

Was bedeutet heute "Reform" der katholischen Kirche in der Schweiz? : zur Lage der Konzilsrezeption

Autor(en): **Koch, Kurt**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte =
Revue suisse d'histoire religieuse et culturelle = Rivista svizzera di
storia religiosa e culturale**

Band (Jahr): **103 (2009)**

PDF erstellt am: **21.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-130451>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Was bedeutet heute «Reform» der katholischen Kirche in der Schweiz? Zur Lage der Konzilsrezeption

Kurt Koch

Stimulus pastorum heisst das Werk des portugiesischen Dominikaners Bartholomäus a Martyribus, des späteren Erzbischofs von Braga, das er im Jahre 1567 auf ausdrücklichen Wunsch des Heiligen Karl Borromäus veröffentlichte, in dem er das Bischofsideal der tridentinischen Reform skizzierte und die Hauptaufgabe des Bischofs in der Predigt sah, der nicht einmal die Armenfürsorge vorgezogen werden dürfe. Denn wie Johannes der Täufer müsse der Bischof ganz und gar «Stimme» für das «Wort» sein, das Christus ist.¹ Dass diese Beschreibung an Borromäus Mass nahm, lässt sich daraus ersehen, dass Borromäus selbst, als er nach Mailand gekommen war, eines der am weitesten verbreiteten und gravierendsten Versäumnisse des Klerus in der fehlenden Predigt diagnostizierte und seine primäre Sendung als Bischof in der apostolischen Verkündigung sah. Dass die Hauptaufgabe der Bischöfe darin besteht, «Zeugen zu sein, die Mysterien Christi zu verkünden, das Evangelium jedem Geschöpf zu predigen»²: Diese Überzeugung verkündete der Heilige Karl Borromäus nicht nur beispielsweise in seiner Predigt zum Fest Christi Himmelfahrt im Jahre 1583, sondern damit brachte er auch den roten Faden seiner rastlosen Tätigkeit in seinen vielen Visitationen, in seiner weit gefächerten Gesetzgebung auf elf Diözesan- und sechs Provinzialsynoden und in der Gründung von Priesterseminarien zum Ausdruck, die ihren Niederschlag in den beeindruckenden «Acta Ecclesiae Mediolanensis» gefunden haben. Dies hatte zur Konsequenz, dass in Mailand die Entscheidungen des Trienter Konzils möglichst schnell und intensiv umgesetzt wurden. Wenn man sich dieses nur kurz skizzierte Bild von Karl Borromäus vor Augen führt, waren die Veranstalter des Symposiums im Frühjahr 2009 in Fribourg gut bera-

¹ Siehe Marianne Schlosser, *Stimulus pastorum. Zur Spiritualität des Bischofs nach Bartolomäus a Martyribus (1514–1590)*, in: Manfred Weitlauff/Peter Neuner (Hg.), *Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum sechzigsten Geburtstag*, St. Ottilien 1998, 219–243; siehe ferner Hubert Jedin/Paul Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du 16 siècle*, Paris 1953.

² Giuseppe Alberigo, *Karl Borromäus. Geschichtliche Sensibilität und pastorales Engagement*, Münster 1995, 39–40.

ten, am Ende nach der «Reform» der Kirche heute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil zu fragen, zumal Borromäus zu seiner Zeit das Bischofsbild des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen hat, das das hauptsächliche Amt ebenfalls in der «Verkündigung des Evangeliums» gesehen hat³.

Einschneidende Zäsuren seit dem Zweiten Vatikanum

Wer nach über vierzig Jahren nach dem Abschluss des Zweiten Vatikanischen Konzils nach der Lage seiner Rezeption fragt, muss in erster Linie eine geistesgeschichtliche Standortbestimmung des Konzils und seiner Nachgeschichte vornehmen. Dabei sticht zunächst in die Augen, dass die lange Zeit seit dem Konzil durch zwei grundlegende Zäsuren gekennzeichnet ist. Das Konzil selbst fand in einer gesellschaftlichen und politischen Atmosphäre des Aufbruchs statt. Denn in der Nachkriegszeit mussten nicht nur die Schrecknisse des Krieges, die furchtbaren Zerstörungen und das Drama der grossen Ideologien, die die Menschen und Völker in das Inferno des Krieges gestürzt hatten, verarbeitet werden, sondern man entdeckte auch in frischer Weise die christlichen Wurzeln Europas neu, und man arbeitete mit neuen Kräften am Wiederaufbau Europas mit seinen grossen Idealen, wie sie vor allem von Adenauer, Schumann und de Gaspari vertreten wurden.

Als aber die Nachkriegszeit zu Ende ging, kamen das Versagen der Menschlichkeit im Zweiten Weltkrieg, die Mängel beim Wiederaufbau Europas und das grosse Elend in der Welt erst recht zu Bewusstsein. Diese Entwicklungen provozierten den ersten grossen Einschnitt nach dem Konzil, den man mit der Symbolzahl 1968 verbindet und als Explosion einer radikalen Krise der westlichen Kultur charakterisieren muss. Da man die grossen Hoffnungen weithin nicht mehr auf das Christentum setzte, dieses mit seiner zweitausendjährigen Geschichte eher in seinem Versagen wahrnahm, konnte der Eindruck entstehen, man müsse ganz von neuem beginnen; und im Sinne einer wissenschaftlichen Lösung der entstandenen Probleme nahm man Zuflucht zum Marxismus mit seiner Verheissung, mit ihm endlich könne jene neue Welt geschaffen werden, die die Menschen so sehr ersehnten.

Bereits in dieser ersten Phase nach dem Konzil wurde eine tiefgehende Spaltung in der katholischen Kirche sichtbar: Die eine Seite identifizierte die marxistische Kulturrevolution mit dem Willen des Konzils, wobei dieser nur spärlich in den Texten, wohl aber in dem hinter den Texten liegenden so genannten «Geist» des Konzils ausfindig gemacht wurde. Demgegenüber erblickte die andere Seite, die bald ebenso radikal vertreten wurde, in dieser Entwicklung die Zerstörung der Kirche und fand die Lösung der Krise im Rückgang hinter das Konzil. Versöhnende und ausgleichende Mittelpositionen hatten bereits damals einen schweren Stand.

Die teilweise harten Fronten unmittelbar nach dem Konzil wurden freilich relativiert angesichts der zweiten grossen Zäsur in der Nachkonzilszeit, die durch das Jahr 1989 und damit durch den Zusammenbruch der kommunistischen Re-

³ Lumen gentium, Nr. 25.

gimes und der damit verbundenen Wende in Europa markiert wird.⁴ Diese an sich hoffnungsvolle Entwicklung führte aber nicht zur Stärkung der Hoffnungspotentiale, sondern eher zu ihrer Schwächung. An die Stelle der verheissungsvollen Eutopien von Machbarkeit und Fortschritt traten nicht nur neue Dystopien; das Scheitern des dogmatischen Marxismus und der Zusammenbruch des bisherigen Ostblocks stürzten vielmehr auch das utopische Denken marxistischer Prägung und letztlich die Zukunftsvisionen überhaupt in eine tiefe Krise, die ins Mark der neuzeitlichen Zivilisation und ihres Zukunftsoptimismus ging. Die Überforderung des so genannten wissenschaftlichen Marxismus als der grossen Lösung der menschlichen Probleme provozierte eine weitgehende Ernüchterung, die Jürgen Habermas treffend auf den Punkt brachte: «Wenn die utopischen Oasen austrocknen, breitet sich eine Wüste von Banalität und Ratlosigkeit aus.»⁵

Hinzu kommt, dass sich die mit der Wende von 1989 verbundene Hoffnung, dass es zu einer neuen Zuwendung zum christlichen Glauben kommen könnte, nicht bewahrheitete. Der Sturz der grossen Hoffnungen brachte vielmehr jenes schillernde Phänomen hervor, das als Postmoderne bezeichnet wird⁶. Von daher sind wir in neuer Weise mit den tiefsten Fragen des Menschen nach seinem Menschsein und der rechten Gestaltung des gesellschaftlichen und politischen Lebens konfrontiert.⁷

Ekklesiologische oder theozentrische Leitperspektive?

Mit diesem Ausblick stehen wir, freilich unter ganz anderen Voraussetzungen, gleichsam wiederum am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils und vor der Frage, von welchen grossen Themen das Zweite Vatikanische Konzil sowohl in der Vorbereitung als auch in der Durchführung bewegt gewesen ist. Auf diese Frage werden vor allem zwei Antworten gegeben, die bereits jetzt kurz benannt werden sollen, weil sie in der nachkonziliaren Rezeption eine wesentliche Rolle gespielt haben und bereits vor dem Konzil an zwei späteren Hauptinterpreten des Konzils namhaft gemacht werden können. Auf der einen Seite ging man von der historischen Feststellung aus, dass das Erste Vatikanische Konzil, das wegen des deutsch-französischen Krieges frühzeitig abgebrochen wurde, die von ihm intendierte ekklesiologische Synthese nicht durchführen konnte, sondern ein ekklesiologisches Fragment geblieben ist. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil wurde deshalb erwartet, es sollte den verlorenen Faden neu aufgreifen und eine ganzheitliche Sicht der Kirche entfalten, so dass die Kirchenfrage die vordringliche Aufgabe des Konzils werden sollte. In dieser Richtung hat sich vor allem Hans Küng

⁴ Siehe Walter Fürst et al. (Hg.), *Ideen für Europa. Christliche Perspektiven der Europapolitik*, Münster 2004.

⁵ Jürgen Habermas, *Zeitdiagnosen*, Frankfurt a. M. 2003, 47.

⁶ Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.

⁷ Kardinal Walter Kasper, *Religion und die Zukunft des Menschen*, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift*, 36 (2007), 300–315.

zu Wort gemeldet, indem er die notwendige Erneuerung der Kirche und ihrer Strukturen als Voraussetzung für die ökumenische Aufgabe des Konzils im Dienst der Wiedervereinigung der Christen betonte.⁸

Auf der anderen Seite knüpfte man ebenfalls am Ersten Vatikanischen Konzil an, man sah in ihm aber nicht nur ein ekklesiologisches Konzil, sondern auch eine Kirchenversammlung, auf der in erster Linie von Gott gesprochen werden sollte, und zwar im innerchristlichen Leben wie auch in der Zuwendung zur Welt. Vom Zweiten Vatikanischen Konzil wurde deshalb erwartet, dass es das im strikten Sinn theologische Erbe wieder aufgreifen und dem Gottesthema gewidmet sein musste. Dies konnte freilich nicht bedeuten, dass nicht von der Kirche zu handeln sein würde, wohl aber, dass alles Reden von der Kirche dem Reden von Gott ein- und untergeordnet werden muss. Diese Sicht vertrat am konsequentesten der junge Theologe Joseph Ratzinger, und sie ist am deutlichsten greifbar in jenem Vortrag, den er am Vorabend des Zweiten Vatikanischen Konzils für Kardinal Josef Frings vorbereitet⁹ und über den Frings selbst geurteilt hat: «Er lieferte mir bald einen Entwurf, den ich so gut fand, dass ich nur an einer Stelle eine Retuschierung vornahm.»¹⁰ Der Vortrag trug den Titel «Das Konzil und die moderne Gedankenwelt» und analysierte eingehend die geistige Situation der Menschheit am Vorabend des Konzils, besonders die einschneidenden Veränderungen der geistigen Lage seit dem Ersten Vatikanischen Konzil, die neue Herausforderung durch das technische Erleben der Menschen, die damit zusammenhängende Wissenschaftsgläubigkeit und die verschiedenen Ideologien, um sich von daher der Frage zu stellen, vor welchen Herausforderungen das kommende Konzil stehen werde. Deren elementarste wurde in der Gottesfrage wahrgenommen.

In diese Richtung hat das Konzil vor vierzig Jahren eine grundlegende Wegweisung vor allem mit seinen vier Konstitutionen vorgenommen, die in ihrem symphonischen Zusammenklingen auf der ausserordentlichen Bischofssynode im Jahre 1985 in die Formel gegossen worden sind: «Die Kirche (Kirchenkonstitution) – unter dem Wort Gottes (Offenbarungskonstitution) – feiert die Geheimnisse Christi (Liturgiekonstitution) – zum Heil der Welt (Pastoralkonstitution).»¹¹ Dass die Konstitution über die Heilige Liturgie am Anfang stand, macht sichtbar, dass in der Kirche am Anfang die Anbetung und damit Gott steht. Dass sich die Kirche von dem Grundauftrag, Gott zu verherrlichen, herleitet, kommt in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche zum Ausdruck. Die dritte Konstitution über die göttliche Offenbarung handelt vom lebendigen Wort Gottes, das die Kirche zusammenruft und sie zu jeder Zeit neu belebt. Wie die Kirche das von

⁸ Hans Küng, *Konzil und Wiedervereinigung. Erneuerung als Ruf in die Einheit*, Wien 1960; ders., *Strukturen der Kirche*, Freiburg i.Br. 1962.

