

die Erlösungshoffnung verwiesene Schlafwandlermann ist nicht als Glied in die sichtbare Kirche eingegangen. Dennoch ist er von der Erlösungswirklichkeit des menschengewordenen Logos abgründig getroffen. Die Verbindung von epochaler Zeitkritik mit der Grundfrage des abendländischen Menschen nach Erlösung in der Zeit und die Ranghöhe der, nicht mehr linearen und einschichtigen, Romanform machen „die Schlafwandler“ zu einem einzigartigen Epochenroman, dessen Aktualität noch nicht eigentlich entdeckt ist.

Die vierte Sitzungsperiode des Konzils

Wolfgang Seibel SJ

Das Zweite Vatikanische Konzil ist beendet. Nach vier Sitzungsperioden hat es mit der Verkündigung der letzten Dokumente und mit dem feierlichen Schlußgottesdienst vor St. Peter seinen Abschluß gefunden. Dieses Ende ist zugleich ein Anfang. Der große Aufbruch, in den sich die Kirche mit dem Konzil hineinbegeben hat, wird nicht zum Stillstand kommen. Was in Rom begonnen hat, wird jetzt die ganze Kirche erfassen. Es ist erst das Anfangsstück des Weges, der heute der Kirche aufgegeben ist. Deswegen kann man die Bedeutung des Konzils nur ermessen, wenn man es an diesem seinem Ort zwischen Vergangenheit und Zukunft sieht, als Zeichen einer Wende im Gesamtbewußtsein der Kirche, deren Wurzeln weit zurückreichen, deren Ziel noch vor uns liegt.

Auch die vierte Sitzungsperiode muß von dieser Blickrichtung her verstanden werden. Es kommt darauf an, den tieferen Sinn der Konzilsarbeit zu erfassen. Die Diskussionen und die aus ihnen entstandenen Dokumente müssen nach ihrer Tragweite für das Leben und das Selbstverständnis der Kirche befragt werden. Man muß an ihnen abzulesen versuchen, welchen Weg die Kirche mit ihrer Verabschiedung zurückgelegt, welche Richtung sie eingeschlagen hat. Um solche Fragen geht es auch in diesem Bericht. Die Fragen nach dem Verlauf der Sessio, nach dem Gang der Konzilsarbeiten und nach den damit verbundenen Problemen der Verfahrensweise sollen deswegen nur soweit berührt werden, als es zum Verständnis des Ganzen notwendig ist.

Der Verlauf der Sitzungsperiode

Die vierte Sitzungsperiode stand vom ersten Tag an unter dem Zeichen des nahenden Konzilsendes. Die Tagesordnung umfaßte keine neuen Themen mehr. Elf Texte mußten aber aus den verschiedensten Stadien des konziliaren Arbeitsgangs in eine veröffentlichungsreife Form gebracht werden: Ein Arbeitspensum, wie es keine der vorhergehenden Sessionen zu bewältigen hatte. Es gelang aber, im Verlauf von knapp drei Monaten das gesamte Programm zum Abschluß zu bringen. Die fünf Schemata über das Hirtenamt der Bischöfe, das Ordensleben, die Priesterausbildung und die nichtchristlichen Religionen, die nur noch den zweiten Abstimmungsgang, die „*expensio modorum*“, zu passieren hatten, wurden am 28. Oktober verabschiedet. Die zwei Texte über die Offenbarung und das Laienapostolat hatten noch beide Abstimmungsgänge zu durchlaufen. Sie wurden in der öffentlichen Sitzung vom 18. November endgültig angenommen. Die vier Entwürfe schließlich, die seit dem letzten Jahr so tiefgreifend verändert worden waren, daß sie ein zweites Mal diskutiert werden mußten, füllten die ganze Sitzungsperiode aus. Doch konnte man auch hier den Zeitplan einhalten. Die Erklärung über die Religionsfreiheit, die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute, das Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche und das Dekret über Dienst und Leben der Priester wurden am 7. Dezember, am Tag vor dem Konzilschluß, promulgiert.

So viel war noch nie in einer einzigen Sitzungsperiode zusammengedrängt gewesen. Es ist deswegen nicht verwunderlich, daß durch die Vielfalt der Themen und durch den unregelmäßigen Arbeitsgang – die Diskussionen waren am 16. Oktober beendet, in den restlichen sechs Wochen gab es nur Abstimmungen – kein geschlossenes Bild der vierten Sitzungsperiode entstehen konnte. Es fehlte der Höhepunkt, es fehlte auch das herausragende Thema, das der Sessio seinen Stempel hätte aufdrücken können. Die vier Diskussionsthemen waren schon in der vorhergehenden Sitzungsperiode eingehend erörtert worden. Obwohl die Schemata selbst in der Zwischenzeit eine neue Form erhalten hatten, waren doch die Themen samt ihren Schwierigkeiten unverändert geblieben. So tauchten neue Argumente nicht auf. Man hatte gelegentlich den Eindruck, denselben Gedanken fast mit denselben Worten schon ein Jahr zuvor gehört zu haben. Die Wiederholung der Diskussion konnte die Texte zwar redaktionell und inhaltlich verbessern, große Spannungen aber oder tiefgreifende Auseinandersetzungen waren dabei nicht mehr möglich.

Es war eben die Schlußperiode des Konzils. Sie konnte nicht mehr säen, sie mußte bereits zu ernten beginnen. Was in den ersten Konzilsjahren aufgebrochen war, mußte jetzt geformt und in bindende Beschlüsse gefaßt werden. Deswegen verlagerte sich die Arbeit stärker als bisher in die Kommissionen. Ihnen ist es vor allem zu danken, daß das Konzil nicht nur planmäßig, sondern auch mit einem so beachtlichen Ergebnis zu Ende gebracht werden konnte. Gewiß wäre es den Tex-

ten, vor allem dem Schema 13, zugute gekommen, wenn man in den letzten Wochen nicht in solcher Hast hätte arbeiten müssen. Aber niemand konnte im Ernst daran denken, das Konzil nur deswegen nochmals zu verlängern. Die Leistung ist auch ohnedies groß genug.

Für die so dringend notwendige Änderung der Geschäftsordnung war es vor der letzten Sessio zu spät. Schließlich hatte der „Ordo Concilii celebrandi“, wie der offizielle Name hieß, drei Sitzungsperioden hindurch leidliche Dienste geleistet. Warum sollte er dann nicht bis Konzilsschluß in Geltung bleiben? So wurden nochmals die vielen Schwächen der Verfahrensordnung sichtbar. Da eine eigentliche Verhandlungsführung fehlte, die den Gang der Auseinandersetzungen geleitet und auch den verantwortlichen Kommissionen öfter Gelegenheit gegeben hätte, strittige oder mißverstandene Fragen vor dem Konzilsplenum darzulegen, glichen die Generalkongregationen eher einer Folge von Monologen als einer wirklichen Diskussion. Von der in der Geschäftsordnung nicht ausgeschlossenen Möglichkeit eines globalen Votums wurde in dieser Sitzungsperiode so häufig Gebrauch gemacht, daß man die eigentliche Meinung des Konzils in vielen Punkten nie mehr wird feststellen können. Die Streichung des Wortes „Gottesmord“ in der Juden-erklärung etwa wäre sicherlich abgelehnt worden, wenn man dies als Sonderfrage zur Abstimmung gestellt hätte. Statt dessen hatte das Konzil nur die Möglichkeit, den ganzen Abschnitt abzulehnen, ein Risiko, das mit Recht keiner auf sich nehmen wollte. Um so bemerkenswerter ist aber dann das Ergebnis, das trotz allem erzielt werden konnte.

