Punkte der Ökumene hinwies, ist nur *ein* Symptom dafür, wie sehr er sich in seiner Grundposition während aller vier Sitzungsperioden treu geblieben ist. Er blieb ihr gerade dadurch treu, daß er sich am Ende so kritisch und so offen zeigte, wie er es am Anfang gewesen war.

### III. DER GEIST DER KONZILSREDEN VON KARDINAL FRINGS

Aber was ist nun diese Grundposition eigentlich? Was wollte Frings auf dem Konzil letztlich? Dieser Ausgangsfrage sind wir nach dem langen Weg durch die Konzilsreden erneut konfrontiert. Deutlich geworden ist bereits das pastorale und zugleich theologische Grundmotiv, das den Kardinal im letzten leitete: sein wacher Sinn für Katholizität, die nicht nur Verbindung mit dem Papst, sondern Querverbindung der Bischöfe, gegenseitige Verantwortung der Einheit in Wahrheit und Liebe ist. Wenn man darüber hinaus das innere Wollen charakterisieren möchte, das hinter den scheinbar liberalen Positionen des Erzbischofs steht, so scheint mir, daß am ehesten ein Hinweis auf die Haltung von Kardinal Newman klären kann, welchen Streit Frings hier fechten wollte. Newman hatte vorbehaltlos die Definitionen des Ersten Vatikanischen Konzils

25 Zum Freiheitsbegriff Acta ... IV 1, S. 202, im Textus scripto traditus Nr. 3a; dies ist das einzige Mal, daß Frings der Rede einen Text mit detaillierten Einzelkritiken und -vorschlägen zur Verbesserung des Schemas beigegeben hat. Zum Begriff Welt Acta ... IV/II, S. 405 Nr. 2.

26 Acta ... IV/II, S. 406 Nr. 3.

27 Acta ... II/VI, S. 194 Nr. 1.

28 Rede vom 28. 9. 64, Acta ... III/II, S. 583; im Textus scripto traditus 584 Nr. 2.

angenommen, die in ihrem Kern voll mit den Einsichten übereinstimmten, die ihn zum Katholizismus geführt hatten. Aber er hatte doch gleichzeitig nach einem neuen Konzil Ausschau gehalten, das diese Definitionen nicht umkehren, sondern erklären und ergänzen sollte.<sup>29</sup> Bei der Übernahme des Kardinalshutes in Rom sagte er: Seit dreißig, vierzig, fünfzig Jahren habe ich nach besten Kräften dem Geist des Liberalismus in der Religion widerstanden. Niemals vorher – so stellte er fest – bedurfte die heilige Kirche der Vorkämpfer gegen den Liberalismus schmerzlicher als jetzt.<sup>30</sup> Daß Kirche auf Autorität und nicht auf Beliebigkeit gründet, war die Grundeinsicht seines langen christlichen Weges gewesen. Aber weil diese Autorität ihrerseits nicht auf positivistischen Entschlüssen, sondern auf der Treue zur Überlieferung, auf der Treue zum offenbarenden Gott beruht, darum steht sie für ihn nicht im Widerspruch zum Gewissen, das Gottes Organ im Menschen ist. Newman berief sich auf einen Satz des vierten Laterankonzils: »Wer gegen sein Gewissen handelt, verliert seine Seele.« Das Gewissen im rechten Sinn – nicht verwechselt mit Beliebigkeit – ist das Fundament der päpstlichen Autorität.<sup>31</sup> Dies vorausgeschickt, konnte der unerbittliche Kämpfer gegen den Liberalismus nun sagen: »Man darf jedoch nicht vergessen, daß die liberalen Ideen auch viel Gutes und Wahres enthalten. Zum Beispiel, um nur einige herauszugreifen, die Grundsätze der Gerechtigkeits- und Wahrheitsliebe, der Nüchternheit und Selbstbeherrschung, des Wohlwollens ... Erst dann, wenn wir feststellen müssen, daß man das Gefüge dieser Ideen über die Religion stellt, ja, sie dadurch ersetzen will, müssen wir das verurteilen.«<sup>32</sup> Mir scheint, man könne die menschliche und christliche Grundhaltung von Kardinal Frings gar nicht präziser formulieren, als es in diesen Worten von Newman geschieht. Frings ging es um die katholische Liberalität, die in radikalem Widerspruch zum ideologischen Liberalismus steht. Er wollte über allen äußeren Autoritätsgehorsam hinaus zu einer Treue hinführen, die in der Einsicht des gläubigen Gewissens die Quelle ihrer Kraft hat. Wenn er für mehr Freiheit in der Theologie stritt, sie weiträumiger, aus dem Hören auf die ganze Tradition und zugleich kritischer, nüchterner sehen wollte, war dies der Hintergrund. Ob er damit die geschichtlichen Kräfte richtig eingeschätzt hat, die im Konzil aufeinanderstießen, ist eine andere Frage. Seine tragenden Intentionen sind davon unabhängig.