⁹ *Das Konzil und die moderne Gedankenwelt*. Vortrag des Kölner Erzbischofs Josef Kardinal Frings in Genua, 20. November 1961, in: Peter Pfister (Hg.), *Joseph Ratzinger und das Erzbistum München und Freising. Dokumente und Bilder aus kirchlichen Archiven, Beiträge und Erinnerungen*, Regensburg 2006, 159–172.

¹⁰ Josef Kardinal Frings, *Für die Menschen bestellt. Erinnerungen des Alterzbischofs von Köln*, Köln 1973, 248–249.

¹¹ *Zukunft aus der Kraft des Konzils. Die ausserordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar von Walter Kasper*, Freiburg i. Br. 1986, 61.

Gott empfangene Licht in die Welt hinein bringt und dadurch die Verherrlichung Gottes voranbringt, ist schliesslich das Thema der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute.

Rezeption der Konstitutionen des Konzils

Nimmt man dieses Grundsatzprogramm ernst, dann legt es sich nahe, sich bei der Frage der Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die vier vom Konzil verabschiedeten Konstitutionen zu konzentrieren und nur andeutungsweise auf Dekrete und Erklärungen hinzuweisen, die ohnehin zumeist Ausdifferenzierungen von bestimmten in den Konstitutionen behandelten Problemkomplexen darstellen.

«Sacrosanctum concilium»: Feier des Pascha-Mysteriums

Die erste Thematik, die am Konzil behandelt und entschieden wurde, ist die Konstitution über die heilige Liturgie. Dass sie am Anfang stand, hat seinen Grund keineswegs darin, dass die Konzilsväter in der Erneuerung der Liturgie eine besonders vordringliche Aufgabe gesehen hätten, sondern vielmehr darin, dass man bei dieser Thematik keine grossen Auseinandersetzungen erwartete¹². Im Rückblick erstaunt es, dass die Reform der Liturgie für die Mehrheit der Konzilsväter anfänglich keine Priorität darstellte. Abgesehen von den Bischöfen in Deutschland und Frankreich bildete die Liturgiereform überhaupt kein Thema. Kardinal Montini beispielsweise, der als Papst Paul VI. die nachkonziliare Liturgiereform verwirklichte, hatte zu Beginn des Konzils bei der Präsentation seines Themas erklärt, er sehe in der Liturgie und ihrer Reform keine wesentliche Aufgabe für das Konzil. Und auf dem Konzil selbst erblickte man in der liturgischen Frage einfach die «Fortführung der von Pius X. eingeleiteten und von Pius XII. behutsam, aber zielstrebig vorangetriebenen Reformen»¹³.

Dass die nachkonziliare Liturgiereform aber, wie Otto H. Pesch mit Recht geurteilt hat, das «sichtbarste und dauerhafteste Reformwerk des Konzils» geworden ist¹⁴, lässt sich erst von seiner Rezeption her verstehen. Fragt man den durchschnittlichen Katholiken heute nach den liturgischen Erneuerungen des Konzils, wird man sofort als Antwort erhalten, dass die Liturgie muttersprachlich und in der Zuwendung zum Volk Gottes gefeiert wird, dass mehr Gestaltungsmöglichkeiten als bisher gegeben sind und dass Laien bestimmte liturgische Dienste zugewiesen werden können. Dies sind gewiss die für den Durchschnittskatholiken augenfälligsten Veränderungen der nach dem Konzil verwirklichten Liturgiereform. Dass sie das Bewusstsein des gläubigen Volkes massgeblich geprägt ha-

¹² Siehe Victor Conzemius, Der Paukenschlag des Papstes. 50 Jahre Einberufung des II. Vatikanischen Konzils, in: *Communio. Internationale katholische Zeitschrift*, 38 (2009), 56–66.

¹³ Joseph Kardinal Ratzinger. *Aus meinem Leben. Erinnerungen*, Stuttgart 1998, 104.

¹⁴ Otto Hermann Pesch, *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Nachgeschichte*, Würzburg 1993, 105.

ben, steht ausser Zweifel und ist auch verständlich. Dabei handelt es sich freilich um Elemente, die nicht das eigentliche Wesen der Liturgie berühren und auf dem Konzil nicht oder nur marginal behandelt worden sind.

Diese Diskrepanz zeigt, dass nach dem Konzil nicht so sehr die in der Liturgiekonstitution grundlegende Theologie, sondern die Phänomenologie der Liturgie in der nachkonziliaren Liturgiereform wegleitend geworden ist.¹⁵ Joseph Pascher hat deshalb bereits wenige Jahre nach Abschluss des Konzils davor gewarnt, den so genannten «Geist des Konzils» in Opposition zu den von den Konzilsvätern erarbeiteten und verabschiedeten Texten zu bringen¹⁶. Da das Konzil selbst nicht neue liturgische Bücher eingeführt, sondern nur den Auftrag zur Revision der bestehenden Bücher erteilt und dazu liturgische Grundnormen formuliert hat, drängt es sich zudem hinsichtlich der Rezeption auf, zwischen der Liturgietheologie in «Sacrosanctum concilium» und der nachkonziliaren Liturgiereform zu unterscheiden.

Diese Unterscheidung ist auch deshalb wichtig, weil sich die vielfach vorgebrachte theologische Kritik an der nachkonziliaren liturgischen Entwicklung keineswegs auf die Liturgiekonstitution selbst bezieht, sondern auf die Auswirkungen der nachkonziliaren Liturgiereform. Dabei muss es zu denken geben, dass die engagierteste Kritik von Theologen – wie Louis Bouyer, Henri de Lubac, Joseph Ratzinger und Max Thurian – stammt, die am Konzil mitgewirkt haben. Von daher stellt sich die Frage, was die Liturgiekonstitution selbst intendiert hat.¹⁷ Die grundlegendste Definition findet sich in Artikel 5, in dem die Liturgie der Kirche als Feier des Pascha-Mysteriums beschrieben wird. Indem bereits in der Präambel die Liturgie und in besonderer Weise das Opfer der Eucharistie als «Vollzug des Werks unserer Erlösung» bezeichnet wird¹⁸, ist diese ganzheitliche Sicht geeignet, das zusammenzuhalten, was sich nicht trennen lässt, was aber in der nachkonziliaren Situation immer wieder auseinanderdividiert worden ist. In dieser Stossrichtung wird vor allem die Herausstellung des Mahlcharakters der Eucharistie als das Novum des Zweiten Vatikanischen Konzils betont, demgemäss die Eucharistie beinahe ausschliesslich von der Kommunion her und diese als gemeinschaftliches Essen und Trinken verstanden wird. Diese Reduzierung der Eucharistie auf eine geschwisterliche Versammlung zum Mahl, bei dem eines Ereignisses aus der Vergangenheit gedacht werden soll, stellt aber eine gravierende Verkürzung der Liturgie als Feier des Pascha-Mysteriums dar, bei der das Lebensopfer Jesu Christi sakramental gegenwärtig ist.

¹⁵ Siehe Kurt Koch, Zwei Formen des einen römischen Messritus. Liturgietheologische Hinführung zum Motu Proprio von Papst Benedikt XVI., in: Schweizerische Kirchenzeitung, 175 (2007), 481–485.

¹⁶ Joseph Pascher, Der «Geist des Konzils» in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums, in: Heinz Fleckenstein et al. (Hg.), Ortskirche – Weltkirche. Festgabe für Julius Kardinal Döpfner, Würzburg 1973, 357–370.

¹⁷ Siehe Kurt Koch, Liturgie als Zeichendienst am Heiligen. Vierzig Jahre nach der Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils, in: Communio. Internationale katholische Zeitschrift, 33 (2004), 73–92.

¹⁸ Sacrosanctum concilium, Nr. 2.

Die heutige Aversion gegen den Opfergedanken dürfte ihren eigentlichen Grund darin haben, es würde damit der Lebensbezug der Eucharistie verdunkelt. Sieht man freilich genauer zu, bringt gerade der Opfergedanke im Sinne der sakramentalen Vergegenwärtigung der Lebenshingabe Jesu Christi den existenziellen Ernst der Eucharistie zum Ausdruck. Denn der neue Kult, den Christus am Kreuz seinem Vater dargebracht hat, besteht im Sich-Selbst-Geben für die Menschen. Am Kreuz gibt es deshalb keinen Ersatz durch Tieropfer mehr, sondern nur Einsatz des eigenen Lebens. Wenn aber der neue Kult Christi im Opfer seiner Selbstgabe besteht, dann können wir nur würdig Eucharistie feiern, wenn wir mit unserer eigenen Person in diesen Kult eintreten, uns in die Selbsthingabe Jesu hinein nehmen lassen und dabei selbst eine «lebendige Opfergabe» werden. Die Feier der Eucharistie zielt deshalb auf unsere eigene Verwandlung und intime Vereinigung mit Christus, aus der die Vereinigung mit unseren Mitmenschen folgt. Das Opfer der Eucharistie besteht somit darin, dass wir durch die Eucharistie selbst Liebe werden, wie Augustinus dieses vermeintliche Paradox, dass Opfer Liebe ist, zum Ausdruck gebracht hat.¹⁹

Den Opfergedanken im Sinne des Existenzvollzugs der Liebe wiederzuentdecken ist ein Gebot der gegenwärtigen Stunde, und zwar sowohl in traditionalistischer Richtung, die in der nachkonziliaren Liturgiereform den Opfergedanken preisgegeben sieht, als auch in progressivistischer Richtung, die den Opfergedanken weitgehend aufgegeben hat. Mit der Preisgabe des Opfergedankens ist auch die Feier des Paschageheimnisses vielfältigen Erosionserscheinungen ausgesetzt, die eine tief greifende Glaubenskrise sichtbar machen und zu gefährlichen Konsequenzen in der Glaubenspraxis führen, die hier nur angedeutet werden können: Wenn das Pascha-Geheimnis nicht mehr im Mittelpunkt der Eucharistie steht, dann kann sie selbst erstens nichts anderes mehr sein als ein permanentes Requiem für den toten Jesus oder gar eine liturgische Heldenfeier; und zweitens kann auch die Kirche bloss noch als soziologische Organisation wie viele andere gesellschaftliche Institutionen auch wahrgenommen werden, aber nicht mehr als sakramentaler Organismus, genauerhin als Leib Christi. Denn Leib Christi kann die Kirche nur vom eucharistischen Leib Christi her sein.

«Lumen gentium»: Volk Gottes vom Leib Christi her

Damit ist bereits die Dogmatische Konstitution über die Kirche ins Blickfeld gekommen. Dass nämlich Liturgie und Kirche unlösbar zusammengehören, daran hat Papst Johannes Paul II. anlässlich des 25. Jahrestages der Verabschiedung der Liturgiekonstitution erinnert, indem er hervorhob, in der Konstitution über die Heilige Liturgie könne man bereits «den Kern jener Lehre über die Kirche vorfinden, die später von der Konzilsversammlung vorgelegt wird»²⁰. Auch im Blick auf die Kirchenkonstitution muss freilich von einer recht einseitigen Rezeption gesprochen werden.

¹⁹ Siehe Basil Studer, Das Opfer Christi nach Augustins «De Civitate Dei» X, 5–6, in: Gerard J. Békés/Giustino Farnedi (Hg.), *Lex orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini*, Roma 1980, 93–107.

²⁰ Johannes Paul II., *Vicesimus quintus annus*, Nr. 2 und 4.