Die Stellung des Papstes im Konzil ist verfahrensmäßig nie geklärt worden. Die Geschäftsordnung enthielt merkwürdigerweise keine Bestimmungen, wie der Papst als Mitglied und Vorsitzender des Konzils seine Meinung zum Ausdruck bringen konnte. Diese Unklarheit machte sich auch in dieser Sitzungsperiode gelegentlich spürbar. Paul VI. hatte jedoch schon in der Eröffnungsansprache der Sessio von seinem „wohlüberlegten Vorsatz“ gesprochen, „nicht der freien Orientierung der Meinungen über die vorgelegte Materie zuvorzukommen“. Er ließ deswegen seine Wünsche im allgemeinen durch Briefe des Staatssekretärs der zuständigen Kommission zugehen, und zwar in der Form von „Modi“, von Verbesserungsvorschlägen, nicht als verbindliche Weisungen. In den wenigen Fällen, wo er darauf bestand, daß seine Intentionen berücksichtigt würden, ließ er ausdrücklich die Freiheit zur Wahl einer anderen Formulierung, und er widersetzte sich auch dann nicht, wenn die von der Kommissionsmehrheit vorgeschlagene Fassung auf eine Abschwächung seiner ursprünglichen Absicht hinauslief¹.

Eine Teilnahme an den Generalkongregationen selbst oder gar eine Beteiligung an der Diskussion verbot ihm die Rücksicht auf die Freiheit des Konzils, wohl aber

¹ Um solche verbindliche Auflagen handelte es sich vor allem bei den Modi zum Ehekapitel des Schemas 13, die in letzter Stunde die Kommissionen erreichten und am 26./27. November dort diskutiert wurden. Auch hier gelang es, durch eine andere Formulierung dem ursprünglich Gemeinten die Spitze zu nehmen.

auch sein ausgeprägter Sinn für die Vorrangstellung des päpstlichen Amtes. So blieb der direkte Kontakt auf die Audienzen, der offizielle auf die Reden in den öffentlichen Sitzungen beschränkt. Dafür beschäftigte sich Paul VI. intensiv mit den Vorbereitungen für die Durchführung der Konzilsbeschlüsse und für die nachkonziliare Zeit überhaupt. Seine großen Reden waren fast alle diesem Thema gewidmet. Die Konstituierung der Bischofssynode und die Ankündigung der ersten Sitzung für 1967, der Anfang der Kurienreform mit der Neuordnung des Offiziums, die Einsetzung nachkonziliarer Kommissionen, das sind Zeichen genug für die Entschlossenheit des Papstes, die weitere Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse in die Hand zu nehmen.

Bei der Konzilsarbeit selbst standen die Diskussionsthemen bei weitem im Vordergrund. So wichtig auch die Dokumente sind, die jetzt nur noch die Abstimmungsgänge zu durchlaufen hatten, sie wurden doch schon vor dieser Sitzungsperiode erarbeitet und geformt. Sie gehören eigentlich schon nicht mehr zum Bild der vierten Sessio. Alle Aufmerksamkeit richtete sich auf die Schemata, die schließlich am 7. Dezember verabschiedet wurden. Ihnen müssen wir uns also ausführlicher zuwenden.

Religionsfreiheit

Nachdem der Aufschub der Abstimmung über das Schema von der Religionsfreiheit am Ende der dritten Sitzungsperiode ein so weltweites Aufsehen erregt hatte, war es unumgänglich, die Diskussionen der vierten Sessio mit diesem Thema beginnen zu lassen. So groß die Bestürzung war, die damals der Papst hervorgerufen hatte, als er auf Drängen der Minorität und auf Grund eines Gutachtens des Verwaltungsgerichtshofes die Grundsatzabstimmung vertagte, so berechtigt war seine Entscheidung doch der Sache nach. Der in Eile hergestellte Text von damals trug noch so große Mängel an sich, daß er dringend einer weiteren Überarbeitung bedurfte. Als der neue Entwurf im Sommer 1965 zur Verteilung gelangte, waren sich dann auch alle darin einig, daß die Entscheidung Pauls VI. „dem Inhalt und der Struktur des Schemas zugute gekommen ist“, wie es Kardinal Jaeger formulierte².

Es war dabei nicht verwunderlich, daß trotz des erstaunlich offenen Eintretens großer Teile des italienischen Episkopats für die Religionsfreiheit³ die Zahl der Gegner und die Stärke des Widerstandes nicht nachgelassen hatte. Man hatte über-

² Auf einer Pressekonferenz am 16. September. Die Erklärung über die Religionsfreiheit wurde vom 15.–22. September diskutiert und am 21. 9. mit 1997 gegen 224 Stimmen als Diskussionsgrundlage angenommen. Die Abstimmungen über die Verbesserungen fanden am 26./27. Oktober und am 19. November statt, wobei 249 Nein-Stimmen abgegeben wurden. Bei der Promulgation am 7. Dezember sanken die 249 Stimmen vom 19. 11. auf 70.

³ So sagte Kardinal Urbani (Venedig) im Namen von 32 italienischen Bischöfen: „Man kann die vom Schema hervorgerufenen Fragen und Sorgen verstehen; aber wir müssen mit offener Einstellung in die Zukunft schreiten und nicht aus Opportunismus, sondern um der Wahrheit willen sprechen.“

haupt den Eindruck, daß sich in dieser Auseinandersetzung zwei festgefügte Blöcke gegenüberstanden. Eine eigentliche Meinungs- und Bewußtseinsbildung fand offensichtlich nicht mehr statt. So nützte es auch wenig, daß die Kommission nichts unversucht ließ, um allen Wünschen so weit als möglich entgegenzukommen. Sie nahm dabei selbst den Preis in Kauf, daß der endgültige Text nicht mehr in allen Punkten die Klarheit, die Folgerichtigkeit und die Kraft des Entwurfs vom Beginn der Sitzungsperiode hat. Man hätte das Prinzip der Religionsfreiheit selbst aufgeben müssen, wenn man die Minorität hätte gewinnen wollen. Auch deren letzte, fast wie ein Zugeständnis klingende Forderung, das Recht auf Religionsfreiheit ausdrücklich nur als positives Recht zu bezeichnen⁴, hätte die allein wesentliche Aussage der Erklärung, nämlich die Begründung der Religionsfreiheit in der Würde der menschlichen Person, ins Gegenteil verkehrt.

In dieser Auseinandersetzung standen sich zwei schon im Ansatzpunkt verschiedene Auffassungen gegenüber, und man kann die Tragweite der Konzilsentscheidung erst verstehen, wenn man sich diesen Gegensatz vor Augen hält. Ob man nämlich vom Primat der Wahrheit gegenüber der Freiheit ausgeht und nur die Wahrheit als Träger von Rechten ansieht, oder ob man die Würde der menschlichen Person und ihr Recht auf Freiheit von Zwang in Dingen des Gewissens vertritt, das sind zwei grundverschiedene Auffassungen. Es ist etwas anderes, ob man dem Staat die Fähigkeit zuerkennt, wahr und falsch auf dem Gebiet der Religion zu unterscheiden und ihm das Recht, ja die Pflicht auferlegt, die wahre Religion zu fördern, die falsche zu unterdrücken, oder ob man die Aufgabe des Staates zuerst darin sieht, in der bürgerlichen Rechtsordnung den Freiheitsraum für die Gewissensentscheidung aller zu garantieren. Für die eine Seite gibt es nur „Toleranz“ im Sinn der Duldung eines Übels, das man an sich verhindern müßte. Die andere Seite verteidigt das Recht auf Religionsfreiheit als Grundrecht des Menschen und als wesentliches Element des Gemeinwohls. Die einen sagten deswegen: „Nur der wahren Religion kommt das Recht auf Religionsfreiheit im absoluten Sinn zu; den anderen Religionen gebührt eine den Umständen und den Erfordernissen des Allgemeinwohls entsprechende Toleranz“, und: „Gegenüber dem Irrtum muß Verhinderung oder gegebenenfalls bloße Toleranz angewandt werden“⁵. Dagegen die Vertreter der Mehrheit: „Es ist absurd zu behaupten, der Irrtum in sich (oder die Wahrheit in sich) habe Rechte. Rechte kommen nur Personen, niemals Dingen zu. Es ist aber ein unverletzliches Recht des Menschen, seinem Gewissen zu folgen, solange er der öffentlichen Ordnung und den Rechten anderer nicht schadet.“

Kardinal Heenan, von dem dieses Zitat stammt, hat in seiner Rede auch mit Nachdruck darauf aufmerksam gemacht, daß prinzipiell kein Unterschied besteht

⁴ Diese Forderung war bei den Einzelabstimmungen als Modus eingereicht worden. Während der Diskussion hatte man in einem von 129 Bischöfen unterschriebenen Votum (mit dem Datum des 18. September) noch versucht, den Text dem Einheitssekretariat zu entziehen, weil es, wie man sagte, nur eine Seite des Konzils repräsentiere.

