

Das Heranreifen des Konzils

Erlebte Vorkonzilstheologie

Von Peter Henrici SJ

Freund und Feind verstehen das II. Vatikanum als großen Umbruch. »Vorkonziliär« gilt je nachdem als Lob oder als Schimpfwort; in beiden Fällen soll es etwas bezeichnen, was vom heutigen Kirchenleben ganz verschieden ist. An dieser landläufigen Sicht muß, theologisch gesehen, etwas nicht ganz stimmen. Ein Konzil ist seinem Wesen nach immer nur ein Meilenstein auf dem Weg der Kirche, niemals eine radikale Wende; denn es ist seine Aufgabe, den überkommenen Glaube der Kirche neu zu bezeugen und zu verkünden. In einer Zeit, wo eine Irrlehre überhandgenommen hat (man denke an den Arianismus), mag sich der Alte Glaube überraschend neu anhören; mißverständene alte Glaubensformeln können zu Neuformulierungen zwingen. Das II. Vatikanum war jedoch weder mit einer Irrlehre noch mit mißverständenen Glaubensformeln konfrontiert.

Schon zur Zeit seiner Vorbereitung und seiner Abhaltung wurde immer wieder angemahnt, daß dieses Konzil sozusagen einen Sonderfall in der Geschichte der Konzilien darstelle: es antwortete nicht auf eine kirchliche Notsituation, und es sollte, nach dem Willen des einberufenden Papstes, auch keine Verurteilungen aussprechen. Das Konzil hat sich dann die weitere Beschränkung auferlegt, keine unfehlbaren Glaubenssätze (Definitionen) zu formulieren.¹ Was aber hat es getan? Seine Hauptaufgabe war, nach der programmatischen Eröffnungsansprache Johannes' XXIII., das »aggiornamento«, die Verkündigung des alten Glaubens in einer heute verständlichen Form, und vor allem eine Neufassung der praktischen Weisungen, die sich aus diesem Glauben für das christliche Leben in all seinen Bereichen ergeben. Man darf darum wohl sagen, daß die Arbeit des Konzils in seiner neuartigsten und zugleich zeitgebundensten Verlautbarung gipfelte, der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, *Gaudium et Spes* – so wie es auch nicht bloßer Zufall war, daß das Konzil als erstes Dokument die Konstitution über die Erneuerung der Liturgie verabschiedet hatte.

Hieraus mag sich der Eindruck der Neuheit erklären, den das Konzil allenthalben erweckte; er wird damit aber auch relativiert. Denn für das »aggiornamento« mußten sich die Konzilsväter (notgedrungen, möchte man sagen) auf

¹ Vgl. die den dogmatischen Konstitutionen *Lumen Gentium* und *Dei Verbum* beigegebene »Notificatio« sowie die einleitende Anmerkung zur Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*.

die vor dem Konzil bereits vorliegende Arbeit der Theologen stützen, die sie sichteten, in manchem ausglich und zurechtsetzten, um sie schließlich in den verabschiedeten Konzilstexten sozusagen kirchlich zu beglaubigen. Neu konnten diese Texte nur darum erscheinen, weil die bereits geleistete Theologenarbeit und der tatsächliche Stand der katholischen Theologie Ende der fünfziger Jahre den Außenstehenden (und dazu gehörten nicht wenige Konzilsväter) weitgehend unbekannt waren – oder weil jetzt Teile dieser Arbeit, die kurz zuvor noch zensuriert worden waren, als orthodox anerkannt wurden. So oder so erklärt es sich, warum gerade dieses Konzil weitgehend ein »Konzil der Theologen« wurde. Eines aber muß festgehalten werden: Das Konzil hat keine neue Theologie geschaffen, sondern nur die bereits bestehende ans Licht gehoben und gutgeheißen.

Diese grundsätzlichen Überlegungen wären nun noch historisch zu erhärten. Für die einzelnen Konzilstexte ist das in den Kommentaren verschiedentlich schon geleistet worden; ein zusammenfassender Überblick über das Verhältnis des Konzils zur vorkonziliären Theologie aber steht noch aus. Er kann an dieser Stelle auch nicht gegeben werden. Hier soll vielmehr einmal versucht werden, im Sinne eines Erlebnisberichtes zu schildern, wie sich die Vorkonzils-theologie für den »Normalverbraucher« ausnahm, d.h. für einen Priester, der sein Theologiestudium unmittelbar vor Ankündigung des Konzils abgeschlossen hatte. Dabei geht es mehr um die allgemeine theologische »Stimmung«, die in den Gemeinschaften herrschte, in denen ich damals lebte, als um persönliche Erlebnisse. Meine Zugehörigkeit zum Jesuitenorden hat meinen Erfahrungshorizont einerseits zwar eingeschränkt, ihn andererseits aber auch ausgeweitet: nach der heimatlichen Schweiz durfte ich drei ganz verschiedene geistige Räume kennenlernen: das Nachkriegsdeutschland, Frankreich-Belgien und schließlich zweimal Rom (1953-55 und ab 1960). Als durchgehender Hintergrund all dieser Erfahrungen muß jedoch zuerst das Pontifikat Pius' XII. in groben Strichen umrissen werden.

Pius XII.: Zwischen Aufbruch und Bewahrung

Pius XII. gilt als *der* vorkonziliäre Papst. Seine Autorität war unbestritten – nicht aufgrund von autoritärem Gehabe, sondern infolge einer einzigartigen Mischung von persönlichem Charisma und traditionell-katholischer Verehrung für das Papsttum. Schon am Eucharistischen Weltkongreß in Budapest 1938, jener lang nachhallenden Glaubenskundgebung kurz nach dem »Anschluß« des benachbarten Österreichs, hatte die aszetische Gestalt des päpstlichen Kardinallegaten Pacelli einen tiefen Eindruck hinterlassen. Seine Wahl zum Papst im März 1939, ein paar Tage vor Hitlers Einmarsch in der Tschechoslowakei und ein halbes Jahr vor Kriegsausbruch, ließ ihn zum Symbol des Widerstands ge-

gen den Nationalsozialismus und zum unermüdlichen Friedensmahner werden. Obschon er in den letzten Jahren seines Pontifikats zusehens kränklicher und gebrechlicher erschien, ließ seine Faszination auf die Massen nicht nach, wie man bei Audienzen und Zeremonien in der Peterskirche und auf dem Petersplatz immer wieder feststellen konnte.