Wir müssen zum Schluß noch einen Schritt tiefer gehen. Schon in meinem Beitrag zum 90. Geburtstag des Kardinals habe ich auf eine Szene hingewiesen, die sich mir unauslöschlich eingepägt hat und die mir im Vorangehen der Jahre nur immer wichtiger erscheint. Vor der Abfahrt zum Konzil war Frings mit seinen Mitarbeitern in den Kölner Dom gegangen, um dort zu beten. Zuletzt hatte er sich in der Gruft die Stelle zeigen lassen, in der er einmal begraben werden sollte, und war nachdenklich dort stehengeblieben. Mir scheint, erst von dieser Szene her könne man das Tiefste dessen erahnen, was den greisen Erzbischof in seinem Tun leitete. Ich möchte es

---

29 Vgl. Ch. St. Dessain, John Henry Newman. Anwalt redlichen Glaubens (aus dem Englischen). Freiburg 1981, S. 248.

30 ebd., S. 286f.

31 Vgl. Newmans 1874 veröffentlichten Letter addressed to the Duke of Norfolk; bei Dessain dazu, S. 249-256, bes. 255.

32 Dessain, S. 287.

schlicht in die Worte fassen: Kardinal Frings war ein gottesfürchtiger Mann. Und das ist das Entscheidende. Ich habe schon früh und oft darüber nachgedacht, was es eigentlich bedeutet, wenn die Bibel immer wieder sagt: »Die Gottesfurcht ist der Anfang der Weisheit«, und es ist mir lange Zeit sehr schwergefallen, in den Sinn dieses Satzes einzudringen. Aber jetzt beginne ich ihn von seiner Umkehrung her so real zu begreifen, daß ich seine Wahrheit geradezu mit Händen zu berühren glaube. Denn was sich zusehends vor unseren Augen abspielt, läßt sich in die Worte fassen: Die Menschenfurcht, d. h. das Ende der Gottesfurcht, ist der Anfang aller Torheit. Die Gottesfurcht ist heute praktisch aus dem Tugendkatalog verschwunden, seitdem das Gottesbild den Gesetzen der Werbung unterworfen wurde. Gott muß, um werbewirksam zu erscheinen, gerade umgekehrt so dargestellt werden, daß niemand irgendwie Furcht vor ihm empfinden kann. Das wäre danach das Letzte, was in unseren Darstellungen herauskommen dürfte. Auf diese Weise breitet sich in unserer Gesellschaft und mitten in der Kirche immer mehr wieder jene Umkehrung der Wertungen aus, die die eigentliche Krankheit der vorchristlichen Religionsgeschichte gewesen war. Denn auch da hatte sich die Meinung durchgesetzt, daß man den guten Gott, den eigentlichen Gott, nicht zu fürchten brauche, weil von ihm als dem Guten ja nur Gutes kommen könne. Seinetwegen kann man ganz unbesorgt sein: Hüten muß man sich vor den bösen Mächten. Nur sie sind gefährlich, und mit ihnen muß man sich daher auf jede Weise gut zu stellen versuchen. In dieser Maxime ist das Wesen des Götzendienstes als Abfall vom Gottesdienst zu sehen. Aber in diesem Götzendienst stehen wir mittendrin. Der gute Gott schadet uns sowieso nicht; mehr als eine Art Urvertrauen braucht man auf ihn nicht zu verwenden. Aber der gefährlichen Mächte gibt es um uns nur allzu viele, und mit ihnen muß man auszukommen versuchen. Und so handeln Menschen in und außerhalb der Kirche, Hohe und Niedrige nicht mehr mit Blick auf Gott und seine Maßstäbe, die ja unwichtig sind, sondern mit Blick auf die menschlichen Mächte, um halbwegs glücklich durch die Welt zu kommen. Sie handeln nicht mehr für das Sein, die Wahrheit, sondern für den Schein – für das, was man von uns hält und wie man uns darstellt. Die Diktatur des Scheins ist der Götzendienst unserer Stunde, den es auch in der Kirche gibt. Die Menschenfurcht ist der Anfang aller Torheit, aber die Menschenfurcht herrscht unverrückbar, wo die Gottesfurcht abgetreten ist.

Kardinal Frings war gottesfürchtig und darum weise. Für ihn war Gott ein wirkliches Maß, das Maß, vor dem er sich bewähren mußte. Aus dieser Sicht hat er gehandelt. Ich wüßte seine innerste Grundhaltung nicht besser zu beschreiben als mit den Worten, die Gregor von Nyssa an das Ende seines »Aufstieg des Mose« gestellt hat: »... Dies ist ... die Vollendung: sich nicht mehr ... aus Furcht ... vom sündigen Leben fernhalten, nicht wegen der Hoffnung auf Lohn das Gute tun, ... sondern ohne Rücksicht auf alles, was unserer Hoffnung verheißen ist, einzig und allein für furchtbar halten, aus der Freundschaft mit Gott herauszufallen, dagegen einzig und allein für kostbar und wertvoll halten, Gottes Freunde zu werden ...«<sup>33</sup> Nach diesem einzig Furchtbaren und nach diesem einzig Kostbaren richtete sich Kardinal Frings, und das ist seine bleibende Botschaft an uns.

---

33 De vita Moysis PG 44, 429 C-D; deutsche Übersetzung von M. Blum. Gregor von Nyssa, Der Aufstieg des Moses. Freiburg 1964; Sophia. Quellen östlicher Theologie 135.