Während das Zweite Vatikanische Konzil im Bewusstsein, dass sich die Wirklichkeit der Kirche in kein Bild und keinen einzelnen Begriff einfügen lässt, die Vielfalt und die Zusammengehörigkeit verschiedener Bilder von der Kirche wie Volk Gottes, Leib Christi, Braut des Lammes und Tempel des Heiligen Geistes in Erinnerung gerufen hat, ist in der nachkonziliaren Situation die Sicht der Kirche in einer recht einseitigen Weise auf das Bildwort von der Kirche als des Volkes Gottes fokussiert und teilweise reduziert worden. Zwar muss man es als verheissungsvolle Weichenstellung würdigen, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit dem Bild der Kirche als Volk Gottes eine übergreifende Sicht, die Laien und Hierarchie umfasst, vertreten und deshalb vor der Darstellung der hierarchischen Ordnung im dritten Kapitel die allen Getauften gemeinsame Kirchengliedschaft und die damit verbundene gemeinsame Würde aller Glaubenden entschieden herausgestellt hat; und ohne jeden Zweifel sind im kirchlichen Leben noch keineswegs alle Konsequenzen daraus gezogen worden. Die weitgehende Fokussierung auf dieses zweite Kapitel in der nachkonziliaren Zeit hat aber dazu geführt, dass es immer mehr aus dem grösseren Zusammenhang der ganzen Kirchenkonstitution herausgelöst worden ist, so dass ihre kunstvolle Architektur nicht mehr sichtbar ist, die gleichsam in konzentrischen Kreisen aufgebaut ist: Dem ersten Kapitel über das Mysterium der Kirche entspricht das achte Kapitel über Maria als Urbild der Kirche. Dem zweiten Kapitel über das Volk Gottes entspricht das siebte Kapitel über die eschatologische Dimension der pilgernden Kirche. Dann folgen das dritte Kapitel über die hierarchische Verfassung der Kirche, das vierte Kapitel über die Laien und das sechste Kapitel über die Ordensleute. In der Mitte gleichsam als Angelpunkt des Ganzen steht das fünfte Kapitel über die allgemeine Berufung zur Heiligkeit.²¹

Von dieser ganzen Kirchenlehre ist vor allem, wie bereits angesprochen, die Realität der Kirche als Volk Gottes rezipiert worden. Dies bedeutet, dass aus dem Gesamtbau letztlich eine Etage herausgenommen worden ist und allein in der Landschaft steht. Diese selektive Entwicklung hat auch dazu geführt, dass im Wort «Volk Gottes» der Genetiv «Gottes» immer mehr zu verschwinden drohte, so dass nur noch das Volk übrig bleibt und dieses national identifiziert wird, was Paul M. Zulehner auf die Kurzformel gebracht hat: «Man wollte Volk werden, vergass dabei aber, dass es ja darum ging, Volk Gottes zu werden.»²² Immer mehr wurde deshalb das Wort «Volk Gottes» nicht vom biblischen, sondern vom soziologischen und politischen Sprachgebrauch her verstanden, bei dem das Geheimnis der Kirche nicht mehr viel zu bedeuten hat.

Diese Feststellung wird bestätigt, wenn man die Frage stellt, was die Kirchenkonstitution selbst unter «Volk Gottes» verstanden hat. Ein Blick in die Konzilsdiskussionen über dieses Thema gibt Aufschluss darüber, dass das zweite Kapitel vor allem wegen der Betonung der eschatologischen Dimension der Kirche auf-

²¹ Siehe Christoph Schönborn, *Leben für die Kirche. Die Fastenexerziten des Papstes*, Freiburg i. Br. 1997.

²² Paul Michael Zulehner, *Kirche ereignet sich in Gemeinden*, in: Walter Ludin/Thomas Seiterich/ders. (Hg.), *Wir Kirchenträumer. Basisgemeinden im deutschsprachigen Raum*, Olten 1987, 10–19, hier 13.

genommen worden ist. Während das Bild vom Leib Christi die positive Sinnfülle der Kirche zum Ausdruck bringt, verweist das Bild vom Volk Gottes auf ihre Vorläufigkeit, die ihr solange anhaftet, wie sie in der Weltzeit unterwegs ist vergleichbar dem Volk Israel, das zwischen Ägypten und dem Land der Verheißung auf dem Wege ist. Da diese eschatologische Dimension der Kirche ihre Bereitschaft einschliesst, sich immer wieder von ihren geschichtlichen Verwurzelungen zu lösen und sich auf neue Herausforderungen einzulassen, wird das zweite Kapitel der Kirchenkonstitution um seine Sinnbestimmung gebracht, wenn es dazu gebraucht wird, das Volk Gottes einem weltlichen Volk anzugleichen. Im zweiten Kapitel ist vielmehr eine «Theologie der Mission» angelegt, die sich als geschichtliche Aktualisierung der Fleischwerdung des Wortes Gottes versteht²³, die sich aber heute in einer tief greifenden Krise befindet oder von einer Theologie der ökonomischen Entwicklung abgelöst wird.

Von daher stossen wir auf den tieferen Grund, dass sich bereits die werdende Kirche nicht als «Volk Gottes» verstanden hat, sondern im Anschluss an die jüdische Synagoge als «ekklesia».²⁴ Damit wird das alttestamentliche Wort «Volk Gottes» mit neuem Inhalt gefüllt, und zwar dahingehend, dass Menschen nur durch die Gemeinschaft mit Christus im Heiligen Geist Volk Gottes werden. Die Kirche des Neuen Testaments erweist sich nur dadurch als «Volk Gottes», dass sie zugleich Leib Christi ist. Sie ist genauerhin Volk Gottes vom Leib Christi her, den sie in der Eucharistie empfängt, um selbst Leib Christi zu werden.

Die eucharistische Versammlung macht so die Mitte der Kirche aus, und zwar in dem doppelten Sinn: Von der Eucharistie her ist jede Einzelkirche *ganz* Kirche; aber keine Einzelkirche ist die *ganze* Kirche. Die Einzelkirche ist und bleibt vielmehr nur dann Kirche, wenn sie es in Einheit mit den anderen eucharistischen Versammlungen ist. Von daher wird auch verstehbar, dass in der lehramtlichen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils das theologische Wesen der Kirche weniger mit dem Wort «Volk Gottes» als vielmehr mit dem Schlüsselbegriff der *Communio* umschrieben worden ist.²⁵ Vor allem die ausserordentliche Bischofssynode im Jahre 1985, die zwanzig Jahre nach dem Konzil eine Standortbestimmung der Kirche vorgenommen hat, hat die konziliaren Ansätze zu einer erneuerten *Communio*-Ekklesiologie aufgegriffen und konsequent weitergeführt.²⁶

Der entscheidende Ausgangspunkt aller *Communio* liegt in der Begegnung mit der innertrinitarischen *Communio* Gottes, in der auch Gemeinschaft unter den Menschen entsteht. Die Kirche ist Abbild des dreifaltigen Gottes und lebt nur dann glaubwürdig, wenn sie das spannungsvolle Verhältnis zwischen der Einheit des Wesens Gottes und der Vielheit der drei göttlichen Personen im Ver-

²³ Joseph Ratzinger, Einleitung, in: ders. (Hg.), Zweites Vatikanisches Konzil. Dogmatische Konstitution über die Kirche, Münster 1966, 7–19, hier 11.

²⁴ Siehe Rudolf Pesch, Gott ist gegenwärtig. Die Versammlung des Volkes Gottes in Synagoge und Kirche, Augsburg 2006.

²⁵ Siehe Walter Kasper, Kirche als *Communio*. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des II. Vatikanischen Konzils, in: ders., Theologie und Kirche, Mainz 1987, 272–289; Bernd J. Hilberath (Hg.), *Communio* – Ideal oder Zerrbild von Kommunikation? Freiburg i. Br. 1999.

²⁶ Siehe Zukunft aus der Kraft des Konzils (wie Anm. 11).

hältnis der einen universalen Kirche und der Vielheit der Ortskirchen widerspiegelt. Denn die Kirche ist wesentlich *communio ecclesiae et ecclesiarum* mit der Konsequenz, dass der Plural «Kirchen» in der katholischen Ekklesiologie wieder Heimatrecht erhalten hat.²⁷

Mit dem Thema des Verhältnisses von «Kirche und Kirchen» ist, wie Joseph Ratzinger mit Recht betont hat, in der Kirchenkonstitution bereits auch das «ökumenische Problem als Ganzes» präsent²⁸, das im ebenfalls im November 1964 verabschiedeten Dekret über den Ökumenismus eingehend behandelt worden ist. Unter dem Plural «Kirchen» sind nun freilich nicht mehr die vielen Gottesdienstversammlungen am Ort innerhalb der katholischen Kirche zu verstehen, sondern es geht nun um jenen Plural, der ausserhalb der katholischen Kirche besteht, nämlich in der Verselbständigung von konfessionell getrennten Gemeinschaften. Mit diesem Grundproblem ist die ökumenische Theologie bis auf den heutigen Tag beschäftigt, die sich nicht zufälligerweise immer mehr auf die Klärung von Verständnis und Wesen der Kirche zugespitzt hat.²⁹

«Dei verbum»: Gottes Offenbarung als Person und als Schrift

Die ökumenisch nach wie vor strittige Frage ist diejenige nach dem Verhältnis zwischen dem Wort Gottes und amtlich beauftragten Zeugen dieses Wortes in der Glaubensgemeinschaft der Kirche, deren vornehmliche Aufgabe darin besteht, das Wort Gottes zu den Menschen zu tragen. Mit dieser grundlegenden Thematik beschäftigt sich die Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung, über die auf dem Konzil neben der kontroversen Diskussion über die Kollegialität der Bischöfe «die lebhafteste und härteste des... Konzils überhaupt» geführt worden ist³⁰. Sie ist freilich zugleich jene Konstitution, deren Sinn und Bedeutung den durchschnittlichen Katholiken und erst recht den Aussenstehenden am wenigsten einleuchten dürfte und die deshalb auch zu den am wenigsten bekannt gewordenen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils zu rechnen ist, wiewohl man sie mit Kardinal Carlo Maria Martini als das «vielleicht schönste Dokument des Konzils» würdigen darf³¹.

Diesem paradoxen Phänomen kommt man auf den Grund, wenn man auf jene Fragestellungen blickt, die die Verabschiedung dieser Konstitution unaufschiebbar veranlasst haben. Im Hintergrund steht zunächst die ganze Wucht des reformatorischen Problems, das darin besteht, dass die Reformatoren dem katholi-

²⁷ Siehe Kurt Koch, Primat und Episkopat in der Sicht einer trinitätstheologischen Ekklesiologie, in: Libero Gerosa/Sabine Demel/Peter Krämer/Ludger Müller (Hg.), *Patriarchale und synodale Strukturen in den katholischen Ostkirchen*, Münster 2001, 9–30.

²⁸ Joseph Ratzinger, *Das Konzil auf dem Weg. Rückblick auf die zweite Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Köln 1964, 51.

²⁹ Kurt Koch, *Bleibende Aufgaben für die Ökumene aus katholischer Sicht*, in: Wolfgang Thönißen (Hg.), *«Unitatis redintegratio». 40 Jahre Ökumenismusdekret – Erbe und Auftrag*, Paderborn – Frankfurt a. M. 2005, 287–315; siehe ferner: ders., *Dass alle eins seien. Ökumenische Perspektiven*, Augsburg 2006.

³⁰ Joseph Ratzinger, *Zur Konzilsdiskussion über das Verhältnis von Schrift und Überlieferung*, in: Fritz Buschmann (Hg.), *Das Zweite Vatikanum. Dritte Konzilsphase*, Giessen 1964, 147–155.

³¹ Carlo Maria Martini, *Die Bischofssynode über das Wort Gottes*, in: *Stimmen der Zeit*, 133 (2008), 291–296, hier 291.

schen «und», nämlich Schrift und Überlieferung, das emphatische «Allein» in der Gestalt des «Sola scriptura» entgegengesetzt haben. Dieses Problem verschärfte sich aber nochmals im 19. Jahrhundert, als im gesamten Bereich der Geisteswissenschaften die historische Methode als dominantes Kriterium der Wissenschaftlichkeit wegleitend wurde, damit auch Schrift und Überlieferung, die beide Gegebenheiten der Geschichte sind, in logischer Konsequenz der historischen Methode unterworfen wurden, in der Folge auf der protestantischen Seite auch das reformatorische Schriftprinzip in eine tiefe Krise geriet³² und auf katholischer Seite in die tiefe Krise des Modernismus führte, die auch Angelo Roncalli, der spätere Johannes XXIII., zusammen mit seinem des Modernismus verdächtigten Bischof Radini-Tedeschi miterlitten hat.

Angesichts dieser Verschränkung einer Problemstellung aus dem Jahrhundert der Reformation mit der spezifischen Problematik des christlichen Glaubens in der Neuzeit war das Konzil herausgefordert, neue Wege zu beschreiten, die auch dem Ziel der ökumenischen Annäherung dienen sollten. Da nämlich die grosse Kirchenspaltung im Westen des 16. Jahrhunderts mit einer kontroversen Lektüre des Wortes Gottes, vor allem hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Heiliger Schrift und kirchlicher Überlieferung, begonnen und «in gewissem Sinn bis in die Bibel selbst hinein» gereicht hat³³, kann auch ihre Überwindung nur auf dem Weg einer gemeinsamen Lektüre der Heiligen Schrift anvisiert werden. Auf dem Hintergrund dieser grossen Herausforderungen sind die spannungsvollen Aussagen der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung zu verstehen, die auch im Mittelpunkt der nachkonziliaren Rezeption stehen.

Von den wichtigen Fragestellungen wie dem Verhältnis zwischen Heiliger Schrift und kirchlicher Tradition und dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament beschränke ich mich auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen historisch-kritischer Exegese und theologischer Interpretation. In Artikel 12 wird auf der einen Seite in einer eindrucklichen Weise der ganze Anspruch und die grundlegende Bedeutung der historisch-kritischen Methode der Schriftauslegung als eines unerlässlichen Teils der exegetischen Bemühungen herausgestellt. Auf der anderen Seite ruft die Offenbarungskonstitution die eigentlich theologische Dimension der Schriftauslegung mit der Anweisung in Erinnerung, dass die Heilige Schrift «in dem Geist gelesen und ausgelegt» werden muss, «in dem sie geschrieben wurde», was konkret impliziert, dass die rechte Ermittlung des Sinnes der Heiligen Schrift erfordert, «dass man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens».