Für den theologischen Normalverbraucher war das Pontifikat Pius' XII. zunächst vor allem durch die drei großen Enzykliken der vierziger Jahre gekennzeichnet. Ähnlich dem späteren Konzil gaben sie dem kirchlichen Leben dadurch neuen Aufschwung, daß sie etwas bereits Aufbrechendem offizielle Geltung verliehen: *Mystici Corporis* (1943) einem neuen Kirchenverständnis, *Divino afflante Spiritu* (ebenfalls 1943) den biblischen Studien und schließlich *Mediator Dei* (1947) der liturgischen Bewegung. *Mystici Corporis*, Pflichtlektüre im Noviziat, war eine wahre Entdeckung; der Papst artikuliert, was man bisher schon, mehr oder weniger unbewußt, gelebt hatte: Wir selbst sind die Kirche; und zugleich vertiefte er es im Sinne einer echten Lebensgemeinschaft mit Christus. In der ausgesprochenen Diasporasituation meiner Schuljahre war eine intensive, aber keineswegs hierarchiebezogene Identifikation mit der Kirche eigentlich selbstverständlich; sie wurde später theologisch vertieft durch Balthasars frühe Schriften, vor allem durch seine Augustinusauswahl² (hinter der, unerkannt, de Lubacs *Catholicisme* stand), Ida Friederike Görres' vieldiskutierten *Brief über die Kirche*³, Kardinal Suhards *Essor ou déclin de l'Eglise*⁴, Otto Semmelroths *Kirche als Ursakrament*⁵ usf. Schon auf der Schule war aber auch die Einsicht gereift, wie viel man, glaubens- und erlebnismäßig, gerade mit den bibeileifrigsten der reformierten Mitschüler gemeinsam hatte; daß hier *Mystici Corporis* zu eng römisch-katholische Grenzen gezogen hatte, wurde erst beim Theologiestudium schmerzlich bewußt.

Auch die Liturgie-Enzyklika *Mediator Dei* wurde vor allem als Gutheißung und Bestätigung des bereits Gelebten empfunden. Die dort gewünschte aktive Teilnahme (»actiosa participatio«) der Gläubigen hatten wir, ungenlenk, auf verschiedene Weise geübt: Durch die liturgische »Bewegung« des rechtzeitigen Aufstehens und Niederknien (was damals durchaus nicht selbstverständlich war); in der »Missa recitata«, wo man unbeschwert alle Gebete mit dem Priester laut mitsprach – natürlich auf lateinisch; schließlich dadurch, daß man die Geistlichkeit dazu veranlaßte, die Kommunion nach und später in jeder Messe auszuteilen – eine Praxis, die der Papst selbst ein Jahr danach durch die Erleichterung des Nüchternheitsgebotes förderte. Eine ähnliche Erleichterung

2 Aurelius Augustinus, *Das Antlitz der Kirche*. Auswahl und Übersetzung mit Einleitung von H.U. von Balthasar. Einsiedeln 1942.

3 I.F. Görres, *Briefe über die Kirche*, in: *Frankfurter Hefte* 1 (1946), S. 715-733.

4 E.C. Kard. Suhard, *Essor ou déclin de l'Eglise*. Paris 1947.

5 O. Semmelroth, *Die Kirche als Ursakrament*. Frankfurt/Main 1953.

brachte Anfang der fünfziger Jahre die Erlaubnis, Abendmessen zu feiern, und fast gleichzeitig erfolgte der erste große Schritt zur Neugestaltung der Liturgie mit der Erneuerung der Osternachtsfeier. Ein nächster Schritt auf dem gleichen Weg war die neue lateinische Psalmenübersetzung, vom päpstlichen Bibelinstitut unter Leitung von P. Bea bereitgestellt. Man mochte darin zwar manche liebgewonnene Formel vermissen; doch waren die Psalmen nun wenigstens verständlich geworden – fast so als hätte man sie in eine moderne Sprache übersetzt. In den folgenden Jahren gab es dann noch eine ganze Reihe von Vereinfachungen im Breviergebet – Vorwegnahmen jener endgültigen Brevierreform, die uns P. Bea Mitte der fünfziger Jahre als »in spätestens fünf bis sechs Jahren vollendet« versprechen konnte. Neu (und hart umkämpft) blieb somit in der Liturgiereform des Konzils nur die allgemeine Einführung der Volkssprache und neuer eucharistischer Hochgebete; alles andere war schon von Pius XII. vorbereitet. Die Bedeutung der dritten großen Enzyklika *Divino afflante Spiritu* konnte dagegen erst im Theologiestudium ermessen werden, und sie soll deshalb auch erst in jenem Zusammenhang zur Sprache kommen.

Noch eine weitere Dimension des kirchlichen Aufbruchs unter Pius XII. muß hier erwähnt werden. Zunächst hatte der Papst jahrelang mit der Ernennung neuer Kardinäle gewartet – fast als wolle er das Kardinalkollegium einfach aussterben lassen, eine Absicht, die uns später von seinem Privatsekretär bestätigt wurde. Zu Weihnachten 1946 ernannte er jedoch 21 Kardinäle zugleich, größtenteils Nichtitaliener, so daß ein Monsignore im Vatikan ganz verstört meinte: »Ma non è più cattolico così! (Das ist ja nicht mehr katholisch!).« Auf der gleichen Linie verstärkter Katholizität lag die Ernennung einheimischer Bischöfe für zahlreiche neu errichtete, selbständige Diözesen in Asien und Afrika und gegen Ende des Pontifikats das Rundschreiben *Fidei donum* (1957), das allen Bischöfen die Verantwortung für die ganze Weltkirche auftrug und sie zur großzügigen »Ausleihe« von Priestern in priesterarme Kontinente aufforderte. Die gleiche pastorale Sorge äußerte sich auch in Rom mit der Gründung zahlreicher neuer Pfarreien in den rasch wachsenden Außenquartieren und mit der Übertragung weitgehender Vollmachten an den Kardinal Generalvikar. Schließlich (und mit Blick auf die Zukunft vielleicht an erster Stelle) ist die Apostolische Konstitution *Provida mater Ecclesia* (1947) zu nennen, die die Säkularinstitute kirchlich anerkannte, sowie die weniger offizielle Anerkennung der ersten kirchlichen »Bewegungen«. So wurde unter Pius XII. nicht nur theoretisch ein neues Kirchenbild entworfen; es war eine neue kirchliche Wirklichkeit, die da heranreife und die in den Texten des Konzils ihren theologischen Ausdruck finden sollte.