⁵ Die Bischöfe Tagle (Chile) und Carli (Segni/Italien) in der Diskussion.

zwischen der Theorie der „Toleranz“ und der Haltung einer Zeit, in der man die Bekenner des jeweils anderen Glaubens auf den Scheiterhaufen brachte und der eigenen Wahrheit mit Hilfe von Religionskriegen und Zwangsbekehrungen zum Sieg verhelfen wollte. Wenn auch heute niemand mehr die Intoleranz (Heenan sprach von der „Inhumanitas“, der Unmenschlichkeit) jener Jahrhunderte verteidigt, so teilt doch jeder noch deren theoretische Voraussetzungen, der vom alleinigen Recht der Wahrheit spricht, wie es manche Vertreter der Minorität in der Diskussion taten⁶.

Die Konzilserklärung hingegen stellt nicht die Frage nach der Wahrheit der jeweiligen Überzeugungsinhalte, sondern geht von der Würde der menschlichen Person aus und verteidigt das Recht auf Religionsfreiheit als ein Grundprinzip der bürgerlichen Rechtsordnung. Viele Schwierigkeiten hätten vermieden werden können, wenn man die der Erklärung zugrundeliegende Unterscheidung der rechtlichen von der moralischen Ordnung beachtet hätte. „Toleranz“ ist ein moralisches Prinzip, weil es ein Urteil über Wahrheit oder Irrtum des anderen Standpunktes einschließt und weil es zur moralischen Haltung der Geduld, Nachsicht und Güte aufruft. „Religionsfreiheit“ ist ein Prinzip der bürgerlich-rechtlichen Ordnung, das ein geordnetes und friedliches Zusammenleben ermöglichen will. In der moralischen Ordnung, also im Bereich der persönlichen Verantwortung im Gewissen, ist jeder verpflichtet, die Wahrheit zu suchen und ihr in dem Maß, als er sie erkennt, zu folgen. In dieser Ordnung hat niemand das Recht, einen Irrtum, der ihm als solcher bewußt ist, zu vertreten oder zu verbreiten. Es steht aber keiner weltlichen Instanz zu, über die Erfüllung dieser Gewissenspflicht zu urteilen oder sie gar aufzuzwingen, am wenigsten dem Staat. „Über die Frage des rechten oder sicheren Gewissens darf und kann der Staat nicht urteilen“, sagte Kardinal Šeper von Belgrad in einer wichtigen Rede.

Die Schwierigkeiten begannen in der Konzilsdiskussion immer dann, wenn man die für das Gewissen gültigen Prinzipien auf die Ebene des bürgerlichen Rechts übertrug und dem Staat Pflichten zuschrieb, die allein für die Gewissensentscheidung des einzelnen gelten. „Nur die Wahrheit hat Recht auf Existenz“, „jeder Irrtum muß verhindert werden“, das gilt im Bereich der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen vor Gott und seinem Gewissen, nicht aber in der bürgerlichen Rechtsordnung, die gerade den Raum zu sichern hat, in dem der Mensch dieser Pflicht so nachkommen kann, wie es ihr eigenes Wesen fordert, nämlich frei und ohne jeden äußeren Zwang. Mit anderen Worten: Das „Gemeinwohl“ als „die Gesamtheit jener Bedingungen des sozialen Lebens, auf Grund derer die Menschen ihre eigene Vervollkommenung in größerer Fülle und Freiheit erlangen können“ (Nr. 6), umfaßt in seiner vollendeten Form auch die Einheit im Bekenntnis

⁶ Hinzu kommt, daß auch im paternalistischen Staats- und Kirchenbild der Minorität, in ihrem Vertrauen auf den Schutz des weltlichen Arms, in der Idealisierung des rein katholischen Staates das Denken jener Epoche noch gegenwärtig ist.

der Wahrheit. Der Staat hat aber weder die Pflicht noch das Recht, dies mit den Mitteln des Rechts oder gar des Zwangs durchzusetzen. Seine Zuständigkeit beschränkt sich auf den Schutz der „öffentlichen Ordnung“, der grundlegenden Rechtsgüter, die erst ein geordnetes Zusammenleben in Gerechtigkeit und Freiheit ermöglichen und zu denen als wesentliches Element die Religionsfreiheit gehört⁷.

Die Tragweite dieser Entscheidung kann kaum überschätzt werden. Die Kirche hat hier einen Schlußstrich unter eine lange, leidvolle Vergangenheit gezogen. Die Intoleranz, die Ausbreitung der Religion mit Mitteln staatlicher Macht, die Zwangsbekehrungen, das gesamte Institut der Inquisition und der Bestrafung Andersdenkender durch den „weltlichen Arm“, worauf einige der eindrucksvollsten Interventionen dieser Debatte hingewiesen haben⁸, das alles ist nun nicht einmal in der Theorie mehr möglich. Jede Unterdrückung oder nur rechtliche Benachteiligung anderer verstößt hinfort gegen die ausdrücklich formulierte Lehre des Konzils.

Die Kirche bekundet die Unabhängigkeit von allen äußeren Mächten und den grundsätzlichen Verzicht auf die Hilfe des Staates bei der Verkündigung des Glaubens. Wer sich zum Prinzip der Religionsfreiheit bekennt, darf sein Vertrauen nur noch auf die Überzeugungskraft der Wahrheit setzen. Der Sendungsauftrag der Kirche will „durch das Zeugnis des Lebens der Glaubenden und nicht durch die Beschränkung der Freiheit der Nichtglaubenden“ erfüllt werden, wie es der Mailänder Theologe und Titularbischof Carlo Colombo formulierte. Oder mit den Worten des chilenischen Kardinals Silva Henriquez: „Gott ruft die Menschen nicht mit Gewalt und Furcht oder als Verbündeter der Mächtigen dieser Zeit, sondern durch Christus, der die Wahrheit ist, die frei macht. Die Sendung des Volkes Gottes ergeht an freie Personen und will zu freien Akten bewegen. Die Boten des Volkes Gottes müssen darum von jeder Form von Gewalt und Zwang oder Beeinflussung durch materielle oder politische Mittel oder durch Proselytismus Abstand nehmen. Das gilt auch vom Verhältnis der Kirche zu ihren eigenen Gläubigen für die Erhaltung des Glaubens; keinerlei politischer oder psychischer Zwang ist hier geeignet.“

Dieser letzte Satz macht deutlich, daß im Prinzip der Religionsfreiheit auch Konsequenzen für das Leben in der Kirche selbst verborgen sind. Obwohl sich die Konzilerklärung nur mit der bürgerlichen Rechtsordnung und nicht mit den „Beziehungen zwischen den Gläubigen und den Autoritäten in der Kirche“ befaßt, wie Bischof de Smedt als Berichterstatter im Konzil ausdrücklich betonte, geht ihre Bedeutung doch über diesen engen Raum hinaus und macht auch vor den Grenzen

⁷ Es ist in diesem Rahmen nicht möglich, auf die Frage nach den Grenzen der Ausübung des Rechts auf Religionsfreiheit und auf das Sonderproblem der rechtlichen Privilegierung einer bestimmten Religion einzugehen. Die Konzilerklärung löst die erste Frage mit dem Rechtsbegriff der „öffentlichen Ordnung“. Für den Fall einer Privilegierung wird die Garantie der Religionsfreiheit auch für alle anderen religiösen Gemeinschaften gefordert.