Wenn sich diese beiden Weisen der Schriftauslegung nicht gegenseitig fordern und fördern, öffnet sich ein tiefer Graben zwischen der historisch-kritischen und der theologischen Auslegung der Heiligen Schrift, die ein grosses pastorales

³² Wolfhart Pannenberg, Die Krise des Schriftprinzips, in: ders., Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen 1967, 11–21.

³³ Joseph Ratzinger, Die erste Sitzungsperiode des Zweiten Vatikanischen Konzils. Ein Rückblick, Köln 1963, 60.

Problem darstellt, das sich nicht nur in der oft beklagten Ratlosigkeit bei der Vorbereitung von Homilien anzeigt, sondern auch in der Schwierigkeit eines unbefangenen Zugangs zur *lectio divina* im Sinne der geistlichen Schriftlesung. Es kann aber kein Zweifel darüber bestehen, dass in der nachkonziliaren Rezeption vor allem oder sogar ausschliesslich die Bestätigung der Notwendigkeit der historisch-kritischen Methode als konzilsgemäss herausgestellt worden ist, was wiederum zu einem engen Biblizismus und zur Inanspruchnahme des Lehramtes durch die Exegeten geführt hat.

Eng damit zusammen hängt das weitere Spannungsfeld, nämlich das Verständnis der Offenbarung als Person und als Schrift. Exegeten neigen von ihren Voraussetzungen her dazu, das Wort Gottes im Sinne der Offenbarung sogleich mit der Heiligen Schrift und die Auslegung der Schrift mit der historisch-kritischen Exegese zu identifizieren, so dass in der Kirche nichts gelehrt werden dürfe, was vor der Instanz der historisch-kritischen Methode nicht bestehen könne. Dieses Offenbarungsverständnis wird jedenfalls weithin als Errungenschaft des Zweiten Vatikanischen Konzils gepriesen. Die Offenbarungskonstitution selbst geht aber von einem viel umfassenderen Verständnis aus: Offenbarung ist mehr als «was geschrieben steht». Sie ist deshalb auch nicht einfach die Übermittlung von Wahrheiten und Informationen über das Geheimnis Gottes. Sie bezeichnet vielmehr das Handeln Gottes selbst, der sich in der Geschichte zeigt, sie ist ein lebendiges, personales und gemeinschaftliches Geschehen und kann erst zur Vollendung kommen, wenn sie bei ihrem Adressaten gläubige Annahme findet.

Dieses Offenbarungsverständnis, demgemäss das Christusergebnis die eine Quelle der Offenbarung ist, die in den beiden Vermittlungsgestalten der Schrift und der Tradition weiter gegeben wird, hat grundlegende Konsequenzen für den interreligiösen Dialog, in dem man unumwunden von den Heiligen Schriften der Menschheit zu reden pflegt. An dieser Sprachregelung ist gewiss sehr viel Wahres. In Vergessenheit droht damit freilich zu geraten, dass das Christentum nicht – wie beispielsweise das Judentum und in anderer Weise der Islam – eine Buchreligion ist, sondern eine innere Freundschaftsbeziehung zu Jesus Christus als dem lebendigen Wort Gottes, ohne die letztlich auch das Papier der Heiligen Schrift geduldig bliebe.

«Gaudium et spes»: Gottes Anruf in den Zeichen der Zeit

Mit dem Hinweis auf den interreligiösen Dialog als besondere Herausforderung der heutigen Zeit ist die Grundthematik der vierten Konstitution angesprochen, der Pastorkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, über die sehr bald eine ansehnliche Literatur entstanden ist.³⁴ Diese am zweitletzten Tag des Konzils verabschiedete Konstitution bildet das Ergebnis eines intensiven Ringens mit einem Text, der über lange Zeit unter dem blassen Titel «Schema XIII» verhandelt worden ist. Er ist zudem der einzige Text, der nicht auf die Arbeit von Vorbereitungsgremien zurückgeht, sondern wirklich ein Dokument des Konzils selbst ist, in dem die theologisch-pastorale Intention des Konzils in besonderer Weise

³⁴ Siehe nur Johann Baptist Metz, *Weltverständnis im Glauben*, Mainz 1965.

zum Ausdruck kommt. Von allen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils ist er nicht nur der umfangreichste, sondern auch – neben der Liturgiekonstitution und dem Ökumenismusdekret – der folgenreichste, der zudem in seiner Gestalt wie in der Sinnrichtung seiner Aussagen in der bisherigen Konziliengeschichte am wenigsten eingeordnet werden kann.

Von daher erklärt sich, dass dieser Text in der nachkonziliaren Rezeption bis heute eine zentrale Rolle spielt und dass sich an der jeweiligen Einstellung zu dieser Konstitution die Haltung gegenüber dem Zweiten Vatikanischen Konzil überhaupt anzeigt. Die Pastoralkonstitution fungiert gleichsam als Kristallisationspunkt der Konzilsinterpretation, so dass sich die konzilare Gretchenfrage von selbst ergibt: «Sag mir, was Du von Gaudium et spes hältst, und ich sage Dir, wie Du zum Zweiten Vatikanischen Konzils stehst.» Wie nicht anders zu erwarten, wird auch diese Gretchenfrage nach dem Konzil recht unterschiedlich beantwortet: Die eine Seite erblickt in der Pastoralkonstitution gleichsam die spezifische Physiognomie des Zweiten Vatikanischen Konzils in dem Sinne, dass seine pastorale Ausrichtung so sehr im Mittelpunkt steht, dass die dogmatischen Konstitutionen relativiert werden, bis dahin, dass überhaupt in Abrede gestellt wird, das Zweite Vatikanische Konzil habe auch Entscheidungen in Glaubensfragen gefällt, und dass deshalb betont wird, das Zweite Vatikanische Konzil könne sich nur bedingt in die bisherige Konziliengeschichte einordnen. Auf der anderen Seite wird behauptet, dass das Konzil erst mit der Pastoralkonstitution nach einem langen Gärungsprozess zu seiner eigentlichen Gestalt gefunden habe und der viel beredete «Geist des Konzils» vor allem in Gaudium et spes gegenwärtig sei. Dementsprechend wird die Pastoralkonstitution, zudem flankiert von der Erklärung zur Religionsfreiheit und dem Text über die Offenheit zu den Weltreligionen, als das eigentliche Vermächtnis des Zweiten Vatikanischen Konzils, das es heute in seinem Geist weiterzuführen gelte, betrachtet oder gar als «identifizierbares Zentrum» einer ganzheitlichen Konzilsinterpretation und Konzilsrezeption postuliert.³⁵

Diese Fragestellung verweist auf eine weitere Ambivalenz in der Konzilsrezeption. Indem sich das Konzil vor allem mit seiner Pastoralkonstitution den grossen Herausforderungen gestellt hat, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und sie im Lichte des Glaubens zu deuten³⁶, erweist sich die Pastoralkonstitution als das damals in der Tat zeitgemässeste Dokument des Zweiten Vatikanischen Konzils. Da Zeitgemässheit zu ihrer Kehrseite aber immer Zeitbedingtheit hat, mutet es zumindest seltsam an, dass im Mainstream von heute ausgerechnet das zeitbedingteste Dokument als das wahrhaft Bleibende des Konzils betrachtet wird, zumal die heutige Generation, die die beiden Epochenschwellen, die ich zu Beginn

³⁵ Rainer Bucher, «Gott bewahre uns vor dem Historismus und Relativismus im Umgang mit den Standpunkten des Konzils.» Über die praktischen Konsequenzen zwiespältiger Konzilsrezeption, in: Thomas Franz/Hanjo Sauer (Hg.), Glaube in der Welt von heute. Theologie und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 1: Profilierungen. Festschrift für Elmar Klinger, Würzburg 2006, 110–126, hier 122.

³⁶ Siehe Peter Hünemann (Hg.), Das Zweite Vatikanische Konzil und die Zeichen der Zeit heute, Freiburg i. Br. 2006.

skizziert habe, hinter sich hat, den erstaunlichen Optimismus, der aus der Pastoralkonstitution spricht, kaum mehr zu teilen vermag. Die optimistische Einseitigkeit der Pastoralkonstitution, die damals «vom Trauma der Rückständigkeit und von einem Pathos nachgeholter Modernität beherrscht» gewesen ist³⁷, ist längst der Wahrnehmung der inneren Zwiespältigkeit auch der Modernität gewichen, so dass auch Modernitätskritik angebracht erscheint, die zugleich eine Kritik der Aufklärung und ihres naiven Vernunftglaubens impliziert.³⁸

Dies näher auszuführen, ist an dieser Stelle nicht möglich. Es muss erneut genügen, nur auf die Grundproblematik hinzuweisen. Die entscheidende Aufgabe, die sich heute stellt, besteht darin, im Weltverhältnis von Glaube und Kirche ein neues Gleichgewicht zu finden, das man in jener Formel ausgedrückt finden kann, die die Tradition für die Christologie gefunden hat: Kirche und Welt müssen zueinander im Verhältnis von «unvermischt und ungetrennt» stehen. Der Akzent «unvermischt» weist darauf hin, dass der notwendige dialogische und zeitgemäße Kontakt der Kirche mit der Welt nicht dahin führen darf, dass der Glaube der Welt säkularistisch angepasst und seine Identität in bedrohlicher Weise preisgegeben wird. Demgegenüber macht der Akzent «ungetrennt» darauf aufmerksam, dass die ursprungsgetreue Identität des christlichen Glaubens nicht in einer Weise bewahrt werden darf, dass er von der Welt fundamentalistisch abge sondert wird. Jenseits von säkularistischem Konformismus und separatistischem Fundamentalismus brauchen wir vielmehr einen dritten Weg zu glauben³⁹, der sich stets dessen bewusst bleibt, dass auch sein Weltverhältnis letztlich immer im Zeichen des Kreuzes steht und dass Christen «nicht Utopisten eines irdischen Paradieses» sein können, sondern «Realisten des Kreuzes» sein müssen.⁴⁰

Permanent schwelender Streit um das Konzil

Damit sind bereits erste Umriss einer heute notwendigen Reform der Kirche am Horizont deutlich geworden, und zugleich haben wir damit vorgegriffen. Denn die bereits in der Nachkonzilszeit feststellbaren «unfruchtbaren Grabenkämpfe zwischen substanzlosen Progressisten und blasierten Traditionalisten» wie zwischen

³⁷ Joseph Ratzinger, *Der Christ und die Welt von heute. Überlegungen zur Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Dogma und Verkündigung* (München 1973) 183–204, hier 199–200.

³⁸ Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Aufklärung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i. Br. 2005; Marcello Pera/Joseph Ratzinger, *Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur*, Augsburg 2005; Joseph Ratzinger/Paolo Flores d'Arcais, *Gibt es Gott? Wahrheit, Glaube, Atheismus*, Berlin 2006.

³⁹ Kurt Koch, *Der dritte Weg zu glauben. Grundzüge eines öffentlichen Christentums*, in: *Geist und Leben*, 82 (2009), 20–37; siehe ferner Alois Müller, *Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug*, Mainz 1990.

⁴⁰ Joseph Ratzinger, *Der Eucharistische Weltkongress im Spiegel der Kritik*, in: Richard Egenter et al. (Hg.), *Statio Orbis. Eucharistischer Weltkongress 1960 in München. Band I*, München 1960, 227–242.

«geschichtslos gewordenen Anpassern und unglückseligen Bewahrern»⁴¹ sind vor allem nach der Aufhebung der Exkommunikation der vier Bischöfe der Bruderschaft St. Pius X. durch Papst Benedikt XVI. gegen Ende Januar 2009 erneut entbrannt und haben auch und gerade in der Schweiz eine zuhöchst polarisierte Kirche an den Tag gebracht. Diesem neu entfachten Streit um das Zweite Vatikanische Konzil⁴² muss deshalb nochmals auf den Grund gegangen werden, um einen Ausblick in die Zukunft wagen zu können.

Kirche als Concilium oder als Communio?

Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich insgesamt um einen Ausgleich der verschiedenen Positionen bemüht, die von den Konzilsvätern und ihren Beratern vertreten worden sind. Dieser Ausgleich ist vor allem durch das «et» bei verschiedenen Problemstellungen wie Schrift und Tradition, Glaube und Vernunft, Kirche und Welt, Volk Gottes und Leib Christi zum Ausdruck gebracht worden. Dabei handelt es sich um ein «et», das zwar die polaren Grössen miteinander verbindet, aber keineswegs immer in genügender Weise klärt, in welchem Verhältnis die jeweils durch das «et» verbundenen Glieder zueinander wirklich stehen. Ein Konzil wäre freilich überfordert, wollte man von ihm erwarten, dass es etwas ganz Neues schaffen und dieses Neue bereits in einer überzeugenden Synthese präsentieren könnte. Ein Konzil vermag vielmehr nur dem «endgültige Gestalt und Verbindlichkeit» zu verleihen, «was zuvor im Glaubensleben der Kirche gereift ist»⁴³, um mehr Gemeinsamkeit und Einheit in der Kirche der jeweiligen Gegenwart zu ermöglichen und die Richtung des zukünftigen Weges der Kirche zu bestimmen. Stattdessen ist freilich sehr bald nach dem Konzil eine grundlegende Kontroverse entstanden, die bereits an den Namen von zwei recht unterschiedlichen theologischen Zeitschriften abgelesen werden kann und die George Weigel als eigentliche «Concilium-Communio-Spaltung» in der Kirche nach dem Konzil charakterisiert hat⁴⁴. Es lohnt sich, in exemplarischer Hinsicht diese Kontroverse an ihrem Beginn kurz zu analysieren.

Im Jahre 1965 wurde die Zeitschrift «Concilium» begründet, die sich als bleibende Stimme des Konzils und seines Geistes, gleichsam als das «permanente Konzil der Theologen»⁴⁵, versteht. Hinter ihr steht das ekklesiologische Programm, das die Kirche als Konzil versteht und das Hans Küng bereits in seinem

⁴¹ Karl Lehmann, Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vaticanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: Albert Käuflein/Tobias Licht (Hg.), *Wo steht die Kirche? Orientierung am Zweiten Vatikanischen Konzil und an der gemeinsamen Synode*, Karlsruhe 1998, 15–28, hier 18.

⁴² Kurt Koch, Streit um das Konzil. Stellungnahme zur gegenwärtigen Situation in unserer Kirche, in: *Schweizerische Kirchenzeitung*, 177 (2009), 214–222.

⁴³ Joseph Kardinal Ratzinger, 40 Jahre Konstitution über die Heilige Liturgie. Rückblick und Vorblick, in: *Liturgisches Jahrbuch*, 53 (2003), 209–221, hier 209.

⁴⁴ George Weigel, *Das Projekt Benedikt. Der neue Papst und die globale Perspektive der katholischen Kirche*, München 2006, 197.

⁴⁵ Joseph Ratzinger, *Der Weltdienst der Kirche. Auswirkungen von Gaudium et spes im letzten Jahrzehnt*, in: Andreas Bauch et al. (Hg.), *Zehn Jahre Vaticanum II*, Regensburg 1976, 36–53, hier 41.

Buch «Strukturen der Kirche» aus dem Jahre 1962 ausgearbeitet hatte⁴⁶. Küng ging dabei von einer fundamentalen Sinnlichkeit und geradezu Identität von Kirche und Konzil aus, und zwar in dem Sinne, dass die Kirche ihrem Wesen nach das beständige Konzil Gottes in der Welt sei. Demgemäss ist die Kirche als solche das von Gott selbst zusammengerufene Konzil, genauerhin «ökumenisches Konzil aus göttlicher Berufung», währenddem das, was man gewöhnlich «Konzil» nennt, «ökumenisches Konzil aus menschlicher Berufung» ist und sein Wesen darin findet, die Repräsentation des «ökumenischen Konzils aus göttlicher Berufung» zu sein. Daraus folgte Küng, dass sich Aufbau und Form eines Konzils aus Aufbau und Wesen der Kirche ableiten müssten, dass es deshalb keineswegs nur als Bischofsversammlung verstanden werden dürfe, sondern eine starke Laienbeteiligung erfordere, und dass für die Lehre die Theologen die zuständige Instanz seien. Wer die weitere Entwicklung Küngs verfolgt hat, weiss, dass er diese ekklesiologische Theorie stets weitergetrieben hat und dass sich viele seiner Positionen und Postulate von dieser Grundannahme herleiten lassen.

Mit dieser ekklesiologischen Theorie Küngs vom konziliaren Grundwesen der Kirche hat sich der Theologe *Joseph Ratzinger* bereits in den sechziger Jahren auseinandergesetzt. Er hat konzidiert, dass mit Küngs enger Verknüpfung von Konzil und Kirche Wichtiges für das rechte Verständnis des Konzils in den Blick gebracht sei und dass sie Wahres und Ernstzunehmendes enthalte. Er hat aber kritisch angemerkt, der Radius des Konzils sei «weit enger» als «der der Kirche insgesamt»⁴⁷. Denn ein Konzil sei zwar ein wichtiger Lebensvollzug der Kirche, aber die Kirche selbst sei mehr als ein Konzil und reiche tiefer: «Sie ist nicht vor allem zum Ratschlagen da, sondern zum Leben des uns gegebenen Wortes.»⁴⁸ Das Konzil sei insofern etwas, was die Kirche tue, die Kirche aber sei nicht selbst Konzil.

Von daher kann es nicht erstaunen, dass Joseph Ratzinger kurz nach dem Konzil zusammen mit theologischen Freunden wie Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Louis Bouyer und Jorge Medina eine neue Zeitschrift mit dem Ziel gegründet hat, das Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils auszulegen und zu entfalten, und dass sie ihr – bewusst als Kontrapunkt zur Zeitschrift «Concilium» – den Namen «Communio» gegeben haben. Denn das tragende Grundwort, das das eigentliche Wesen der Kirche ausdrückt, ist für Joseph Ratzinger das Wort *Communio*, wie vor allem die ausserordentliche Bischofssynode im Jahre 1985 bestätigt hat.⁴⁹ Mit dieser *Communio*-Ekklesiologie wollte die Zeitschrift bewusst Gegengewicht geben zu der nach dem Konzil vereinseitigten Sicht der Kirche als

⁴⁶ Küng, *Strukturen der Kirche* (wie Anm. 8); siehe ders., *Kirche im Konzil*, Freiburg i. Br. 1963, bes. 41–61.

⁴⁷ Joseph Ratzinger, *Zur Theologie des Konzils*, in: Joseph Ratzinger, *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 143–170, hier 159.

⁴⁸ Joseph Cardinal Ratzinger, *Eucharistie – Communio – Solidarität: Christus gegenwärtig und wirksam im Sakrament*, in: ders., *Unterwegs zu Jesus Christus*, Augsburg 2003, 109–130, hier 115.

⁴⁹ Siehe *Zukunft aus der Kraft des Konzils* (wie Anm. 11).

«Volk Gottes» im Sinne einer vorwiegend soziologischen Wirklichkeit. Denn Volk Gottes kann die Kirche nur im und durch den Leib Christi sein, weshalb *Communio* zuallererst im Sakrament der Eucharistie verankert ist.

Reform oder Reformation der Kirche?

Hinter dem kurz skizzierten Concilium-*Communio* Streit um das Erbe des Konzils verbirgt sich ein noch tieferes Problem, das sich in der inflationär gewordenen Rede von der vorkonziliaren und nachkonziliaren Situation der Kirche ausspricht. Diese Unterscheidung wird teilweise bis zur Scheidung gesteigert, so dass nicht nur ein Abgrund die Geschichte der Kirche in zwei unversöhnbare Welten aufteilt, sondern dass auch der Eindruck erweckt wird, mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sei eine neue Kirche entstanden. Dies ist überall dort der Fall, wo das Zweite Vatikanische Konzil als Bruch mit der Tradition der Kirche verstanden wird. Der eigentliche Grund, dass die aus dem Schisma von Erzbischof Marcel Lefebvre hervorgegangene Bruderschaft St. Pius X. zwar alle Konzilien der katholischen Kirche bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil anerkennt, das letztere aber ablehnt, besteht darin, dass in ihrer Sicht in diesem Konzil Lehren vertreten werden, die neu seien und keinen Anhalt an der kirchlichen Tradition hätten, wie dies bereits Erzbischof Lefebvre in seinem Manifest im Jahre 1974 ausgesprochen hat: «Wir lehnen es ab und haben es immer abgelehnt, der neomodernistischen und neoprotestantischen Richtung zu folgen, die sich in Rom ganz klar im II. Vaticanum und in den daraus hervorgehenden Reformen gezeigt hat.»⁵⁰

Als Bruch mit der Tradition der Kirche verstehen – freilich im umgekehrten Sinn – auch nicht wenige katholische Theologen, die sich auf das Zweite Vatikanische Konzil zu berufen pflegen, dieses kirchliche Grossereignis im vergangenen Jahrhundert. Voll zu Tage liegt diese Neuinterpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils als Bruch mit der Tradition bei Hans Küng, der zum lautstarken Exponenten dieser Bewegung geworden ist. Wer sich der Mühe unterzieht, seine zwei voluminösen Bände von Lebenserinnerungen zu lesen, deren zweiter Band sich wie eine kritische Auseinandersetzung des Gegenpapstes Küng mit dem amtierenden Papst Benedikt XVI. liest⁵¹, wird auf Hunderten von Seiten feststellen, wie Hans Küng wirklich zum Konzil steht: Er diagnostiziert beim Konzil bereits einen «Geburtsfehler», der darin bestanden haben soll, dass es dem Konzil nicht gelungen sei, «die institutionell-personelle Machtstruktur der zentralistischen Kirchenleitung im Geist der christlichen Botschaft entscheidend zu verändern»⁵²; und im Rückblick beurteilt Küng die Kirchenversammlung als «Konzil mit seinen Kompromissen, Halbheiten und Mehrdeutigkeiten». Er erklärt emphatisch,

⁵⁰ Alois Schifferle/Marcel Lefebvre – Ärger und Besinnung. Fragen an das Traditionsverständnis der Kirche, Kevelaer 1983, 56.

⁵¹ Michael Karger, Papst und Gegenpapst, in: Rudolf Vorderholzer et al. (Hg.), Mitteilungen des Institut-Papst-Benedikt XVI., Regensburg 2008, 100–107.

⁵² Hans Küng, Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen, München 2007, 42.

das Konzil selbst habe dazu aufgefordert, nicht beim Konzil stehen zu bleiben, sondern über es hinauszugehen. Von daher will Küng sein weiteres Schaffen als «kritisch-konstruktive Weiterführung» des Konzils verstanden wissen⁵³.

Da Küng das Zweite Vatikanische Konzil als Integration des Paradigmas der Reformation und der Moderne in die katholische Kirche versteht und von daher Papst Benedikt XVI. als Fehler vorhält, er vermöge das Konzil nicht als Bruch mit der Tradition zu verstehen, sondern interpretiere es in Einklang mit der Tradition, stellt sich unweigerlich die Frage der Unterscheidung der Geister, genauer hin die Frage der Unterscheidung zwischen Reform und Reformation, die man mit dem Kirchenhistoriker Walter Brandmüller dahingehend fokussieren kann: «Reform kann nie zum Ergebnis haben, dass das Reformierte nicht mehr mit dem vorherigen zu Reformierenden identisch ist. Das heisst, Reform betrifft jeweils die konkrete Erscheinungsform, die konkrete Verwirklichung, nicht aber das Wesen des zu Reformierenden. Andernfalls würde eine Wesensveränderung eintreten, die das zu Reformierende zu etwas anderem machen würde, als es vorher war.»⁵⁴

Führt man sich die den Lefebvre-Nachfolgern und den Küng-Sympathisanten gemeinsame Beurteilung des Zweiten Vatikanischen Konzils als Traditionsbruch vor Augen, kann man auch die Heftigkeit verstehen, mit der dieser Kirchenstreit um das Konzil bis heute ausgetragen wird. Man kann aber auch nachempfinden, dass angesichts dieser beiden Extrepositionen Papst Benedikt XVI. mit seiner Sicht einen schweren Stand und teilweise seinen Ort zwischen den Stühlen hat. In seiner ersten Weihnachtsansprache an die Mitglieder der römischen Kurie am 22. Dezember 2005 lehnte er die «Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches» ausdrücklich ab, weil sie davon ausgeht, dass die verabschiedeten Texte den Konzilsgeist und seine Neuartigkeit nur sehr unvollkommen zum Ausdruck brächten, so dass es notwendig sei, über die Kompromisstexte des Zweiten Vatikanischen Konzils hinauszugehen, um dem neuen Geist Raum zu schaffen. Demgegenüber postulierte Benedikt XVI. eine «Hermeneutik der Reform» und damit eine Erneuerung im Sinne der Re-Form der Kirche unter Wahrung ihrer grundlegenden Identität und Kontinuität, um die «Form» der Kirche von ihren Quellen und damit vom Ursprünglichen her zu erneuern.⁵⁵

Aggiornamento oder Ressourcement?

Es gehört zum Wesen der Konzilien, dass sie im Kern nicht nach rückwärts orientiert, sondern nach vorne in die Richtung einer umfassenderen, klareren und aktuelleren Lehrverkündigung offen sind. Es versteht sich von selbst, dass man auch das Zweite Vatikanische Konzil nicht als Schlusspunkt verstehen kann, nach dem es keine weiteren Entwicklungen mehr geben könnte. In seinem Brief «in Sachen Aufhebung der Exkommunikation der vier von Erzbischof Lefebvre geweihten Bischöfe» hat Papst Benedikt XVI. unmissverständlich erklärt, man

⁵³ Küng, *Umstrittene Wahrheit* (wie Anm. 52), 186.