Neben all diesen Zeichen des Aufbruchs schienen die Gesten der Bewahrung, die sich vor allem in den fünfziger Jahren häuften, wesentlich weniger schwer zu wiegen – so schmerzlich sie für die Betroffenen auch sein mochten.

Man nahm sie (namentlich die nicht seltenen Indizierungen von Büchern) relativ gelassen hin, als gehörten sie nun einfach einmal zum »System«. ⁶ Im Zentrum dieser Bewahrungsmaßnahmen stand wiederum eine Enzyklika: *Humani generis* (1950), welche man als gegen die französische »neue Theologie« gerichtet verstand. Hatte man bisher die Polemik gegen diese Theologie als bloßes Theologengezänk leichtgenommen, so erhielt sie nun schmerzlicher Weise oberhirtliche Bestätigung. Begleitet wurde diese Verurteilung von flankierenden Maßnahmen wie verschärfter Bücherzensur, von Lehr- und Bücherverboten – bei denen nie so ganz klar war, von welcher Instanz sie letztlich angeordnet wurden. Lehr- und Bücherverbote (namentlich die Entfernung bestimmter Werke aus den Seminarbibliotheken und das Verbot von Neuauflagen) waren überhaupt an der Tagesordnung. Man betrachtete sie als theologische Klippen, die es zu umschiffen galt – wobei man sich nicht zuletzt auf die relativ abgewogenen und gemäßigten Formulierungen von *Humani Generis* (beispielsweise bezüglich des Monogenismus⁷) berufen konnte. Eine zweite einschneidende und antifranzösische Maßnahme Pius' XII., das Verbot der Arbeiterpriester, wurde außerhalb des betroffenen Landes kaum wahrgenommen, ebensowenig die nicht immer glücklichen (kirchen)politischen Entscheide, die Italien, Spanien und wiederum Frankreich betrafen. Nur eine Episode sei hier von festgehalten, weil sie für die Konzilsgeschichte ausschlaggebend wurde: Verärgert über die Haltung der französischen Regierung im Streit um die mit Vichy »kollaborierenden« französischen Bischöfe, entschloß sich Pius XII., den als unbedeutend geltenden Roncalli aus der Türkei als Nuntius nach Paris zu senden. Erst diese Nuntiaturs hat ihm den Weg zum Kardinalat und damit ins Konklave eröffnet.

Neuscholastik in Deutschland

Die Atmosphäre meiner philosophischen Ordensstudien im Nachkriegsdeutschland läßt sich mit dem einen Wort »Neuscholastik« adäquat umschreiben. »Scholastik«, das heißt: schulmäßige Vermittlung eines überkommenen, im großen und ganzen festgefügt Denkens; es heißt aber auch Sorge um Transparenz und Folgerichtigkeit einer streng rationalen Argumentation und vor allem um genaue begriffliche Unterscheidung. »Neu« war diese Scholastik nicht nur, weil sie sich immer wieder mit dem neuzeitlichen Denken Aug' in

⁶ Das gleiche galt im Ordensleben für die immer wiederholten Mahnungen, gewisse Observanzen einzuhalten, die jedermann stillschweigend für überholt betrachtete (was sie ja im Grunde auch waren).

⁷ Es hieß nicht einfachhin, der Polygenismus sei mit dem Erbsündendogma unvereinbar, sondern: »cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi possit cum iis quae ... proponunt de peccato originali« (DS 3897).

Aug' stellte, sondern vor allem, weil sie aus diesem Denken wichtige inhaltliche Anregungen, ja selbst die transzendentalphilosophische Methode übernahm. In den Seminarübungen las man Kant, Hegel, Heidegger und Blondel; namentlich Kant und Heidegger waren auch in Vorlesungen allgegenwärtige Bezugspunkte. Karl Rahners *Geist in Welt*⁸, Erich Przywaras *Analogia entis*⁹ und die ganzen Werke der sogenannten Maréchal-Schule¹⁰ waren Bestseller. Diese Neuscholastik vermittelte kein überholtes, mittelalterliches Denken, noch weniger verurteilte sie die Neuzeit; sie stellte vielmehr auf ihre Weise eine echte Auseinandersetzung mit den Gegenwartsproblemen dar. Kennzeichnend dafür war, daß nicht das Sein (von dem man zwar viel redete), sondern der Mensch im Mittelpunkt des Denkens stand. Und doch machte diese Philosophie in ihrer streng begrifflichen Rationalität einen blutleeren und wirklichkeitsfernen Eindruck, und man hatte das Gefühl, in ihr hinter genauso hohen Mauern zu leben wie im Ordenshaus, in dem man studierte. Zwar wußte man recht genau zwischen dem »echten«, historischen Thomas von Aquin und dem späteren Thomismus zu unterscheiden; doch hätte ein etwas lebendigerer Bezug zum Mittelalter mit seiner Kultur (und Theologie und Spiritualität) der Ausbildung von uns künftigen Theologen sicher nicht geschadet – gleich wie eine weniger einseitig intellektualistische Sicht der Gegenwartsprobleme.