⁸ So wies der in Rom lebende Prager Erzbischof Beran auf die Verurteilung von Hus und die Zwangsbekehrungen im Böhmen des 17. Jahrhunderts und der Londoner Kardinal Heenan auf die Protestantenvorfälle hin. Kardinal Rossi von Sao Paolo forderte eine „ehrliche Erklärung über die Fehler der Vergangenheit“, was dann im Text auch geschah.

der Kirche nicht halt. In welche Richtung diese Bewegung zielt, wird im Text der Erklärung angedeutet, wo von der „Erziehung zur Freiheit“ die Rede ist. Man soll Menschen heranbilden, so heißt es dort, „die die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen, ihr Handeln verantwortungsbewußt einrichten und bemüht sind, was immer wahr und gerecht ist, zu erstreben.“

Schließlich wirft die Konzilerklärung das grundsätzliche Problem der Entwicklung der kirchlichen Lehre auf. Die Minorität hat immer wieder den anscheinenden Widerspruch zwischen der Religionsfreiheit im Sinn des Konzils und den Aussagen der Päpste des 19. Jahrhunderts über die religiösen Pflichten des Staates hervorgehoben. In seinem Bericht vor dem Konzil sprach Bischof de Smedt von zwei verschiedenen Blickrichtungen, die sich gegenseitig ergänzten. Während die Päpste des 19. Jahrhunderts die moralische Pflicht des Staates gegenüber der wahren Religion im Auge gehabt hätten, betone das Konzil zusammen mit den neueren Päpsten die ebenso wichtige Pflicht, das Recht der menschlichen Person auf Religionsfreiheit als wesentliches Element des Gemeinwohls zu achten. Diese Erklärung enthält einen wertvollen Hinweis, löst aber das Problem selbst noch nicht, ebensowenig wie der auf Drängen der Minorität aufgenommene Satz, nach dem die Religionsfreiheit „die überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht der Menschen und der Gemeinschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet läßt“. Man wird also neu über die Bedeutung und die Interpretationsprinzipien solcher Lehraussagen reflektieren müssen. Die Tatsache, daß die Kirche in der Erklärung über die Religionsfreiheit eine Lehre angenommen hat, die ihr in früheren Jahrhunderten nicht ausdrücklich bewußt war, ja die sie glaubte ablehnen zu müssen, als sie ihr in Form eines säkularisierten Laizismus entgegentrat, stellt also auch die Theologie vor neue Aufgaben und Probleme.

„Die Kirche in der Welt von heute“

Der Entwurf einer „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“, das „Schema 13“⁹, war als einziger Konzilstext erst während des Konzils selbst entstanden. Seine Anfänge gehen auf die letzten Wochen der ersten Sitzungsperiode zurück. Damals war allen klar geworden, daß in der chaotischen Fülle der vorbereiteten Themen ein Ordnungsprinzip fehlte, eine überzeugende Leitidee für die kommende Arbeit. In berühmt gewordenen Interventionen zeigten die Kardinäle Montini, Lercaro und Suenens einen Weg. Zentrales Thema dieses Konzils,

⁹ Diese Bezeichnung stammt noch aus der dritten Sitzungsperiode. Damals war dieses Schema das letzte der noch auf der Tagesordnung stehenden 13 Texte. Es wurde vom 21. September bis 8. Oktober diskutiert und am 23. September durch eine Grundsatzabstimmung gegen 44 Neinstimmen als Diskussionsgrundlage angenommen. Die Abstimmungen über die Verbesserungen fanden am 15./17. November und am 4. Dezember statt. Die Promulgation am 7. Dezember erfolgte gegen 75 Neinstimmen.

sagten sie, kann nur die Kirche sein, und zwar nicht allein in ihrem Selbstverständnis, sondern auch in ihrem Verhältnis „ad extra“, „nach außen“, wie es Kardinal Suenens formulierte.

Der allgemeine Beifall, den der Vorschlag sofort fand, galt in besonderer Weise der Idee, die Kirche in ihrer Beziehung zur Welt zu betrachten. Hier ging es nämlich nicht nur um ein Grundproblem der Kirche von heute, sondern auch um eine Frage, die unausgesprochen die Auseinandersetzungen des Konzils bereits in der ersten Sitzungsperiode beherrschte. Ob man sich um die Reform des Gottesdienstes oder um die der Gegenwart angemessene Neuformulierung der christlichen Lehre bemühte, immer stand der Mensch von heute mit seiner Welt im Mittelpunkt. An ihn richtet sich die Botschaft des Evangeliums, und das Streben nach dem „Aggiornamento“ ging gerade von der Erkenntnis aus, daß sich die moderne Welt grundlegend verändert hat und daß deswegen eine Neubesinnung auf die Sendung der Kirche unerlässlich ist. Was schien also der Idee des Konzils angemessener, als das Verhältnis der Kirche zur Welt nun auch ausdrücklich ins Auge zu fassen?

Das Thema erwies sich jedoch als schwieriger, als man es vielleicht vermutet hatte. Über Kirche und Ökumenismus waren bereits Entwürfe vorhanden und die theologische Diskussion der letzten Jahrzehnte hatte umfangreiche Vorarbeit geleistet. Um aber zu dem Verhältnis von Kirche und Welt Gültiges sagen zu können, mußte man Neuland betreten. Es gab weder ausreichende theologische Vorarbeiten, noch irgendwelche Präzedenzfälle in der Tradition der Konzilien oder des Lehramtes überhaupt. Die moderne Welt, der man sich zuwenden wollte, war selbst erst in den letzten Jahrhunderten entstanden, und als theologisch-pastorales Problem begann sie überhaupt erst jetzt ins Bewußtsein zu treten. Kein Wunder, daß man sich weder über die Thematik noch über den Stil und die Adressaten von vornherein im klaren war. Erschwerend kam noch hinzu, daß dieser Text die Erbschaft eines guten Teils der zahllosen, heute verschwundenen Schemata aus der vor-konziliaren Zeit aufnehmen mußte. So wurde er mit so vielen und verschiedenartigen Themen beladen, daß es nicht leicht schien, eine innere Einheit zu finden.

Es liegt daher auf der Hand, daß die hochgespannten Erwartungen, die man dem Thema allenthalben entgegenbrachte, nicht im ersten Anlauf erfüllt werden konnten. Dazu waren die Probleme zu umfangreich und zu schwerwiegend. Schon in der Frage nach der Methode waren die Meinungen geteilt. Die einen verlangten, man solle „nicht philosophische Beweise führen und keine schwierigen theologischen Begriffe verwenden, sondern das reine Evangelium verkünden“¹⁰. Andere forderten eine philosophisch-naturrechtliche Darlegung, weil man nur auf diese Weise eine gemeinsame Gesprächsbasis mit den Menschen von heute finden könne. Die Vertreter der ersten Auffassung konnten auf den Pluralismus der heutigen Welt hinweisen, der es schwer, wenn nicht unmöglich erscheinen läßt, zu einer ge-

¹⁰ Kardinal Landazuri Ricketts von Lima (Peru).

meinsamen, allen zugänglichen Sprache zu kommen. Die „Welt“, mit der die Kirche den Dialog beginnen will, ist kein einheitliches Gebilde, sondern setzt sich aus vielfältigen geistigen Welten zusammen, die gerade in dem, was wir „Naturrecht“ nennen, nicht übereinstimmen. Aber auch das Evangelium muß verkündet, „übersetzt“ werden, wenn es die Menschen erreichen will. Es genügt nicht, es „ohne Glosse, ohne scholastische Interpretationen“¹¹ vor die Welt hinzustellen. Das Problem der Verständigung läßt sich auch hier nicht umgehen. Man blieb deswegen bei dem Grundsatz, zuerst durch Überlegungen auf der philosophisch-naturrechtlichen Ebene eine Basis für den Dialog zu schaffen, nachdem sich das Schema nicht an die Christen allein, sondern an alle Menschen wendet und ihnen die Stellung der Kirche zur Welt und zu den großen Fragen unserer Zeit darlegen will.

Der zur Diskussion vorliegende Entwurf hatte allerdings die Gefahren einer solchen Methode nicht immer zu vermeiden gewußt. So erweckte er den Eindruck, die Probleme „auf rein menschlicher Ebene“ zu betrachten¹² und das Christusgeheimnis gleichsam nur als „äußere Zutat zur Welt“ erscheinen zu lassen, „nur als neues Argument für eine These, die bereits bewiesen ist“, wie es der Mainzer Bischof Volk in der Diskussion formulierte. Die grundsätzlich positive Haltung zur Welt ließ leicht die „tiefgreifenden Folgen der Sünde“ und die „wesentliche Ambivalenz aller menschlichen Werte“ vergessen¹³. So war der Entwurf von einer bisweilen fast naiv wirkenden Fortschrittsfreudigkeit geprägt, von einem Optimismus gegenüber der modernen Welt, in dem kaum mehr der dauernde Konflikt zwischen Gut und Böse sichtbar blieb, der doch, wie Kardinal Jaeger betonte, „alle Jahrhunderte der Heilsgeschichte durchzieht und durch den Fortschritt der Zeit nicht gemildert, sondern härter und schärfer wird“.