⁵⁴ Walter Brandmüller, *Die Reformation Martin Luthers in katholischer Sicht*, in: ders., *Licht und Schatten. Kirchengeschichte zwischen Glaube, Fakten und Legenden*, Augsburg 2007, 102–120, hier 108.

⁵⁵ In: *Insegnamenti di Benedetto XVI.*, I 2005, Città del Vaticano 2006, 1018–1032.

könne «die Lehrautorität der Kirche nicht im Jahr 1962 einfrieren» und dies müsse der Bruderschaft St. Pius X. klar sein. Auf der anderen Seite wusste sich der Papst aber auch verpflichtet, «manchen von denen, die sich als grosse Verteidiger des Konzils hervortun», in Erinnerung zu rufen, «dass das II. Vaticanum die ganze Lehrgeschichte in sich trägt» und dass, wer ihm gehorsam sein wolle, «den Glauben der Jahrhunderte annehmen» müsse und «die Wurzeln nicht abschneiden» dürfe, «von denen der Baum lebt».

In diesem Sinn ist ein Konzil nie weder Endpunkt noch Ausgangspunkt, nach denen man die Kirchengeschichte einteilen könnte. Ein Konzil ist vielmehr Glied in einer Kette, die in die Vergangenheit hinein verbunden, deren Ende aber unabsehbar ist. Ein Konzil kann deshalb nie einen Bruch herbeiführen, und die Interpretation eines Konzils im Widerspruch zur Tradition muss «dem Wesen von katholischem Glauben, Kirche und Konzil widersprechen»⁵⁶. Ein Konzil darf nicht von der Tradition isoliert werden, sondern verbleibt in einer grundlegenden Kontinuität. Auch das Zweite Vatikanische Konzil ist nicht das Ende der Tradition und nicht ein völlig neuer Beginn, sondern ist und bleibt Teil der gesamten Tradition der Kirche. Nur so behält es seine Offenheit. Tradition wird erst dort zur Einengung des Denkens und des Glaubens, wo sie an irgendeinem Punkt als abgeschlossen betrachtet wird und lebendige Überlieferung in einen ungeschichtlichen «Archäologismus» gezwängt wird, den es freilich in traditionalistischer wie progressistischer Spielart gibt⁵⁷. Der Unterschied zwischen der Bruderschaft Pius X., die die Tradition *vor* dem Zweiten Vatikanischen Konzil beendet, und den progressiven Interpreten des Konzils, die die Tradition *mit* dem Konzil beenden, ist jedenfalls kein grundsätzlicher; er liegt vielmehr nur im Zeitpunkt, an dem Tradition geschlossen wird.

Von daher öffnet sich auch der Blick dafür, dass die zwei Leitwörter, die in der bisherigen Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils gleichsam auf zwei Lager verteilt worden sind, unlösbar zusammengehören, nämlich *aggiornamento* und *ressourcement*.⁵⁸ Denn *aggiornamento* kann nicht einfach im Sinne der Angleichung an die moderne Kultur interpretiert werden, gerade weil es um das Heutigerwerden des überkommenen Glaubens geht. Umgekehrt erfordert das *ressourcement*, nämlich die Einkehr bei den Quellen des Glaubens, bei der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern, auch das *aggiornamento*, bei dem freilich nicht der Zeitgeist, sondern die Tradition den Interpretationshorizont bildet. In diesem Licht betrachtet ist das Zweite Vatikanische Konzil weder Anfang noch Ende der Konziliengeschichte; wir stehen vielmehr noch immer vor der Aufgabe, es anzunehmen und zu verwirklichen.

⁵⁶ Walter Brandmüller, *Das Konzil und die Konzile*, in: ders., *Licht und Schatten* (wie Anm. 54), hier 189.

⁵⁷ Joseph Ratzinger, *Tradition und Fortschritt*, in: Ansgar Paus (Hg.), *Freiheit des Menschen*, Graz 1974, 9–30, hier 28.

⁵⁸ Siehe Weigel, *Das Projekt Benedikt* (wie Anm. 44), bes. 191–194.

Perspektiven einer Reform der Kirche heute

An dieser Stelle ist es unaufschiebbar, eine zusammenfassende Antwort auf die Frage zu geben, was Reform der Kirche in der heutigen Situation bedeutet. Gemäss der Sinnrichtung der bisherigen Darlegungen kann die kürzeste Antwort nur heissen, dass das Wort «Re-Form» in seiner ursprünglichen Bedeutung als Wiederherstellen der wahren Form verstanden werden muss. In diesem Sinn hat der Franziskanertheologe Bonaventura in seinem «Sechstageswerk» den Weg der Selbstwerdung des Menschen und der Gotteserkenntnis vom Gleichnis des Bildhauers her zu verstehen versucht. Wie der Bildhauer in dem vor ihm liegenden Stein bereits das reine Bild wahrnimmt, das gleichsam nur darauf wartet, freigelegt zu werden, und wie folglich die künstlerische Tätigkeit vor allem in der *ablatio* besteht, im Entfernen des Uneigentlichen, damit die «*forma nobilis*», die edle Form erscheinen kann, so ereigne sich auch die Selbstwerdung des Menschen einerseits durch Aufstieg und andererseits durch Wegnahme.⁵⁹ In diesem Vorgang kann man deshalb auch das Urmodell für die kirchliche Reform erblicken. Obwohl die Kirche im Laufe der Geschichte immer wieder neue institutionelle und rechtliche Gestaltungen braucht, um in der jeweiligen Zeit wirken zu können, so müssen diese doch, sobald die Gefahr droht, dass sie den Blick für das Wesentliche der Kirche verstellen, abgetragen werden, damit ihre wahre Form wieder in Erscheinung treten kann. Die Reform der Kirche besteht deshalb immer wieder im Vorgang der *ablatio*, damit ihre *forma nobilis*, die Form des Leibes Christi, wieder sichtbar werden kann.

Entflechtung von Kirche und Staat im Licht der Religionsfreiheit

Aus diesem grundsätzlichen Reformprinzip ergibt sich als erste Konsequenz, dass eine *ablatio* vor allem im Verhältnis von Kirche und Staat notwendig ist und dass dieses konsequent im Licht der Religionsfreiheit zu gestalten ist. Dieses Problem drängt sich nicht nur deshalb in den Vordergrund, weil der christliche Glaube in der heutigen Welt die am meisten verfolgte Religion ist, auch wenn diese erschütternde Bilanz in den westeuropäischen Ländern weithin nicht einmal von den Christen zur Kenntnis genommen wird.⁶⁰ Die Anerkennung des Prinzips der Religionsfreiheit ist vielmehr auch ein wichtiger Indikator für viele Fragen im Verhältnis der Kirche zur heutigen Welt.

Von welcher grundlegender Bedeutung die Religionsfreiheit in der katholischen Kirche ist, kann man daran ablesen, dass das Zweite Vatikanische Konzil eine eigene Erklärung zu diesem Thema mit dem Titel «*Dignitatis humanae personae*» verabschiedet hat. Dennoch wirken in diesem Bereich noch immer historische Konstellationen nach, die aus der Geschichte zwar verständlich, heute aber obsolet geworden sind. Wie schwierig es für die Kirche sein kann, sich von historischen Hypothesen zu verabschieden, hat bereits die Diskussion über die Religionsfreiheit während des Zweiten Vatikanischen Konzils gezeigt, die Papst Be-

⁵⁹ Bonaventura, Coll. In Hex. II 33; siehe auch Joseph Ratzinger, *Eglise et Théologie*, Paris 1992, bes. 205–226: *Une société à réformer sans cesse*.

⁶⁰ Siehe Kirche in Not (Hg.), *Religionsfreiheit weltweit*. Bericht 2008, Königstein 2008.

nedikt XVI. als junger Theologe in seinen damals sehr beachteten Berichten über den Verlauf des Konzils beschrieben hat. Er hat sie zu den «wichtigsten Ereignissen des Konzils» gerechnet, und er hat sie als «das Ende des Mittelalters, ja das Ende der konstantinischen Aera in der Peterskirche» bezeichnet, und zwar in der Überzeugung, dass in den letzten fünfhundert Jahren der Kirche wenig «so sehr geschadet» hat, «wie das zähe Festhalten an überlebten staatskirchlichen Positionen». Daraus hat er den Schluss gezogen: «Dass die Inanspruchnahme des Staates durch die Kirche seit Konstantin mit ihren Höhepunkten im Mittelalter und im absolutistischen Spanien der frühen Neuzeit zu den bedenklichsten Hypothesen der Kirche in der Welt von heute gehört, ist eine Erkenntnis, der der historisch Denkende sich heute nicht mehr entziehen kann.»⁶¹

Wenn man sich die diesbezüglich intensiven und kontroversen Debatten auf dem Konzil vergegenwärtigt, drängt sich noch eine weitere Lektion auf: Es waren der angelsächsische, der amerikanische und südamerikanische Episkopat und der Episkopat der so genannten Missionsländer, die sich am profiliertesten für die Erklärung der Religionsfreiheit ausgesprochen haben. Demgegenüber waren die heftigsten Gegner dieser Erklärung der italienische und der spanische Episkopat, und zwar aus dem Grund, dass sie immer noch unter dem Schutz von staatlichen Protektionen lebten und um ihre freilich anachronistisch gewordenen Konkordate gefürchtet haben. Diese starke Minderheit hat gezeigt, welche zähe Kraft herkömmliche Positionen haben können, auch wenn sie theologisch unhaltbar sind und der Kirche nur noch schaden. Von der Tatsache her, dass sich schliesslich eine Mehrheit für die Erklärung der Religionsfreiheit bilden konnte, muss man diese Debatte als «entscheidende Stunde des Konzils» einschätzen, in der «die innere Führung von Europa fort an die jungen Kirchen Amerikas und der Missionsländer übergegangen» und die positive Bedeutung der Tatsache vor Augen getreten ist, «dass die Kirche Weltkirche geworden ist»⁶².

Diese Konzilslektion ist auch in unseren Breitengraden noch keineswegs eingeholt. Bereits anlässlich der Feierlichkeiten «150 Jahre Bistum Basel» vor dreissig Jahren hat Victor Conzemius sensibel diagnostiziert, die katholische Kirche in der Schweiz halte sich noch immer «zwischen Staatskirchentum und kirchlicher Autonomie» auf⁶³. Dieser eigenartige Schwebezustand dürfte weithin damit zusammenhängen, dass sich in der Schweiz auch heute noch Relikte finden, die zeigen, dass die neuzeitliche Trennung von Staat und Kirche und damit die Anerkennung der Religionsfreiheit, und zwar auch in ihrer korporativen Gestalt, noch nicht überall nachvollzogen sind. Zu denken ist beispielsweise an die Bistumskonkordate in der Schweiz, die aus der Zeit einer verabsolutierten staatlichen Kirchenhoheit stammen und deren Bestimmungen mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht mehr zu vereinbaren sind, zumal das Konzil die Regierungen ausdrücklich gebeten hat, dass sie freiwillig auf ihre geschichtlich zugewachse-

⁶¹ Joseph Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln 1965, 31–32.

⁶² Ratzinger, *Ergebnisse und Probleme* (wie Anm. 61), 33–34.

⁶³ Victor Conzemius, *150 Jahre Diözese Basel. Weg einer Ortskirche aus dem «Getto» zur Ökumene*, Basel und Stuttgart 1979.

nen Privilegien bei Bischofsernennungen verzichten mögen, da es «wesentliches, eigenständiges und an sich ausschliessliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen»⁶⁴. Diesbezüglich muss man aber feststellen, dass auch heute noch viele Schweizer Katholiken eher der konziliaren konservativen Minderheit verpflichtet sind als der fortschrittlichen Mehrheit, die sich auf dem Konzil durchgesetzt hat. In verschiedenen Kantonen gibt es noch immer Verhältnisbestimmungen zwischen Kirche und Staat, die mit dem Prinzip der Religionsfreiheit nicht in genügendem Masse übereinstimmen. Als Beispiele nenne ich nur die noch immer allzu staatskirchliche Situation im Kanton Bern, die immer mehr auch den reformierten Christen Probleme bereitet, oder die Tatsache, dass im Kanton Solothurn der Regierungsrat, sprich das Amt für Gemeinden, die Oberaufsicht über die Kirchgemeinden hat.