Eines aber lernte man in dieser Schule: begrifflich sehr genau zu unterscheiden, was in früheren Lehraussagen und in Glaubensdefinitionen wirklich ausgesagt worden war und was nicht – und das wurde paradoxerweise zum vielleicht wichtigsten Beitrag der Neuscholastik zum kommenden Konzil. Als Beispiel mag man an Karl Rahners berühmten Aufsatz über den Monogenismus denken¹¹ und an andere Rahner'sche Ausräumarbeiten. Im übrigen aber muß man sich fragen, warum eine derart kraftvolle Schule katholischen Denkens, aus der doch wichtigste Anreger der Nachkonzilstheologie wie Karl Rahner und Bernhard Lonergan hervorgegangen sind (deren Theologie ohne diesen neuscholastischen Hintergrund überhaupt nicht zu verstehen ist), auf dem Konzil selbst nicht stärker hervortraten. Man wird kaum behaupten wollen, die Konzilsdokumente seien einem scholastischen Denkstil verpflichtet (wie jene des Tridentinum oder des I. Vatikanum); ja man merkt nicht einmal, daß die

8 K. Rahner, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*. Innsbruck 1939.

9 E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik. I. Prinzip*. München 1932.

10 Vgl. J. Maréchal, *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théologique du problème de la connaissance. Cahier I-V*. Louvain/Paris 1923-47. Tatsächlich überschlug man normalerweise die historischen Analysen und las nur das systematische *Cahier V: Le thomisme devant la philosophie critique*. Zur deutschen Maréchalsschule vgl. auch O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*. Innsbruck 1964.

11 Vgl. K. Rahner, *Theologisches zum Monogenismus*, in: *Schriften zur Theologie* I. Einsiedeln 1954, S. 253-322.

auf dem Konzil anwesenden Bischöfe und Theologen fast ausnahmslos durch die Schule der Neuscholastik hindurchgegangen sind.¹² Eine Erklärung für die Wirkungslosigkeit der Neuscholastik (die nach dem Konzil denn auch nur allzu rasch und allzu gründlich aus den Schulen verschwunden ist) ist vielleicht in ihrem zwiespältigen Charakter zu suchen: Als »Scholastik« mußte sie den meisten Studenten (zu denen auch die späteren Konzilsväter gehörten) als ein wirklichkeitsfremdes Begriffssystem erscheinen, das für die Lösung der echten Lebensprobleme irrelevant war, während sich die kleinere Gruppe der spekulativ interessierten Studenten bald nur noch mit dem neuzeitlichen Denken abgaben, an das sie die »Neu«-scholastik herangeführt hatte.

Neue Theologie in Frankreich und Belgien

Eine ganz andere Atmosphäre als in Deutschland fand ich bei meinen theologischen Studien (1955-59) in Löwen vor. Zwar war die dortige Ordenshochschule eine Hochburg der Neuscholastik gewesen (Joseph Maréchal hatte an ihr gelehrt); doch in der Theologie war davon nicht mehr viel zu spüren. Vielmehr wurde eine stark auf die Autoren der sogenannten »théologie nouvelle« abgestützte, mehr historische als systematische, durch Bibeltheologie und ökumenische Ausblicke bereicherte Theologie geboten.¹³ Den Klimawechsel mag ein äußeres Faktum anzeigen: Im deutschen Studienhaus hatte es zwar gute, aber sorgfältig »reingehaltene« Seminarbibliotheken gegeben, während das große Büchermagazin ein fast unzugängliches Heiligtum blieb; hier dagegen stand die ganze ausgezeichnete Bibliothek jeden Tag allen Studenten offen, und man konnte Nachmittage lang auf theologische Entdeckungsfahrten ausgehen. Allerdings: die neuesten und interessantesten Werke suchte man am besten gleich auf dem Zimmer eines besonders bücherbesessenen Mitstudenten. Den theologisch Interessiertesten empfahl der Studienpräfekt als erste Lektüre die ersten

12 Die Lehrautorität des Thomas von Aquin wird nur ein einziges Mal erwähnt, und zwar im Zusammenhang mit dem Studium der spekulativen Theologie (*Optatam totius* Nr. 16), während man für den Philosophieunterricht die elegante (und typisch neuscholastische) Formel gefunden hat: »innixi patrimonio philosophico perenniter valido, ratione quoque habita philosophicarum investigationum progredientis aetatis« (ebd. Nr. 15). Zu diesem »patrimonium« gehört gewiß wesentlich mehr als bloß der Aristotelismus-Thomismus.

13 Der Genauigkeit halber muß hier angemerkt werden, daß der Schreibende der »nouvelle théologie« nicht erst in Belgien und beim Theologiestudium begegnet ist. 1946 berichtete von Balthasar uns Studenten brühwarm von den ersten theologischen Angriffen gegen ihn, de Lubac und andere (wobei paradoxerweise auch Karl Rahner zur »Schule von Fourvière« gezählt wurde); im folgenden Sommer waren dann in Paris an den »Semaines Sociales« an einem Vormittag hintereinander de Lubac, Chenu und Maurice Blondel zu hören. Schließlich brachte mir in den fünfziger Jahren die Übersetzung von J. Daniélou *Essai sur le mystère de l'histoire* die Ehre der »römischen Zensur« und die Auflage ein, im deutschen Text drei Seiten über die Arbeiterpriester zu streichen.