Der endgültige Text ist von solchen Schwächen frei. Gewiß bleiben die grundsätzlichen Probleme nach wie vor bestehen. Aber sie liegen im Wesen der Sache selbst. So läßt sich der zentrale Begriff „Welt“ schon deswegen schwer bestimmen, weil sich Kirche und Welt gar nicht so eindeutig unterscheiden, wie es die Formulierung von der Kirche „ad extra“ nahelegt. Das Bemühen, auf die Probleme der Welt einzugehen, führt ferner ständig vor das Dilemma, entweder in allgemeinen Aussagen stecken zu bleiben, oder durch zu konkrete Lösungsversuche die Zuständigkeit eines Konzils zu überschreiten. Wenn man all das bedenkt, dann erscheint es schlechthin bewundernswert, wie aus der noch völlig unzulänglichen Fassung vom Anfang der Sitzungsperiode in wenigen Wochen ein durchaus konzilswürdiges Dokument entstanden ist.

Es entfaltet im ersten, grundsätzlichen Teil die Lehre der Kirche vom Menschen, von der menschlichen Gemeinschaft, vom menschlichen Schaffen und von der Aufgabe der Kirche in der modernen Welt. Der zweite Teil konkretisiert dann diese Prinzipien auf die Probleme um Ehe und Familie, Kultur, Wirtschaft und Gesell-

¹¹ Erzbischof Amici von Modena (Italien).

¹² Kardinal Siri (Genua).

¹³ Kardinal Döpfner und Bischof Renard (Versailles).

schaft, Politik und Völkergemeinschaft, Krieg und Frieden. Obwohl die Themen des zweiten Teils stärker ins Auge fallen und deswegen dem Schema auch die Publizität sichern, so kommt doch den Ausführungen des ersten Teils eine weit größere Bedeutung zu. Sie enthalten nämlich die Grundzüge einer Theologie der irdischen Wirklichkeiten und ihrer Beziehungen zur Kirche.

Wenn sich die Kirche in den letzten Jahrhunderten mit der „Welt“ befaßte, wollte sie entweder direkt missionieren, oder sie wandte sich polemisch gegen die Bewegungen, die außerhalb der Kirche und meist auch im Widerspruch zu ihr entstanden waren. Mit dem Schema 13 wird die Differenz von Kirche und Welt in einer neuen Weise ins Bewußtsein erhoben, nicht mehr als einfacher Gegensatz von feindlichen Mächten, sondern als das Gegenüber zweier eigenständiger Größen, die sich im Menschen und in der Sorge für die grundlegenden Werte des menschlichen Daseins begegnen. Der Distanzierungsprozeß, in dem sich im Verlauf einer jahrhundertelangen Geschichte aus dem Gesamt der Christenheit immer größere Teile ausgliederten und sich unabhängig von Kirche und Offenbarung ihr Leben und ihre Welt gestalteten, hat heute zu einem Ergebnis geführt, das nicht mehr pauschal als unchristlich oder gar antichristlich verworfen werden kann. Durch die Anerkennung dieser Wirklichkeit erreicht auch die Kirche eine neue Stufe ihres Selbstverständnisses. An die Stelle einer zu engen Verflechtung oder einer reinen Gegnerschaft tritt die Haltung einer Solidarität, in der jeder dem anderen zu geben und von ihm zu empfangen hat.

Die Begegnung von Kirche und Welt in diesem Prozeß des gegenseitigen Gebens und Empfangens ist das eigentliche Thema des ersten Teils, vor allem des Kapitels über „Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute“. Von der Kirche, das ist die Grundthese, gehen gleichsam als Reflex und Auswirkung ihrer göttlichen Botschaft tiefgreifende Impulse auch auf die Gestaltung des menschlichen Zusammenlebens aus. Durch die Botschaft von der Freiheit der Kinder Gottes und von der Unverletzlichkeit des Gewissens hebt und fördert sie die Würde der menschlichen Person. Indem sie zeigt, daß jede wahre Gemeinschaft in der Einheit des Geistes und der Herzen wurzelt, leistet sie durch die einheitsstiftende Kraft des Glaubens und die alle Sondergruppen transzendierende Universalität ihrer Sendung einen wesentlichen Beitrag zur Festigung der Einheit, zu der die Menschheit von heute strebt. Da sie darum weiß, daß der Mensch kraft göttlichen Gebotes zur Mitarbeit am Aufbau der irdischen Ordnung verpflichtet ist und daß er durch eine Vernachlässigung dieser Pflicht auch sein ewiges Heil in Gefahr bringt, gibt sie dem menschlichen Schaffen einen tieferen Sinn. So hilft sie durch ihre Lehre und vor allem durch das Glaubenszeugnis und das Wirken der Gläubigen mit, „die Menschheitsfamilie und ihre Geschichte menschlicher zu gestalten“ (Nr. 40). Gleichzeitig empfängt die Kirche so viele Gaben und Anregungen, daß sie auch der Welt Wesentliches verdankt. Sie übernimmt von der Welt die Sprache und die Ausdrucksformen für die Verkündigung des Evangeliums Christi. Die geistigen, sozia-

len und gesellschaftlichen Bewegungen der Geschichte helfen ihr, „die offenbarte Wahrheit tiefer zu erkennen“, und geben ihr den Anstoß, über bestimmte Seiten ihrer Sendung und Lehre erneut, ja oft zum ersten Mal, nachzudenken¹⁴.

Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist also für beide Seiten wesentlich. Sie wachsen und reifen in einer gemeinsamen Geschichte. Das Schema 13 hebt diesen grundlegenden Sachverhalt eigentlich erstmals so ausdrücklich ins Bewußtsein. Alle Einzelaussagen dienen diesem Ziel. Es will auf der einen Seite darlegen, was die Kirche zur Lösung der Fragen der Gegenwart durch ihre Lehre beizutragen hat, und es will auf der anderen Seite die Anregungen der modernen Welt, die „Zeichen der Zeit“ erkennen und für die Erfüllung der spezifischen Sendung der Kirche fruchtbar machen.

Der hier zum Ausdruck kommende Sinn für die Geschichtlichkeit der Welt und der Kirche ist auch der Kern des „Aggiornamento“, das Johannes XXIII. dem Konzil zum Ziel gesetzt hat. Jede Epoche bringt Einsichten, Aufgaben und Forderungen mit sich, die in dieser Form neu sind und deswegen nicht durch eine apriorische Reflexion auf die Prinzipien der christlichen Lehre, sondern nur im Blick auf die Welt und im Hören auf die „verschiedenen Sprachen unserer Zeit“, wie es das Schema nennt, das heißt, nur im Dialog erkannt werden können. Aus diesem Grund gehört die Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute“ zu den zentralen Dokumenten dieses Konzils.

„Die Missionstätigkeit der Kirche“

Die Dekrete über die „Missionstätigkeit der Kirche“ und über „Dienst und Leben der Priester“ haben eine fast identische Entstehungsgeschichte. Beide sind nach der ersten Sitzungsperiode als Zusammenfassung mehrerer Entwürfe aus der Vorbereitungszeit entstanden und wurden auf Weisung der Koordinierungskommission zu wenigen „Propositiones“ in Form thesenartiger Leitsätze zusammengestrichen. Sie fanden aber während der dritten Sessio in dieser Form nicht die Zustimmung des Konzils, so daß sie in der vierten Sitzungsperiode als ausführliche, von Grund auf neu erarbeitete Schemata wiederum zur Diskussion vorlagen.