Soll die korporative Religionsfreiheit wirklich zum Tragen kommen können, muss auf eine weitere Entflechtung im Verhältnis zwischen Kirche und Staat hingearbeitet werden. Denn sie ist die einzig glaubwürdige Alternative zur totalen Trennung von Kirche und Staat. Damit ist keineswegs einer weiteren Privatisierung der Kirche das Wort geredet. Denn die Religionsfreiheit verbietet nur die Staatlichkeit, nicht hingegen die Öffentlichkeit der Religion. Die Religionsfreiheit ist insofern das Fundament dafür, dass die Kirche ihren Weltauftrag überhaupt wahrnehmen kann. Die Religionsfreiheit ist deshalb nur dort wirklich anerkannt, wo sie nicht zu Weltflucht, sondern zur aktiven Verantwortung der Christen für die Gestaltung der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse führt. Wir dürfen deshalb Papst Benedikt XVI. dafür dankbar sein, dass er auf seiner Pastoralreise in den USA nicht nur unmissverständlich erklärt hat, dass es im Christentum keinen Platz für eine lediglich private Religion gibt: «Je mehr die Religion zu einer rein privaten Angelegenheit wird, desto mehr verliert sie ihre Seele.»⁶⁵ Der Papst hat vielmehr in seiner Rede vor der Vollversammlung der Vereinten Nationen am 18. April 2008 auch ein klares Bekenntnis zur Universalität und Unteilbarkeit der Menschenrechte abgelegt und es mit dem Recht der Religionsfreiheit konkretisiert, das zu den Fundamenten der Menschenrechte gehört. Ein entschiedeneres Wahrnehmen dieser Verantwortung gehört jedenfalls auch zu einer glaubwürdigen Reform der Kirche heute.

Erneuerung der Communio-Struktur der Kirche

Für die Kirche selbst muss eine heutige Reform implizieren, dass die vom Zweiten Vatikanischen Konzil in den Mittelpunkt gestellte Communio-Struktur der Kirche deutlicher und glaubwürdiger in Erscheinung treten muss. Damit ist vor allem ein Dreifaches impliziert. Die zentrale Leitidee der Communio verweist erstens auf die elementare Wir-Struktur des christlichen Glaubens, wie sie bereits der Kirchenschriftsteller Tertullian auf die Kurzformel gebracht hat: «Ein Christ ist kein Christ.» Gerade im Zeitalter des Individualismus und der Betonung der

⁶⁴ Christus Dominus, Nr. 20.

⁶⁵ Benedikt XVI., Begegnung mit den Bischöfen in den USA im Nationalheiligtum der Unbefleckten Empfängnis in Washington am 16. April 2008, in: *Insegnamenti di Benedetto XVI*, IV/1 2008, Città del Vaticano 2009, 577–586.

Subjektivität des einzelnen Menschen gilt es neu zu bedenken, dass christlicher Glaube wesentlich kirchlicher Glaube ist, wenn er wirklich Glaube in der Nachfolge Jesu Christi sein will.

Die im Apostolischen Symbolon bekannte *communio sanctorum* zielt zweitens im ursprünglichen Sinn nicht auf die Versammlung der Gläubigen und auch nicht auf die Gemeinschaft mit den Märtyrern und den Blutzugehen, sondern auf die Teilhabe der Gläubigen an den *sancta*, nämlich an den kirchlichen Sakramenten, die den Christen ewiges Heil schenken. In besonderem Masse gilt dies von den christlichen Grundsakramenten der Taufe und der Eucharistie. Wer Kirche verstehen will, muss deshalb bei diesen Sakramenten einkehren, die den Menschen in die Herzmitte der Kirche hinein führen. Von daher muss zur heute notwendigen Reform der Kirche die pastorale Vorsorge dafür gehören, dass die katholischen Pfarreien die Sakramente der Kirche feiern und die Sakramentalität der Kirche erfahren können.

Mit der sakramentalen Grundstruktur der Kirche öffnet sich drittens der Blick auf die eigentümliche und unverwechselbare Verfassungsstruktur der katholischen Kirche, wie sie die Kirchenkonstitution beschrieben und mit der Basisformel zum Ausdruck gebracht hat, dass «die eine und einzige katholische Kirche in den Einzelkirchen und aus ihnen besteht»⁶⁶. Diese wechselseitige Innerlichkeit von Einheit der Universalkirche und Vielheit der Ortskirchen bringt es an den Tag, dass die katholische Kirche zugleich ortskirchlich und universalkirchlich und damit episkopal und papal verfasst ist. In der konkreten Realität der Kirche muss allerdings ein gesundes Gleichgewicht jenseits der *Skylla* eines universalkirchlich zentralisierten Globalismus wie der *Charybdis* eines ortskirchlich föderalistischen Separatismus erst noch gefunden werden, und zwar im Licht der sakramentalen *Communio*-Struktur der Kirche.

Revitalisierung des missionarischen Auftrags der Kirche

Als Papst Johannes XXIII. einmal gefragt wurde, worin für ihn der eigentliche Sinn des «*aggiornamento*» bestehe, soll er einfach auf das Kreuz gezeigt und gesagt haben: «Der Gekreuzigte, der seine Arme zum Heil der Welt ausspannt und sie nicht verschliesst, ist das Symbol des recht verstandenen *aggiornamento*.»⁶⁷ Diese kreuzestheologische Interpretation des Urhebers dieses viel strapazierten Wortes zeigt an, dass es sich beim «*aggiornamento*» nicht um eine leichtfertige und leichtsinnige Angleichung des Glaubens und der Kirche an die Plausibilitäten der heutigen Welt handeln kann, freilich auch nicht um eine starre und sture Abschottung von Glauben und Kirche von der Welt. Denn die ausgespannten Arme des Gekreuzigten verweisen die Kirche in die Welt von heute und muten ihr eine missionarische Öffnung auf die Welt hin zu. Christliche Mission ist letztlich nichts anderes als die sichtbare Darstellung des «Für andere» des gekreuzigten Herrn.

⁶⁶ *Lumen gentium*, Nr. 23.

⁶⁷ Zukunft aus der Kraft des Konzils (wie Anm. 11), 100.

Damit berühren wir eine Herausforderung des Zweiten Vatikanischen Konzils, die noch keineswegs in befriedigender Weise wahrgenommen wird. Denn das Konzil hat in seinem «Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche» unmissverständlich in Erinnerung gerufen, dass die Sendung zur Evangelisierung der Welt zum Wesen der Kirche unabdingbar gehört. Es hat die ganze Kirche als «missionarisch» und das «Werk der Evangelisation» als eine «Grundpflicht des Gottesvolkes» bezeichnet. Schliesslich darf nicht vergessen werden, dass der eigentliche Gegensatz zu «konservativ» auf dem Konzil nicht «progressiv» war, sondern «missionarisch»; und das Konzil markiert «den Übergang von einer konservierenden zu einer missionarischen Haltung»⁶⁸. In diesem Übergang liegt der genaue Sinn dessen vor, was die konziliare Öffnung zur Welt meint und was sie nicht meint.

Wenn es die Kirche gibt, um zu evangelisieren, dann steht mit der Mission nichts weniger auf dem Spiel als die Kirche selbst. Dies gilt zumal in der heutigen Situation, in der die Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation zur Schicksalsfrage der Kirche vor allem in der westlichen Welt geworden ist.⁶⁹ Um diese drängende Aufgabe einer neuen Evangelisierung Europas wahrnehmen zu können, brauchen wir eine neue missionarische Initiative; und dazu brauchen wir jenen Mut, den Kardinal Karl Lehmann in der Zumutung erblickt, von der heute weit verbreiteten «Verteidigungsstellung mit dem Rücken zur Wand» loszukommen «und inmitten des vielfältigen Pluralismus in unserer Gesellschaft den eigenen Standort offensiver zu markieren»⁷⁰. Die heutige pastorale Situation stellt uns jedenfalls vor eine grundlegende Alternative: Wollen wir uns resignativ einem allmählichen Verdunsten des Christentums und der Kirche in unseren Breitengraden ergeben und allein die verbliebenen Restbestände verwalten, oder glauben wir daran, dass das Evangelium derart Leben fördernd ist, dass wir auch heute neue Christen und Christinnen gewinnen können? Wollen wir unsere Bemühungen auf ein möglichst reibungsloses und schmerzfreies Abwickeln der grossen Tradition der Volkskirche beschränken, auch wenn wir selbst keine Zukunft dafür mehr sehen, oder wollen wir als Kirche auch heute «Menschenfischer» für Gott sein? Oder um die vordringlich gewordene Alternative mit Madeleine Delbrêl zu formulieren, die selbst eine glaubwürdige Missionarin in einer säkularisierten Stadt gewesen ist: Wollen wir missionieren oder wollen wir demissionieren?

In der heutigen Zeit sind aber nicht Resignation und Demission angesagt, sondern eine neue Rückbesinnung auf den missionarischen Grundauftrag des einzelnen Christen und der Kirche. Das Geheimnis der Mission liegt dabei in einem überzeugenden christlichen Leben. Die Mission der Kirche geschieht heute nicht

⁶⁸ Joseph Ratzinger, *Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: ders., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, 282–301, hier 300.

⁶⁹ Siehe Kurt Koch, *Christsein in einem neuen Europa. Provokationen und Perspektiven*, Freiburg i.Ue. 1992.

⁷⁰ Karl Kardinal Lehmann, *Das II. Vatikanum – ein Wegweiser. Verständnis – Rezeption – Bedeutung*, in: Hünermann, *Das Zweite Vatikanische Konzil* (wie Anm. 36), 11–26, hier 26.

so sehr durch konsumfreundliche Werbung oder durch die Verbreitung von viel Papier und auch nicht in den Medien. Das entscheidende Medium der Ausstrahlung Gottes sind die Christen und Christinnen selbst, die ihren Glauben glaubwürdig leben und so dem Evangelium ein persönliches Gesicht geben. Wenn uns Christus wirklich als «Licht der Welt» einleuchtet, werden wir von selbst ausstrahlen, Christen und Christinnen mit Ausstrahlung sein. Die Kirche braucht heute vor allem getaufte Menschen, deren Herz von Gott geöffnet und deren Vernunft vom Licht Gottes erleuchtet worden ist, damit ihr Herz die Herzen der anderen öffnen und damit deren Vernunft zur Vernunft der anderen sprechen kann: «Nur über Menschen, die von Gott berührt sind, kann Gott wieder zu den Menschen kommen.»⁷¹

Zentralität der Gottesfrage um des Menschen willen

Damit stehen wir vor der ersten Priorität bei der notwendigen Reform der Kirche heute, nämlich bei der Gottesfrage. Die Erneuerung der Frage nach Gott muss eindeutig im Mittelpunkt aller Reformbemühungen stehen. Dieses Postulat wird freilich in der heutigen Situation, vor allem wenn es von Bischöfen erhoben wird, vorschnell als Ablenkmanöver von den so genannten vordringlicheren kirchenstrukturellen Reformen beargwöhnt. Demgegenüber hat ein unverdächtigere Zeuge wie Johann B. Metz in einer Stellungnahme zu den verschiedenen Kirchenvolksbegehren sensibel beobachtet, dass beinahe alle Probleme, die in diesen Begehren angemahnt werden – wie die Fragen des Priesterzölibates und der Frauenordination – in den evangelischen und reformierten Kirchen sich entweder nicht stellen oder entschieden sind, dass sich allein deshalb aber in diesen Kirchen das grundlegendere Problem des Christseins und des Kirchelebens nicht weniger dramatisch stellt.⁷² Dieses fundamentale und alle christlichen Konfessionen gleichermaßen berührende Problem hat er mit dem Stichwort der «Gotteskrise» namhaft gemacht. Denn die eigentliche Krise, vor der wir heute stehen, ist «keineswegs nur am Zustand der Kirchen festzumachen, die Krise ist zur Gotteskrise geworden.»⁷³ Darin erblickt Metz die «ökumenische Situation» schlechthin in der heutigen Zeit.

Diese Diagnose weist darauf hin, dass bei der heute notwendigen Reform nicht die Kirchenfrage, sondern die Gottesfrage die erste Priorität haben muss, wie dies im Grunde bereits beim Zweiten Vatikanischen Konzil der Fall gewesen ist. Seit dem Konzil hat sich die geistige Situation freilich weiter zugespitzt, insofern der Prozess der Säkularisierung unaufhaltsam vorangeschritten ist, so dass sich die heutige Zeit weniger durch eine intensive Gottsuche als eher durch eine Gottvergessenheit und Taubheit gegenüber Gott auszeichnet. In dieser Situation

⁷¹ Joseph Kardinal Ratzinger, Europa in der Krise der Kulturen, in: Marcello Pera/ders., Ohne Wurzeln. Der Relativismus und die Krise der europäischen Kultur, Augsburg 2005, 61–84, hier 83.

⁷² Johann Baptist Metz, Der unpassende Gott, in: «Wir sind Kirche». Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion, Freiburg i. Br. 1995, 200–203.