zwei Kapitel von Henri de Lubacs *Surnaturel*¹⁴ – dem verbotensten der »verbotenen Bücher«! – und dann sein *Corpus Mysticum*¹⁵, um einen Sinn dafür zu bekommen, daß theologisch gleichlautende Aussagen zu anderen Zeiten und in anderem Kontext einen ganz anderen Sinn haben konnten. Gleichzeitig wurde in der Fundamentaltheologie von einem anderen Professor die Möglichkeit der Dogmentwicklung diskutiert, die Bedeutung der lebendigen Tradition (und nicht nur des Lehramts) unterstrichen und die Zwei-Quellen-Lehre (Schrift und Tradition) des Tridentinums schon ganz im Sinne von *Dei Verbum* ausgelegt. In der Ekklesiologie erkannte man, nicht zuletzt im Dialog mit dem Kirchenverständnis der Ostkirche, schon bald, daß *Mystici Corporis* die Grenzen der Kirche offenbar zu eng gezogen hatte, daß die Definitionen des I. Vatikanums ergänzungsbedürftig blieben und daß die Kollegialität der Bischöfe (wie nicht zuletzt die Akten des I. Vatikanums selbst belegen) grundlegend mit zur Kirchenstruktur gehört.¹⁶ Yves Congars *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*¹⁷ und seine *Jalons pour une théologie du laïc*¹⁸ waren sozusagen Pflichtlektüre. Daneben las man Marie Dominique Chenu's *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*¹⁹ und seine Studien über die Theologie als Wissenschaft im 12. und 13. Jahrhundert.²⁰ Wer es sich sprachlich leisten konnte, griff auf Karl Eschweilers *Die zwei Wege der neueren Theologie*²¹ zurück und las später auch Odo Casels *Kultmysterium*²² – lauter Werke, die die Theologie als ein lebendiges, geschichtlich sich entfaltendes und geschichtlich eingebundenes Wissen darstellten (und die vielleicht eben deswegen seinerzeit so oder so einem Verdikt verfallen waren). Von einer systematisch (scholastisch oder lehramtlich) verfestigten Theologie war da nichts mehr zu spüren – wenn auch in den vervielfältigten »Notes de cours« (Studienunterlagen) der Professoren der Inhalt im alten (scholastischen) Stil bereitgestellt wurde – die man jedoch kaum mehr als durchblätterte.

Im gleichen Stil waren auch die Dogmatikvorlesungen der folgenden drei

14 H. de Lubac, *Surnaturel. Etudes historiques*. Paris 1946. Die fraglichen Kapitel wurden wieder veröffentlicht in: *Augustinisme et théologie moderne*. Paris 1965.

15 H. de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*. Paris 1949.

16 Vgl. G. Dejaivre, *Sobornost ou Papauté?*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 74 (1952), S. 355-371, 466-484.

17 Y. Congar, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*. Paris 1950.

18 Y. Congar, *Jalons pour une théologie du laïc*. Paris 1954.

19 M.D. Chenu, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. Montréal 1950, Paris 1954.

20 M.D. Chenu, *La théologie comme science au XIIIe siècle*. Paris 1943; ders., *La Théologie au douzième siècle*. Paris 1957.

21 K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes – Matthias Joseph Scheeben. Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*. Augsburg 1926.

22 O. Casel, *Das christliche Kultmysterium*. Regensburg 1921.

Studienjahre gehalten. Sie stützten sich vorwiegend auf dogmengeschichtliche Untersuchungen älteren und neueren Datums: von Battifol²³, Rivière²⁴, Lebreton²⁵ bis zu den neueren Werken Henri Rondets²⁶, Henri Bouillards²⁷, Aloys Grillmeiers²⁸ und zu Karl Rahners großer (Poschmann nachgearbeiteter) Bußgeschichte.²⁹ So las man zwar, trotz der rasch anwachsenden Reihe der *Sources chrétiennes*³⁰, selbst nur wenige Werke der Kirchenväter (man hätte dazu auch kaum Zeit gehabt), bekam aber einen recht guten Einblick in ihre Theologie und in den späteren Wandel des theologischen Denkens und in die Gründe dieses Wandels. In den Vorlesungen standen die im *Denzinger* gesammelten Verlautbarungen des Lehramts nicht wegleitend am Anfang; sie ergaben sich vielmehr organisch aus einer Geschichte des Glaubens, deren Marksteine sie bildeten. Für den systematischen Teil der einzelnen Traktate wurden Karl Rahners *Schriften zur Theologie* beigezogen – soweit sie bereits existierten³¹ – und für die Sakramentenlehre insbesondere Edward Schillebeeckxs große (erst auf Flämisch veröffentlichte) Monographie.³² Eine wichtige Rolle spielte jeweils die Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie, namentlich mit Rudolf Bultmann und vor allem mit Karl Barth, für die man sich auf die beiden großen Barthbücher von Hans Urs von Balthasar³³ und Henri Bouillard³⁴ abstützen konnte. Für die »ratio theologica« dagegen, d.h. für die vernunftgemäße Erhellung der Glaubenswahrheiten stützte man sich nicht auf syllogistische Beweisgänge, sondern auf phänomenologisch-anthropologische Analysen – ein Vorgehen, das man auch in den Konzilstexten des öftern finden kann.

»Neu«, ja befremdend war für den Studienanfänger jedoch vor allem der Umgang mit der Heiligen Schrift. Man mußte sich daran gewöhnen, nicht nur das Alte Testament, sondern auch die Evangelien (z.B. die Kindheitsgeschich-

23 P. Battifol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, vol. 1-2. Paris 1902-05.

24 J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption. Essai d'étude historique*. Paris 1905 u.a.

25 J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines à saint Augustin*, 2 vol. Paris 1919-28.

26 H. Rondet, *Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*. Paris 1948.

27 H. Bouillard, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Aquin. Etudes historique*. Paris 1941.

28 A. Grillmeier, *Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon*, in: *Das Konzil von Chalkedon I*. Würzburg 1951, S. 5-202.

29 K. Rahner, *De paenitentia. Tractatus historico-dogmaticus*. Innsbruck 1955.

30 Von 1942 bis 1958 waren bereits 60 Bände erschienen.

31 D.h. konkret Band 1-3, Einsiedeln 1954-56.

32 H.E. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilsoeconomie. Theologische Bezinning op S. Thomas' sacramentenleer in het licht van de traditie en van de hedendagse sacramentenproblematiek*. Antwerpen 1952.