Das Missionsschema¹⁵ geht von dem missionarischen Charakter der ganzen Kirche aus und entwickelt von dieser Idee her eine umfassende Reformkonzeption für die Methode und die Organisation des Missionswerkes. Der Begriff „Mission“ im strengen Sinn bleibt auf die Verkündigung des Evangeliums in den Ländern, wo die Kirche noch nicht Wurzel gefaßt hat, beschränkt, behält also seine traditionelle Bedeutung. Es wird aber mit Nachdruck betont, daß die Mission in diesem Sinn zum innersten Wesen der Kirche gehört und nicht etwa eine nur periphere Auf-

¹⁴ Ein charakteristisches Beispiel ist das Prinzip der Religionsfreiheit. Es ist außerhalb der Kirche entwickelt worden und wurde erst nach langen Auseinandersetzungen jetzt angenommen.

¹⁵ Es wurde vom 7.-13. Oktober diskutiert und am 12. Oktober in einer Grundsatzabstimmung gegen 15 Neinstimmen als Diskussionsgrundlage angenommen. Über die Verbesserungen wurde am 10./11. und am 30. November abgestimmt. Die Promulgation erfolgte am 7. Dezember gegen 18 Neinstimmen.

gabe ist. Das Dekret zeigt, daß die Kirche ihren Sinn nicht in sich selbst hat, sondern zur Verkündigung des Wortes Gottes berufen und damit nach außen, zur Welt hin gesandt ist. Im Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung begründet, ist sie das Sakrament der Gegenwart Gottes in der Welt, das heilige Volk, das die Botschaft vom Heil in Christus allen Zeiten und allen Völkern bringen und so die Menschheit zur eschatologischen Einheit des Volkes Gottes führen soll.

Diese christologische Begründung der Mission ist der Kern des ganzen Dekrets. Sie ist auch von entscheidender Bedeutung für die zentrale Frage nach der Heilsnotwendigkeit der Kirche und damit nach dem Sinn der Mission überhaupt. Das Wissen um die Heilsmöglichkeit aller Menschen und die immer stärkere Berührung mit anderen Religionen und ihren religiös-menschlichen Werten mußte notwendig eine Krise des Missionsbewußtseins hervorrufen, von der in der Diskussion ausführlich die Rede war. „Nicht wenige fragen“, so formulierte es Kardinal Frings, „ob die Missionstätigkeit der Kirche noch notwendig ist, wo doch Gott auf Wegen, die nur ihm bekannt sind, die Menschen auch ohne sichtbare Zugehörigkeit zum Leib der Kirche dem Leib Christi eingliedern und so zum Heil führen kann.“ Auch die Tatsache, daß man eine eigene Konzilserklärung über die Missionen für nötig erachtet hat, zeugt davon, daß die Mission im traditionellen Sinn nicht mehr so selbstverständlich und problemlos erscheint wie in früheren Jahrhunderten, wo die innere Kraft der Missionsbegeisterung eine theoretische Reflexion überflüssig machte, wo man aber weithin – wie es das Beispiel des heiligen Franz Xaver zeigt – jeden für ewig verdammt hielt, der von der Missionstätigkeit der Kirche nicht erreicht worden war.

Wenn man um die Universalität des Heilswillens Gottes weiß, muß man tiefer ansetzen, um die Notwendigkeit der Mission aufzuweisen. Es genügt dann nicht mehr, den Sinn der Mission in der Sorge für das Heil der einzelnen zu sehen. Man muß schon die im nichtchristlichen Raum lebendigen Werte als Früchte der Gnade Christi erkennen, die aber auf Grund des Wesens der Gnade selbst nach ihrer Vollendung in der Kirche verlangen. Die unsichtbare Gnade will in den sichtbaren Zeichen der Sakramente und der äußeren Zugehörigkeit zur Kirche zum Ausdruck kommen. „Mission“ ist nicht in erster Linie individuelle Heilssorge, sondern das Sichtbarwerden der Gegenwart des Christentums in der Welt, nicht „Propaganda“ im üblen Sinn oder gar „Eroberung“, sondern Erfüllung des Willens Gottes und Dienst am Nächsten, weil der Mensch erst dann seine Vollendung erreicht, wenn er Christus als den Ursprung und den Sinn seines Wesens erkennt und im Glauben ausdrücklich umfängt. Heute, wo die Mission nicht nur durch die wachsende Vereinheitlichung der Welt, sondern auch durch die innere Entwicklung der Kirche an einer großen Wende steht, sind diese Darlegungen des Dekrets das einzige Mittel, den Sinn und die Pflicht der Mission überzeugend aufzuzeigen. Schon aus diesem Grund kann das Konzilsdokument zum Beginn einer neuen Epoche in der Missionsgeschichte werden.

Von ähnlicher Bedeutung sind die Ausführungen über den Aufbau der Missionsarbeit und die Struktur des Missionswerkes überhaupt. Die eigentlichen Träger der Mission sind nach der Konzeption des Dekrets die in den Missionsländern selbst entstehenden Einzelkirchen, die nicht mehr nach rein geographischen Gesichtspunkten gegründet werden sollen, sondern im Blick auf diejenigen Gemeinschaften, die in Sprache, Kultur und Geschichte eine Einheit bilden. Der Gesamtkirche, von der römischen Zentralbehörde bis zu den Diözesen und den Orden, kommt die Aufgabe zu, die „jungen Kirchen“ im Geist der christlichen Brüderlichkeit zu stützen und ihnen die Hilfe zu leisten, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung benötigen. Die Mission wird also auf die Ebene der Einzelkirchen verlagert. Sie erscheint nicht mehr als ein von Rom oder vom Missionsorden zentral gesteuertes Unternehmen, sondern soll im Land selbst verwurzelt sein und von hier aus ihre Aktivität entfalten. Diese Neuorientierung kann ein ganz neues Kirchenbewußtsein der Christen in den Missionsländern entstehen lassen. Sie bedingt aber auch einen Umbau des gesamten Missionswerkes. Dies ist um so wichtiger, als erst damit die institutionellen Voraussetzungen für die „Akkomodation“ geschaffen werden, für das Eingehen der Kirche in die Kultur und Lebensweise der jeweiligen Gemeinschaft, eine Aufgabe, die vom Dekret auch mit außerordentlichem Nachdruck gestellt wird.

Die Reform der römischen Kongregation „De Propaganda Fide“, in deren Händen auch weiterhin die Leitung und Koordinierung der Missionsarbeit liegen soll, ist ein notwendiger Teil dieser umfassenden Pläne. Ihr müssen künftig Vertreter der Missionsbischöfe und der Missionsinstitute als voll stimmberechtigte Mitglieder angehören. Dadurch soll sie nicht nur „aus ihrer mehr passiven, administrativen Haltung heraustreten und zu einer aktiven Planungsinstanz werden“¹⁶, sondern auch die gesamte Mission in der Vielfalt ihrer Aufgaben und Probleme repräsentieren. Ausdrücklich wird ihr aufgetragen, zusammen mit dem Einheitssekretariat „Mittel und Wege zu suchen, um zu einer brüderlichen Zusammenarbeit mit den Missionswerken der anderen christlichen Gemeinschaften zu kommen, damit das Ärgernis der Spaltung so weit wie möglich beseitigt werde“ (Nr. 29).

Dieser Wille zur Zusammenarbeit mit allen christlichen Kirchen „im gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens“ und „im Zusammenwirken in sozialen und technischen, sowie kulturellen und religiösen Dingen“ (Nr. 15) durchzieht das ganze Dekret, und zwar so überzeugend, daß von ihm ganz neue Impulse für eine wahrhaft ökumenische Haltung in der Mission ausgehen können. Die Spaltung der Christen ist ohnedies eines der schwerwiegendsten Probleme, vor dem die Mission steht. Es wäre ein Segen für die ganze Christenheit, wenn das Missionsdekret des Zweiten Vatikanums den Beitrag zur Überwindung der Spaltung leisten könnte, den man jetzt mit Recht von ihm erwarten darf.

¹⁶ Generalsuperior Schütte (SVD) auf einer Pressekonferenz am 7. Oktober.