⁷³ Johann Baptist Metz, Gotteskrise. Versuch zur «geistigen Situation der Zeit», in: Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994, 76–92, hier 77.

kommt alles entscheidend darauf an, von neuem das in Jesus Christus offenbar gewordene Antlitz Gottes zu suchen und die elementarste Lektion des christlichen Glaubens neu zu buchstabieren, dass das Christentum in seinem Kern Glaube an den dreifaltigen Gott und das Leben einer persönlichen Gottesbeziehung ist und dass alles Andere daraus folgt.

Dieser Primat der Gottesfrage aber kommt dem Menschen zu gute, wie bereits das Konzil seine vor allem in *Gaudium et spes* betonte Anthropozentrik theozentrisch begründet und damit deutlich gemacht hat, dass die Frage nach Gott als Frage nach dem Menschen gestellt werden muss, dass sich umgekehrt die Frage nach dem Menschen nur als theologische Frage zu Ende führen lässt und dass die «Nahtstelle zwischen Gotteslehre und Anthropologie» die Christologie ist⁷⁴. Wenn wir uns beispielsweise die grossen Herausforderungen durch die Biowissenschaften vor Augen führen, drängt sich von selbst der Schluss auf, dass sich diese Fragen kaum mehr allein ethisch, sondern nur noch aus der Kernmitte des christlichen Glaubens beantworten lassen. Denn letztlich vermag nur die religiös-christlich Begründung dem ethischen Argument der Menschenwürde einen verbindlichen Charakter zu geben.⁷⁵

Lunare Ekklesiologie

Die Betonung der Zentralität Gottes muss schliesslich auch Konsequenzen haben für die Reform der Kirche. Auch diesbezüglich hat bereits das Zweite Vatikanische Konzil den entscheidenden Notenschlüssel mit dem Titel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche gegeben. Denn «Lumen gentium» – Licht der Völker – ist gerade nicht die Kirche, sondern Christus, wie das Konzil bereits mit dem ersten Satz seiner Kirchenkonstitution betont und daraus die Selbstverpflichtung abgeleitet hat, «alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Anlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet»⁷⁶. Von daher sind wir dann glaubwürdige Treuhänder des Konzils, wenn wir auch heute seiner Grundüberzeugung folgen, dass die Kirche kein Selbstzweck ist und dass es sie nicht um ihrer selbst willen gibt, sondern «um Gottes willen», und zwar im buchstäblichen Sinn, wie wir dies mit dem ersten Lied im Katholischen Gesangbuch bekennen: «Gott hat das erste Wort.»

Den Primat des Gottesgeheimnisses haben bereits frühchristliche Theologen mit dem schönen Bild von Sonne und Mond zum Ausdruck gebracht⁷⁷: Wie der Mond sein ganzes Licht von der Sonne empfängt, um es in die Nacht hinein strahlen zu lassen, so liegt die Sendung der Kirche als Mond darin, das Licht der Christussonne in die Weltnacht der Menschen hinein zu strahlen und erleuchtende Hoffnung zu ermöglichen. Wir brauchen deshalb dringend eine «lunare

⁷⁴ Johann Ratzinger, Kommentar zum ersten Kapitel des ersten Teils von «*Gaudium et spes*», in: Das Zweite Vatikanische Konzil. Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen. Teil III = LThK, 14 (Freiburg i. Br. 1968), 313–354, zit. 325.

⁷⁵ Siehe Kurt Koch, *Wähle das Leben! Herausforderungen der Biowissenschaften im Licht des christlichen Glaubens* = Memorandum 1, Solothurn 2007.

⁷⁶ *Lumen gentium*, Nr. 13.

⁷⁷ Siehe Hugo Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, bes. 91–173.

Ekklesiologie»⁷⁸, dergemäss sich die Kirche damit zufrieden gibt, Mond zu sein, und sich nicht selbst sonnen will, sondern auf Christus als die wahre Sonne unseres Lebens hinweist. Die Kirche lebt folglich nur dann glaubwürdig und wirklich evangelisch, wenn sie möglichst wenig von sich, dafür aber möglichst intensiv von Gott und seinem Geheimnis spricht, wenn also alles Reden in der Kirche der einen Rede von Gott eingeordnet wird. Die heutige Situation der Kirche zeigt unmissverständlich, dass es Zeit geworden ist, intensiv an Gott zu denken.⁷⁹

Die Konzentration auf die Gottesfrage kann freilich nicht eine Ablenkung von den notwendigen kirchenstrukturellen und organisationsentwicklerischen Fragen bedeuten, die sich in der Grundfrage verdichten, ob Kirche überhaupt planbar ist.⁸⁰ Diese Frage ist in den heutigen kirchlichen Auseinandersetzungen zu einer wichtigen Leitfrage geworden. Innerkirchliche Probleme pastoralorganisatorischer und kirchenstruktureller Art stehen weithin im Vordergrund der Aufmerksamkeit. Dagegen ist gewiss nichts einzuwenden; diese Arbeit ist vielmehr notwendig. Auf der anderen Seite aber kann dadurch der Eindruck entstehen, dass wir heute so sehr mit der Innenarchitektur der Kirche beschäftigt sind, dass wir uns nicht mehr in genügender Weise der Glaubensfundamente der Kirche vergewissern. Jeder Architekt weiss aber, dass es dann gefährlich wird, wenn die Fundamente eines Gebäudes nicht mehr im Lot sind. Auch in der Kirche scheint mir heute die Frage unaufschiebbar, wie es um ihre Fundamente steht. Sind sie nicht ins Wanken geraten?

In dieser Situation gehört zu einer glaubwürdigen Verantwortung des Glaubens vor allem der Tauchgang in seine unauslotbare Tiefe. Die Verkündigung muss sich deshalb in froher Entschiedenheit den Grundwahrheiten des Glaubens zuwenden, die sich gerade in allen Dunkelheiten und Wirrnissen des gegenwärtigen Lebens als leuchtend und befreiend erweisen. Diese anspruchsvolle Aufgabe kann sich freilich nicht als Alternative zu den notwendigen kirchensoziologischen und organisationsentwicklerischen Fragen verstehen, sondern vielmehr als notwendige Voraussetzung. Wenn wir nämlich in diesen Bereichen das Äusserste tun, müssen wir zugleich auch zum Innersten bereit sein. Wir sind deshalb gut beraten, die Weisheit des Dichters *Eugen Roth* zu beherzigen: «Ein Mensch nimmt guten Glaubens an, er hab' das Äusserste getan. Doch leider Gott's vergisst er nun, auch noch das Innerste zu tun.»

In dieser Weisheit wird der eigentliche Hebel zu einer heutigen Reform der Kirche sichtbar: Wirklich erneuert im Sinne der *ablatis* wird die Kirche weder von unten noch von oben, sondern von innen, und zwar oben wie unten. Der heutige Streit zwischen einer «Kirche von oben» und einer «Kirche von unten» lässt sich nur schlichten mit einer Erneuerung der Kirche «von innen», in der sich

⁷⁸ Gotthard Fuchs, *Neue Gnosis – alte Kirche. Eiserne Ration für den geistlichen Aufbruch*, in: Albert Biesinger/Peter Braun (Hg.), *Jugend verändert Kirche. Wege aus der Resignation*, München 1989, 45–79, hier 60.

⁷⁹ Siehe Karl Lehmann, *Es ist Zeit, an Gott zu denken. Ein Gespräch mit Jürgen Hoeren*, Freiburg i. Br. 2000.

⁸⁰ Siehe Bernd J. Hilberath/Bernhard Nitsche (Hg.), *Ist Kirche planbar? Organisationsentwicklung und Theologie in Interaktion*, Mainz 2002.

alles um das Geheimnis Gottes dreht und nicht um jene Rätsel, die gewiss auch die Kirche heute in genügendem Masse aufgibt und die so oft im Rampenlicht der Öffentlichkeit verhandelt werden. Dass alle Wege in der Kirche und ihrer Reform von innen nach aussen gehen, hat der Heilige Karl Borromäus immer wieder betont und deshalb seinen Priestern beispielsweise geraten: «Du bist Seelsorger? Versäume darüber nicht die Sorge um Dich selbst; teile dich nicht dermassen grosszügig aus, dass dir selbst nichts mehr übrigbleibt, wenn wie du an die Seelen der anderen denken musst, für die du da bist, so darfst du auch deine eigene Seele nicht vergessen.» Diese grundlegende Mahnung konkretisierte Borromäus weiter so: «Wenn du die Sakramente spendest, betrachte, was du tust. Wenn du die Messe feierst, betrachte, was du darbringst; wenn du im Chor Psalmen betest, betrachte, zu wem und was du sagst; wenn du Seelen führst, betrachte, mit welchem Blut sie gewaschen sind.»⁸¹

In dem vierfachen «meditare» zeigt sich, dass Karl Borromäus, der seine Hauptaufgabe in der apostolischen Verkündigung erblickt hat, mit bereits 46 Jahren nach einem hingabebereiten Leben gestorben ist und damit das Äusserste gegeben hat, auch elementar darum gewusst hat, dass man auch um das Innerste besorgt sein muss: im eigenen persönlichen Leben, aber auch in der gemeinsamen Aufgabe der Erneuerung der Kirche damals wie heute.

*Was bedeutet heute «Reform» der katholischen Kirche in der Schweiz?
Zur Lage der Konzilsrezeption*

Der Aufsatz behandelt im ersten Teil die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Kirche in der Schweiz. Im Mittelpunkt stehen dabei die vier verabschiedeten Konstitutionen. Die Analyse kommt zum Ergebnis, dass die spannungsreichen Texte über die Liturgie, die Kirche, die Offenbarung und die Sendung der Kirche in der Welt weitgehend einseitig rezipiert worden sind. Von daher stellt sich erneut die Frage nach einer sachgemässen Hermeneutik der konziliaren Aussagen: Ist es eine Hermeneutik der Diskontinuität und des Bruches oder eine Hermeneutik der Reform, die dynamische Erneuerung mit Treue zur Tradition verbindet? Im letzten Teil werden Perspektiven für eine heute notwendige Reform der Kirche formuliert, die auf die Zentralität der Gottesfrage um des Menschen willen fokussiert sind.

*Que signifie aujourd'hui «réforme» de l'Eglise catholique suisse?
De la réception du Concile*

L'article traite en première partie de la réception du Deuxième Concile du Vatican par l'Eglise en Suisse, et principalement des quatre constitutions adoptées. Les résultats de l'analyse démontrent que les textes controversés sur la liturgie, l'Eglise, la révélation et la mission de l'Eglise de par le monde furent reçus de manière peu nuancée. Ainsi la question d'une herméneutique adéquate des déclarations conciliaires se pose à nouveau: est-ce une herméneutique de la discontinuité et de la rupture ou une herméneutique de la réforme qui relie renouveau dynamique et fidélité à la tradition? Quelques perspectives pour une réforme de l'Eglise aujourd'hui nécessaire et se focalisant sur la centralité de la question de Dieu pour le bien de l'Homme sont formulées en dernière partie.

⁸¹ Acta Ecclesiae Mediolanensis (Milano 1599) 1177f.: Brevierlesung am 4. November.

*What do we understand today by reform of the Catholic Church in Switzerland?
On the reception of the Second Vatican Council*

The first part of this paper deals with the reception of the Second Vatican Council in the Catholic Church in Switzerland, focussing mainly on the four constitutions approved by the Council. Analysis shows that these tension-filled texts on the liturgy, the church, the revelation and the Church's mission were largely interpreted in a one-sided manner. As a result there is a need for an appropriate hermeneutic of the Council's statements. Should it be a hermeneutic of discontinuity, of caesura, or a hermeneutic of reform which combines dynamic renewal with faithfulness to tradition. The final part of the paper formulates perspectives for the reform of the church which is needed today, focussing on the centrality of the question of God for the sake of all humankind.

Schlüsselbegriffe – Mots clés – Keywords

Konzilsrezeption in der Schweiz – réception du concile en Suisse – reception of the council in Switzerland, Ekklesiologische oder Theozentrische Leitperspektive – perspective centrale ecclésiologique et théocentrique – ecclesiological and theocentric main perspective, Eschatologische Dimension der Kirche – dimension eschatologique de l'église – eschatological dimension of the Church, Kirche als Communio – l'église comme communio – the Church als communio, Theologie der Mission – théologie de la mission – missionary theology, Verkündigung des Evangeliums – annunciation de l'évangile – annunciation of the Gospel, Kirche als Volk Gottes vom Leib Christi her – église comme peuple de dieu de la perspective du corps de Christ – the Church as God's people in the perspective of the corpus christi, Gotteskrise – église de dieu – Church of God, Zentralität der Gottesfrage – centralité de la question de dieu – centrality of the question of God.

Kurt Koch, Bischof, Dr., 1989 bis 1995 Professor für Dogmatik und Liturgiewissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. 1995 Wahl und Ernennung zum Bischof von Basel. 2007–2009 Präsident der Schweizer Bischofskonferenz. Seit 2002 Mitglied des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen. Zahlreiche Publikationen zu Glaubensfragen.