33 H.U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*. Köln/Olten 1951.

34 H. Bouillard, *Karl Barth*, 3 vol. Paris 1957.

te) nicht mehr schlicht wörtlich zu nehmen, sondern – ganz im Sinne der Enzyklika *Divino afflante Spiritu* – auf die jeweilige literarische Gattung des Textes und deren Aussageabsicht zu achten. Die formgeschichtliche Methode wurde so zu einem bevorzugten Arbeitsinstrument; zur Einführung in ihren Geist erwies sich Louis Bouyers *Vie de Saint Antoine*³⁵ als nützlich. Große Hilfe bot bald auch die *Bible de Jérusalem*, die 1956 erstmals in der einbändigen Ausgabe erschien und in deren Einleitungen und Anmerkungen man die wichtigsten Ergebnisse der Bibelwissenschaft in nüchterner Zurückhaltung verarbeitet fand. So war der Weg gewiesen zu einem sowohl exegetisch wie glaubensmäßig vertretbaren Umgang mit der Schrift. Mehr noch: die Randverweise und vor allem die reich befrachteten Sammelanmerkungen (»notes-clefs«) dieser Bibelausgabe regten zur Verfolgung einzelner »biblischer Themen« quer durch die ganze Schrift an. Dies war überhaupt einer der beiden Grundsätze unserer damaligen Bibelarbeit: den einzelnen Text immer im Gesamtzusammenhang der Schrift zu lesen und zu den Thesen der Dogmatik nicht so sehr biblische »Belegstellen« zu suchen als vielmehr das entsprechende »biblische Thema«³⁶ zu erforschen und zu entfalten. Der andere exegetische Grundsatz wurde uns mit einer der *Nachfolge Christi* (und indirekt dem Hl. Hieronymus) entlehnten Formel eingebläut: »Omnis Scriptura debet legi eo spiritu quo scripta est.«³⁷ Sie wurde später fast wörtlich in *Dei Verbum* aufgenommen.³⁸ Dieser Grundsatz meinte nicht, daß man *hinter* dem Buchstaben einen geistlichen Sinn der Schrift zu suchen habe, sondern daß, ganz im Gegenteil, der Literarsinn eines Textes nur dann zu erfassen ist, wenn man ihn im Einklang mit der geistlichen Absicht des menschlichen Verfassers und im Kontext der ganzen, vom Heiligen Geist inspirierten Schrift liest. So war der Weg offen, die Schrift als »Gottes Wort in Menschenworten«³⁹ zu verstehen und auch ihren Literalsinn geistlich zu nehmen – *Lectio Divina* hieß eine von den Studenten vielgelesene Buchreihe.

Auch in der Bibelarbeit griff man ganz selbstverständlich immer wieder auf nichtkatholische Autoren zurück – Joachim Jeremias und H.C. Dodd seien

35 L. Bouyer, *La vie de Saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*. S. Wandrille 1950.

36 Der Name scheint von J. Guillet, *Thèmes bibliques. Etudes sur l'expression et le développement de la Révélation*. Paris 1953, eingeführt worden zu sein. Für die nachkonziliäre Theologie vgl. J. Alfaro, *El tema bíblico en la enseñanza de la teología sistemática*, in: *Gregorianum* 50 (1969), S. 507-542.

37 »Jede Schriftstelle muß im gleichen Geist gelesen werden, in dem sie geschrieben wurde« (*Imitatio Christi* I,5).

38 *Dei Verbum* Nr. 12; vgl. dazu I. de la Potterie, *L'interpretazione della Sacra Scrittura nello spirito in cui è stata scritta* (DV 12,3), in: R. Latourelle (Hrsg.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive* I. Assisi 1987, S. 204-242.

39 Vgl. J. Levie, *L'écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 78 (1956), S. 561-592, 706-729, und *Dei Verbum* Nr. 13.

hier stellvertretend für viele genannt. Der *Kittel*, das *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, war für alle des Deutschen einigermaßen Kundigen ein immer wieder konsultiertes, durchforschtes, exzerpiertes Standardwerk – so sehr daß ich gegen Ende meiner Studien die Beobachtungen machte, daß ich theologische Arbeiten spontan in »Kitteldeutsch« schrieb. »Ökumenische Theologie« war zwar noch kein Programmwort; doch die Theologie, die man studierte, war durch und durch ökumenisch.

Etwas ähnliches ist von der Liturgie zu sagen. In den Vorlesungen führte sie als Nebenfach zweiten Ranges ein kaum beachtetes Aschenbrödeldein. Ganz anders im persönlichen Interesse der Studenten. Nicht wenige arbeiteten sich durch die zwei oder drei dicken Bände von Josef Andreas Jungmanns *Missarum Sollemnia*⁴⁰ durch, wo alle geschichtlichen Voraussetzungen für die spätere, bereits angekündigte Liturgiereform zu finden waren. Die praxisnäheren Hefte von *La Maison Dieu* waren echte Reißer, und mit den Bemühungen der Benediktiner von Saint-André bei Brügge um eine volks- und bibelnahe Liturgie blieb man in lebendigem Kontakt. Die Liturgiereform des Konzils hat für den Theologiestudenten der fünfziger Jahre keine großen Überraschungen gebracht, sondern nur langgehegte Erwartungen und Wünsche erfüllt.

Hier aber müssen wir noch einmal innehalten und fragen: Wie konnte es denn in jenen Jahren zu einer derart konzilsnahen Theologie kommen? Für die Liturgie- und Bibelarbeit ist die Frage leicht zu beantworten. Pius XII. hatte mit seinen Enzykliken selbst den Weg gewiesen oder wenigstens die größten Hindernisse aus dem Weg geräumt. Anders in der Dogmatik. Hier hätten die Verbote und Verurteilungen der frühen fünfziger Jahre eigentlich hemmend im Weg stehen müssen. Daß dem nicht so war, zeigen die oben angeführten Listen vielgelesener theologischer Literatur. Warum las man gerade diese »verbotenen« Bücher? Sicher nicht aus Trotz und auch nicht, um »progressiv« zu sein – das Wort und die Sache tauchten erst zur Konzilszeit auf. Zwei Gründe waren wohl ausschlaggebend, und sie haben auch das Gesicht unserer damaligen Theologie geprägt. Zum einen die dogmenhistorische Forschung. Seit der Zeit des Modernismus hatten sich ihr auch viele katholische Theologen zugewandt. Sie ließ die kirchliche Lehre in ihrer Entwicklung verfolgen; sie rückte manche landläufige Vorstellung über die Lehrmeinungen früherer Jahrhunderte zu recht, und vor allem: sie war theologisch wichtig; denn sie erforschte ja, was wirklich christliche Tradition war. Die meisten der oben aufgeführten Bücher sind bezeichnenderweise als »études historiques« betitelt. Auf dem Gebiet historischer Forschung jedoch unterschieden sich die Arbeiten der »nouvelle théologie« nicht von denen anderer Richtungen; sie bestätigten (oder korrigier-

40 J.A. Jungmann, *Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, 2 Bde. Wien 1948; *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la Messe Romaine*, 3 vol. Paris 1951-54.

ten) sich vielmehr gegenseitig, und es bestand kein Anlaß, einige dieser Arbeiten mit einem Bannstrahl zu belegen. Der gleiche Geist historischer Forschung hat untergründig das Konzil beseelt. Er ließ die Notwendigkeit eines fortwährenden »aggiornamento« als selbstverständlich erscheinen. Roncalli war von Haus aus Kirchenhistoriker (und Buonaiuti hatte ihm bei seiner Primiz assistiert!), und ein Lieblingsautor Montinis, de Lubac, bezeichnet sich selbst als Dogmengeschichtler und nicht als Dogmatiker.