„Dienst und Leben der Priester“

Das Schema über „Dienst und Leben der Priester“¹⁷ stand vor der Aufgabe, die bisher hauptsächlich auf das Bischofsamt und die Laien konzentrierte Konzilsthematik zu ergänzen und dabei die Prinzipien der Kirchenkonstitution für die Theologie und die Spiritualität des Priestertums fruchtbar zu machen. Die Kirchenkonstitution hat die lange Jahrhunderte herrschende ständische Auffassung von der Kirche im Grundsatz überwunden. Es sieht die Kirche nicht als eine aufsteigende Ordnung von Würden verschiedenen Grades, sondern stellt die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen in den Vordergrund. Sie betrachtet nicht zuerst die Verschiedenheit der Ämter, sondern die Einheit des Glaubens und versteht die Ämter als Funktionen des Dienstes in der einen Gemeinschaft der Kirche.

In dieser Konzeption kann man das Priestertum nicht mehr in erster Linie als eine durch die Weihe verliehene höhere Würde auffassen, sondern muß es als die Sendung verstehen, den Gläubigen, die alle zum „heiligen Priestertum“ berufen sind, den Dienst des Wortes und der Sakramente zu leisten. Obwohl dabei eine rundum überzeugende Synthese noch nicht gelungen ist, hat das Dekret das vorkonziliare Denken wenigstens im Ansatz überwunden. Während noch in der Fassung vom Anfang dieser Sitzungsperiode das Priestertum vom Bischofsamt her und als Teilhabe an der bischöflichen Gewalt verstanden wurde, geht der jetzige Text vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen aus und beschreibt das Weihepriestertum als das Amt, das Christus eingesetzt hat, „damit alle, die zum Volk Gottes gehören, geheiligt im Heiligen Geist, sich selbst als ‚lebendiges, heiliges, Gott wohlgefälliges Opfer‘ darbringen“ (Nr. 2).

Dieser Neuansatz kommt auch darin zum Ausdruck, daß „der Begriff des Priestertums nicht allein vom Gesichtspunkt des Kultes her konzipiert, das heißt, nicht auf die Darbringung des Opfers und die Spendung der Sakramente beschränkt ist, wie es so viele Jahrhunderte hindurch geschah, sondern daß er auf das dreifache Amt Christi ausgedehnt wird, und daß man in der rechten und ehrlichen Erfüllung dieses dreifachen Amtes den dem Priester eigenen Weg zur Heiligkeit sieht“¹⁸. Da sich der Protest der Reformatoren gerade gegen die rein opfermäßige Auffassung des Priestertums richtete, ist es auch von großer ökumenischer Bedeutung, wenn das Konzil jetzt von der Idee des Dienstes am Menschen ausgeht.

Dasselbe gilt von den Abschnitten über die Spiritualität des Priesters. Sie wird nicht mehr nach einem abstrakten Heilkeitsideal ausgerichtet, sondern von den Pflichten und Aufgaben des priesterlichen Dienstes her verstanden: Die Vollkommenheit des Priesters besteht in der vollkommenen Erfüllung seines Dienstes. Der wichtige Abschnitt, der noch im Diskussionstext von den „Evangelischen Räten“

¹⁷ Diskussion vom 14.–16. und 25.–26. Oktober. Die Grundabstimmung fand am 16. Oktober (12 Neinstimmen), die Abstimmung über die Verbesserungen am 12./13. November statt. Promulgation am 7. Dezember gegen 4 Neinstimmen.

¹⁸ Kardinal Döpfner in der Diskussion.

der Armut, der Ehelosigkeit und des Gehorsams sprach, was ja den Ordensstand im Unterschied zu anderen Ständen charakterisiert, stellt jetzt die grundlegenden Haltungen dar, die vom priesterlichen Dienst selbst gefordert werden: Die Demut und den Gehorsam, die Ehelosigkeit und das Verhältnis zur Welt und zu den irdischen Gütern.

Eine Debatte über den Zölibat unterblieb auf Wunsch des Papstes¹⁹, der hier sicherlich der Meinung einer großen Mehrheit Ausdruck gab. So kam auch der schon vorher verbreitete Vorschlag eines brasilianischen Bischofs, in priesterarmen Gegenden verheiratete Männer zu weihen und als eine Art Hilfspriester einzusetzen, nicht zur Sprache. Es erscheint auch im Augenblick angemessener, daß für solche Probleme zuerst in den entsprechenden Bischofskonferenzen eine Lösung vorbereitet wird. Das Dekret selbst hebt mit Nachdruck die Bedeutung des Zölibats für die Kirche und für den Priester selbst hervor. Auf Anregung Kardinal Döpfners, von dem einer der wichtigsten Diskussionsbeiträge zu diesem Schema stammt, wird die Ehelosigkeit in ihrem wahren Wesen als freie Gabe Gottes gesehen. Die Kirche dürfe aber hoffen, so heißt es, daß Gott alle, die er zum Priestertum beruft, mit dieser Gnade beschenkt, wenn nur die Kirche und die Priester selbst demütig und gläubig darum bitten. Auf der anderen Seite durfte ein solcher Text nicht die verheirateten Priester der Ostkirchen übersehen. Einem Vorschlag aus der Intervention Kardinal Beas folgend, der auch vom Papst unterstützt wurde, spricht das Dekret jetzt von beiden Formen des Priesterstandes. Wenn auch der Nachdruck weiterhin auf dem Zölibat und auf seiner Angemessenheit für das Priestertum liegt, so hat das Konzil mit der Aufnahme dieser Korrektur doch einen neuen Akzent gesetzt, der mit der Zeit manche Einseitigkeiten in der Bewertung dieser beiden Lebensformen ausgleichen könnte.

Gewiß gehört das Dekret über Dienst und Leben der Priester nicht zu den besten Texten dieses Konzils. Es hat dafür noch zu viele Schwächen. So klingt es noch auf weite Strecken hin nach dem moralisierenden Ton einer geistlichen Lesung, ist zu paternalistisch, nicht nüchtern und kraftvoll genug, geht vor allem zu wenig auf die wirkliche Situation des Priesters in der heutigen Zeit und auf seine konkreten Probleme ein. Wenn man aber die schon in der Gesamtkonzeption grundlegende Neuorientierung der Theologie des Priestertums samt den damit gegebenen Konsequenzen betrachtet, dann erscheint auch dieses Dokument als eine wichtige Etappe auf dem Weg zu dem heute geforderten Verständnis von Wesen und Aufgabe des Priestertums.

¹⁹ Der Papst brachte diesen Wunsch in einem Brief an Kardinal Tisserant zum Ausdruck, der am 11. Oktober in der Aula verlesen wurde.

Die Frucht des Konzils

Es ist im Rahmen dieses Überblicks über die vierte Sitzungsperiode nicht möglich, das Konzil als ganzes zu würdigen und seine Ergebnisse in der Breite hervorzuheben, wie sie es ihrer Bedeutung und ihrer Tragweite nach verdienen. Aber die im letzten allein wesentliche Frage nach Sinn und Erfolg darf nicht unterlassen werden. Hat das Konzil sein Ziel erreicht? Ist es den großen Aufgaben, die ihm Johannes XXIII. in seiner unvergeßlichen Eröffnungsansprache stellte, in den drei seither verflossenen Jahren gerecht geworden? Die Erneuerung der Kirche in der Besinnung auf das Evangelium und im Blick auf die Fragen unserer Zeit, die Förderung der Einheit der Christen, der Beginn eines Dialogs mit der modernen Welt, das schwebte Johannes XXIII. vor, als er das Zweite Vatikanum einberief, und zu diesen Ideen hat sich auch die große Mehrheit des Konzils von Anfang an bekannt, und zwar mit einer Kraft und einer Eindringlichkeit, die auch die kühnsten Erwartungen übertraf. Ist das Konzil bei diesem ökumenischen und pastoralen Geist, bei diesem Willen zur Offenheit und Verständigungsbereitschaft geblieben? Ist ihm der „Sprung nach vorn“ gelungen, den Johannes XXIII. als die „entscheidende Aufgabe“, den „springenden Punkt“ dieses Konzils bezeichnete?