Ein zweiter Grund für die Übernahme der »nouvelle théologie« ist in ihrer inhaltlichen Grundthese zu finden. Sie lehnt das neuzeitliche zweischichtige Welt- und Menschenbild ab, demzufolge sich Natur und Gnade fremd gegenüberstehen, und betont dagegen, daß der Mensch und die Schöpfung auf ein einziges Ziel hin ausgerichtet sind, auf die Vereinigung mit Gott (d.h. die Kapitulation in Christus). Diese theologische These stand einerseits im Einklang mit der (Blondel verpflichteten) neuscholastischen Philosophie eines Rousselot und Maréchal, die den Menschengestalt (im Sinne des thomistischen »desiderium naturale videndi Deum«) durch seine Ausrichtung auf die Gotteschau definierten, und man konnte von da aus andererseits mit der radikalen Christozentrik Karl Barths ins Gespräch kommen, der die Schöpfung als bloße »Voraussetzung« der Menschwerdung sah. Schließlich und nicht zuletzt erlaubte diese Sichtweise eine positive christliche Wertung alles Menschlichen und Geschöpflichen; eine »Theologie der irdischen Wirklichkeiten«⁴¹, ja eine »Theologie der Arbeit«⁴² wurden möglich – genauso wie ein paar Jahre später die Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes*.

Durch beide Grundzüge aber stand die französisch-belgische Theologie im Gegensatz zur »römischen«, die auf unverrückbaren Wahrheitsformeln und auf der Eigenständigkeit des sich selbst genügenden Irdischen beharren zu müssen glaubte. Diesen Zusammenprall zweier Theologieauffassungen, der dann zu den Spannungen im Konzilsverlauf (und nicht zuletzt zu den nachkonziliären Polemiken) führen sollte, möchten wir abschließend durch ein paar Anekdoten aus Rom illustrieren.

Divergenzen in Rom

Meine beiden vorkonziliären Romaufenthalte, 1953 bis 1955 und ab 1960, verbrachte ich im Kollegium Germanikum, einem guten Beobachtungsposten. An der Universität, d.h. an der Gregoriana, wurde beidemal noch vorwiegend

41 G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, 2 vol. Louvain 1946-49.

42 M.D. Chenu, *Pour une théologie du travail*. Paris 1955; H. Rondet, *Éléments pour une théologie du travail*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 77 (1955), S. 27-48, 123-143. Die Bezugnahme auf die Problematik der Arbeiterpriester ist unverkennbar.

Neuscholastik gelehrt – wobei das »neu« bei vielen Professoren eher klein zu schreiben war. Ausnahmen bestätigten die Regel. Das heißt nicht, daß sich alle Studenten mit dieser Schulkost zufriedener gaben. Viele wichen für ihre Lizenz- und Doktorarbeiten in die Bibeltheologie oder in die Patristik aus, und im Germanikum gab es schon in den fünfziger Jahren eine streitbare Gruppe von »Supernaturalisten«, welche die Position de Lubacs (allerdings in stark vergrößerter Fassung) vertraten und den Begriff einer »natura pura« ablehnten. Ihr unbestrittener Wortführer war Hans Küng, der in jenen Jahren eine erste Fassung seines Barthbuches als theologische Lizenzarbeit schrieb.⁴³ Ein späteres, diskutableres Werk Küngs, *Unfehlbar?*⁴⁴, spiegelt wohl ebenfalls seine römische Studierenerfahrung wider: nicht nur die einer stark simplifizierten Erkenntnistheorie, wie sie damals an der Gregoriana vorgetragen wurde, sondern vor allem, daß sich der römische Theologieunterricht damals weitgehend auf das »ordentliche Lehramt« des Papstes abstützte, das mit immer neuen Schreiben und Ansprachen von Jahr zu Jahr answoll. Da man normalerweise mit einiger Sicherheit wußte, wer die Entwürfe zu den einzelnen Dokumenten geschrieben hatte, kam manchmal der Verdacht auf, mit dem Lehramt zitiere der Professor letztlich sich selbst. Dieses Übergewicht des »ordentlichen Lehramts« setzte sich bis in die Konzilstexte fort, wie ein Blick auf ihre Quellen zeigt.

Doch auch in Rom blieb nicht alles unangefochten, und es war schon in den fünfziger Jahren schwer, auf die Fragen aus der Heimat: »Was meint man in Rom? Was sagt man in Rom?«, eine eindeutige Antwort zu geben. Die Lehrdifferenzen zwischen den beiden Gregorianaprofessoren für Ekklesiologie, Sebastian Tromp und Timotheus Zapelena, waren beispielsweise sprichwörtlich. Daß zwischen den sozialpolitischen Vorstellungen Pius' XII. (und dessen sozialphilosophischen Ghostwriters Gustav Gundlach) und denen des Pro-Sekretärs Montini weitgehende Divergenzen herrschten, wußte man spätestens seit der Entsendung Montinis als Erzbischof von Mailand⁴⁵ und der Einführung des Festes Josephs des Werktätigen (statt Jesus des Arbeiters) am 1. Mai 1955. Ebenso deutlich wurde aber auch, daß Pius XII. (und noch ausdrücklicher sein Privatsekretär Robert Leiber) die Rede Kardinal Ottavianis gegen die Religionsfreiheit⁴⁶ mißbilligte.

Doch genug des römischen Klatsches. Das Bild wäre unvollständig, wollte

43 H. Küng, *Rechtfertigung. Die Lehre Karl Barths und eine katholische Besinnung*. Einsiedeln 1957.

44 H. Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*. Zürich 1970.

45 Angeblich im Zusammenhang mit der Konfiskation der Pignone-Werke durch den Montini nahestehenden Florentiner Bürgermeister Giorgio La Pira; vgl. auch G. Martina, *Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico*, in: R. Latourelle, a.a.O., S. 39.

46 Rede vom 2. März 1953 an der Lateran-Hochschule; vgl. A. Ottaviani, *Deberes del estadocático con la religión*. Madrid 1953.

man nicht auch das Neue und Zukunftsweisende erwähnen, das die Studenten in jenen Jahren von Rom mit nach Hause nahmen. Das war einerseits die Begegnung mit den aufblühenden kirchlichen Bewegungen, an erster Stelle, zeitlich, der Bewegung der Focolare, und mit einer unkonventionellen, menschen-nahen Seelsorge in den neuen Pfarreien am Stadtrand und vor allem in den Barackenquartieren. Auf der anderen Seite vermittelte der tägliche, freundschaftliche Kontakt mit Mitstudenten aus Lateinamerika und später auch aus Afrika Kenntnis und Verständnis für die seelsorgliche Not dieser Kontinente. Ein paar wenige Germaniker wanderten denn auch in lateinamerikanische oder afrikanische Diözesen aus, und ein paar zogen nach Japan: viele aber wurden von den in Rom geschlossenen Freundschaften zum Einsatz für Misereor und Adveniat motiviert.

Im Herbst 1960, als ich zum zweitenmal nach Rom kam, waren die Konzils-vorbereitungen bereits in vollem Gange. Das brachte eine vermehrte Anwesenheit nicht-römischer Theologen und Bischöfe mit sich; es ließ aber auch die herrschenden Spannungen deutlicher ans Licht treten. Drei Episoden mögen das illustrieren: Am bekanntesten wurde der massive Angriff, den Mons. Antonio Romeo im Herbst 1960 gegen die Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts führte.⁴⁷ In seiner Folge wurde P. Maximilian Zerwick und P. Stanislas Lyonnet die Lehrerlaubnis vorläufig entzogen – was P. Lyonnet die Möglichkeit gab, umso intensiver als Berater von Bischöfen und Konzilstheologen tätig zu werden und damit nicht wenig zum Werden der Konstitution *Dei Verbum* beizutragen.⁴⁸ Auf dem Gebiet der Liturgiereform traten die Polemiken weniger an die Öffentlichkeit; doch entspann sich in jenen Jahren u.a. ein heftiger Kampf um das von Pius XII. in der Nazizeit gewährte »Deutsche Hochamt« und gegen die Ausdehnung dieses Privilegs auf Österreich. Was schließlich den strittigsten Punkt, die Kollegialität der Bischöfe betrifft, war noch am Abend nach der Verabschiedung der Kirchenkonstitution (21. November 1964) in einem Kreis römischer Geistlicher die einstimmige Meinung zu vernehmen, die Konstitution werde ganz gewiß bald widerrufen; denn das Konzil könne doch keine dem Glauben zuwiderlaufenden Lehren vertreten ...

Doch das gehört bereits zur Konzils- und Nachkonzilsgeschichte. Jedenfalls macht es an einem Sonderfall deutlich, wie hart da zwei verschiedene theologische Lehrtraditionen aufeinanderprallten, die sich im Grunde gegenseitig gar nicht verstehen konnten. Und da die Mehrheit der Konzilsväter zur Zeit ihrer Studien direkt oder indirekt in die »römische« Lehrtradition eingeführt worden

47 A. Romeo, *L'enciclica »Divino afflante Spiritu« e le »opiniones novae«*, in: *Divinitas* 4 (1960), S. 387-456. Aus der Schrift sind die »brume nordiche« (nordischen Nebel) sprichwörtlich geworden, die angeblich die Sonnenklarheit römischer Theologie verdüstem.

48 Vgl. S. Lyonnet, *L'elaborazione dei capitoli IV e V della »Dei Verbum«*, in: R. Latourelle, a.a.O., S. 152-192.

waren, wird noch einmal die Rolle der Theologen im Konzilsverlauf deutlich. Nicht wenige Bischöfe mußten sich von ihnen erst sagen und zeigen lassen, wie denn ein theologisch und pastoral verantwortbares »aggiornamento« der kirchlichen Lehrverkündigung aussehen könnte.

* * *

Was hier an Erinnerungen zusammengetragen wurde, kann nicht den Anspruch erheben, objektive Geschichtsschreibung zu sein. Aber vielleicht vermag es zu zeigen, wie man die Vorkonzilstheologie so erleben konnte, daß einem die Konzilstheologie nicht als umstürzende Neuheit erschien. Und doch kam die Ankündigung des Konzils selbst völlig unerwartet. Wohl hatte man in der Theologie darauf reflektiert, daß das I. Vatikanum nur aus äußeren Gründen abgebrochen worden war und daß es eigentlich nach einer Vollendung und Ergänzung rief, welche die Rolle der Bischöfe in der Kirche ebenso deutlich ins Licht setzen würde wie jene des Papstes. Aber niemand wagte ernstlich zu hoffen, daß es zu einem II. Vatikanum kommen würde – umso weniger als das »ordentliche Lehramt« des Papstes mehr und mehr jedes andere Magisterium überflüssig zu machen schien. Von den Überlegungen Pius' XII., der eine Fortführung des I. Vatikanums erwog, wußte damals niemand. So kam die Ankündigung Johannes' XXXIII. am 25. Januar 1960 wie ein Blitz aus heiterem Himmel oder besser wie eine freudige Überraschung. Daß sie dann, weit über jede mögliche Erwartung hinaus, so reiche und dauerhafte Frucht getragen hat, das bleibt für alle, die es miterleben durften, ein Zeichen der Hoffnung und eine dauernde Verpflichtung.