Im Blick auf das nun abgeschlossene Konzilswerk kann man diese Frage nur mit einem überzeugten Ja beantworten. Gewiß sind noch nicht alle Erwartungen erfüllt. Viele Fragen sind offen geblieben, manche wichtigen Entscheidungen wurden zurückgestellt. Nicht alle Dokumente konnten die Klarheit und Kompromißlosigkeit erreichen, die sich die Mehrheit erwünscht hätte. Aber was bedeuten diese Unvollkommenheiten gegenüber dem, was in diesen drei Jahren geleistet wurde! Mit dem Bekenntnis zur Religionsfreiheit wurde eines der größten Hindernisse für eine Begegnung mit der modernen Welt beseitigt, und im Schema 13 hat der Dialog bereits auf einer breiten Ebene begonnen. Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen hat die Voraussetzungen zur Versöhnung mit dem jüdischen Volk geschaffen und jeden Antisemitismus, der sich auf religiöse Gründe stützen wollte, unmöglich gemacht. Im Dekret über den Ökumenismus ist der Wille zur Einheit der Christen in einer Überzeugungskraft zum Ausdruck gekommen, wie man es noch vor wenigen Jahren für unmöglich gehalten hätte, und die ökumenischen Taten des Konzils, die mit dem gemeinsamen Gottesdienst in St. Paul wenige Tage vor Konzilsschluß ihren Höhepunkt erreichten, haben die Aussagen des Dekrets noch übertroffen. Schließlich wurden mit Dokumenten wie den Konstitutionen über die Kirche und die Liturgie oder den Dekreten über das Bischofsamt, die Mission und die Priesterausbildung die Grundlagen zu einem umfassenden Reformwerk gelegt, das jetzt, wo das Konzil beendet ist, erst in seinen allerersten Anfängen steht.

Noch wichtiger als die Konzilsdokumente selbst ist deswegen die Entschlossenheit, mit der man an ihre Verwirklichung geht. Das Zweite Vatikanum hat sein

Ziel erst erreicht, wenn es wahrhaft zum Beginn einer neuen Epoche in der Geschichte der Kirche wird. Die Entwicklung, die es in Bewegung gesetzt hat, darf nicht mehr abgebrochen werden, wenn sich die Kirche nicht selbst untreu werden will. Das Konzil hat Anstöße gegeben, die jetzt aufgenommen und weitergeführt werden wollen. Diese Unabgeschlossenheit ist geradezu das Wesenselement des Zweiten Vatikanums. Es weist über sich selbst hinaus, weil es nur in der Zukunft, nur in der Weiterführung der in ihm aufgebrochenen Impulse seinen Sinn findet. Es hat keine Verurteilungen ausgesprochen und auch keine neuen Dogmen formuliert, weil es nicht Türen versperren, sondern neue Wege öffnen wollte. Deswegen fällt die Entscheidung über Erfolg oder Mißerfolg des Konzils erst in der nachkonziliaren Zeit. Es darf nicht zu einer Episode werden, nach der man wieder zum Geist der Jahre vorher zurückkehrt.

Die strukturellen Reformen im Kirchenrecht und in den kirchlichen Institutionen sind dazu der erste Schritt. Für sich allein aber genügen sie nicht. So unerlässlich es ist, die vom Konzil verlangten neuen Organe zu schaffen und die bestehenden zu reformieren, so falsch wäre es, sich mit solchen praktischen Maßnahmen zu begnügen. Gewiß sind so wichtige Schritte wie die Errichtung der Bischofssynode, die Konstituierung der Bischofskonferenzen, die Reform der römischen Kurie oder die Einsetzung nachkonziliarer Sonderkommissionen eine notwendige Bedingung, wenn das Werk des Konzils überhaupt Bestand haben soll. Institutionen allein garantieren jedoch noch nicht, daß der Geist, aus dem sie entstanden sind, lebendig bleibt. Äußere Formen können weiterexistieren, wenn die ihnen entsprechende Gesinnung längst tot ist. Die besten kollegialen Organe können noch von der absolutistischen und autoritären Mentalität beherrscht werden, die sie eigentlich überwinden sollten. Deswegen geht es vor allem an, um eine Reform der tieferen Haltungen, um eine Änderung der Mentalität, um den Durchbruch eines neuen Geistes. Es kommt darauf an, daß die auf dem Konzil aufgebrochenen geistigen Bewegungen weiterwirken und sich in der ganzen Kirche durchsetzen. Das Konzil hat hier erst einen Anfang gesetzt, noch kein vollendetes Werk hinterlassen.

Obwohl sich das Zweite Vatikanum mit den verschiedenartigsten Themen befaßte und auf den ersten Blick auch ein wenig einheitliches Bild zu bieten scheint, so wird doch in den Diskussionen und Beschlüssen eine Entwicklung sichtbar, die man wohl als die Grunderfahrung des Konzils, als seinen eigentlichen Beitrag zum Selbstverständnis der Kirche in unserer Zeit bezeichnen kann. Diese Entwicklung führt von einem autoritativ-absolutistischen zu einem kollegialen, vom Blick auf die Brüderlichkeit geprägten Kirchenbild, und von einer einseitig abendländisch-lateinischen Sicht der Kirche zur Erfassung ihrer wahren Katholizität. Das Konzil ist sich in neuer Klarheit bewußt geworden, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Brüdern ist, in der die Träger des Amtes nicht zum Herrschen, sondern zum Dienen berufen sind, und wo die hierarchische Ordnung nichts anderes als Zeichen

und Garant der Brüderlichkeit aller zu sein hat. Die Kollegialität, von der im Verlauf der Konzilsjahre so oft die Rede war, ist nur der theologisch-rechtliche Ausdruck dessen, was die Brüderlichkeit für die Kirche bedeutet. Der Geist der Offenheit, der Freiheit und des Dialogs, die Bereitschaft, aufeinander zu hören und sich gegenseitig gelten zu lassen, der Wille, zu dem brüderlichen Miteinander zu kommen, das mit dem Begriffspaar Autorität und Gehorsam nicht mehr adäquat eingefangen werden kann, das sind nur einige der Haltungen, die von dieser Kirchen-erfahrung des Konzils gefordert werden.

Gleichzeitig wurde man sich in einer ganz neuen Weise der Weite und der Universalität der christlichen Offenbarung bewußt. Schon in den großen Auseinandersetzungen der ersten Sitzungsperiode wurde dem Konzil deutlich, daß sich der eine Glaube auch in anderen Formulierungen, in einem anderen „sprachlichen Kleid“, wie es Johannes XXIII. nannte, ausdrücken läßt, ohne seine Identität zu verlieren, ja, daß auch gleichzeitig innerhalb der einen Kirche solche verschiedenen geistigen Welten nebeneinander existieren können und daß in dieser Vielfalt der Glaubens- und Lebensformen erst der innere Reichtum der Offenbarung in Erscheinung tritt. Diese Erfahrung der Katholizität kann einmal die immer noch zu einseitige Vorstellungswelt, in der man den Glauben und die Kirche mit den bisherigen Ausdrucksformen identifiziert, überwinden und die Erkenntnis zur Geltung bringen, daß der Raum der möglichen Formen und Gestalten der christlichen Botschaft viel weiter ist, als man sich in der jeweiligen Gegenwart vorzustellen vermag.

Hier, in den Grunderfahrungen der Brüderlichkeit und der Katholizität liegt die eigentliche Bedeutung des Konzils. Hier hat es die Wege geöffnet, die in die Zukunft führen. Das ist auch der Maßstab, an dem seine Wirkungen einmal gemessen werden. In diese Richtung muß sich das Gesamtbewußtsein der Christen und der Kirche entwickeln, wenn die vom Zweiten Vatikanum gestellten Aufgaben erfüllt werden sollen.

ZEITBERICHT

Das Leben in Nord-Vietnam: Ein Blick in Zeitungen aus Hanoi – China: Erfahrungen chinesischer Ärzte

Das Leben in Nord-Vietnam – Ein Blick in Zeitungen aus Hanoi

Das Leben in Nord-Vietnam steht im Zeichen des Krieges. Für Hanoi gibt es nicht zwei vietnamesische Staaten, sondern nur einen, und dieser eine Staat ist von den USA überfallen worden. Man wird gegen diese, das ist die in der Presse allgemein ausgedrückte Überzeugung, ebenso siegreich sein wie in dem siebenjährigen Krieg gegen Frankreich. Angesichts der amerikanischen Stärke hat man den Schluß gezogen, daß die Armee noch härter geschult werden müsse, militärisch, vor