

Avery Dulles SJ

Die amerikanische Erfahrung von Kirche und das Zweite Vatikanische Konzil

Das umfassende Thema zwingt zu einer eher impressionistischen Darstellung. In ihr soll vor allem der Frage nachgegangen werden, in welchem Maß die typischen Charakterzüge des amerikanischen Katholizismus die amerikanische Teilnahme am Zweiten Vatikanum prägten, die Interpretation und Rezeption des Konzils bedingten und die seither in der katholischen Kirche Nordamerikas andauernden Spannungen verursachten. Hoffentlich wird dadurch klar, daß einerseits die amerikanische Erfahrung einen Beitrag zum gegenwärtigen Verständnis dessen, was Katholizismus heißt, leistet, und daß andererseits die katholische Tradition eine beständige Bereicherung der amerikanischen Kirchenerfahrung darstellt. Der „amerikanische Traum“ soll deshalb nicht unser entscheidender Maßstab bei der Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils sein.

Die amerikanische Kirche vor dem Konzil

Die Katholiken Amerikas sammelten seit dem 17. Jahrhundert unterschiedliche Erfahrungen von Kirche. Die meisten dieser Erfahrungen waren allerdings am Ende des Ersten Weltkriegs zu bloßen Erinnerungen verblaßt. Viele der früheren amerikanischen Neuansätze waren durch die Verurteilung des sogenannten „Amerikanismus“ (Leo XIII., 1899) und durch die Zurückweisung des „Modernismus“ (Pius X., 1907) vernichtet worden. Die große Anzahl katholischer Einwanderer aus Westeuropa in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und in den ersten Jahren des 20. Jahrhunderts, darunter auch eine große Zahl europäischer Priester und Ordensleute, brachte um 1920 eine neue Ära für den amerikanischen Katholizismus, die in keiner Kontinuität zur früheren Geschichte stand. In der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen schälten sich dann bestimmte Charakteristiken der katholischen Kirche Nordamerikas heraus. Der Katholizismus der dreißiger Jahre wäre deshalb folgendermaßen zu beschreiben¹:

Die Kirche war in der Hauptsache eine Kirche der Einwanderer aus verschiedenen Nationen. Sie zählte die alteingesessenen Familien nicht zu ihren Gläubigen, außer in wenigen Landstrichen wie Louisiana und im Süden Marylands. Ihr Kirchenvolk bestand aus Minderheiten, die die Erinnerung an ihr Herkunftsland, an ihre Heimat hochhielten. In vielen Fällen war dieses katholische Kirchenvolk

der Verfolgung oder Unterdrückung entronnen und schätzte daher das neue Land mit seiner Freiheit und mit seinen Möglichkeiten hoch. Diese Katholiken waren überzeugte Patrioten und waren stolz darauf, ihrem Vaterland in den verschiedenen Kriegen dienen zu können. Trotzdem hatten sie kein richtiges Zuhause gefunden, da sie immer noch unter Vorurteilen, sozialer Diskriminierung und wirtschaftlicher Ausbeutung zu leiden hatten. Defensiv zur Umwelt sammelten sie sich in gleichermaßen religiösen wie nationalen Gettos. Diese großen Stadtviertel-Gettos boten eine Voraussetzung, um zu Wohlstand, Einfluß und Erfolg in den unterschiedlichsten Geschäftszweigen zu gelangen. Weil den Pfarrern in diesen Stadtvierteln eine wichtige Rolle als Lehrer, Führer und Hirt ihrer Herde zukam, hatte der Klerus Einfluß und Ansehen. Schon allein diese Tatsache führte zu einer Fülle von geistlichen Berufen und Ordensberufen. In einigen Großstädten wie New York, Boston und Chicago spielten Katholiken in der Lokalpolitik eine dominierende Rolle.

Innerhalb der relativen Isolierung ihrer eigenen Gemeinschaften ging es den Katholiken ganz gut, zum großen Teil durch die Bemühungen der Kirche. Andrew Greeley schrieb dazu: „Der strenge, oft allzu einfach denkende, unbefragbar selbstbewußte Katholizismus der ersten Hälfte des Jahrhunderts war das Resultat der Anstrengung, armen und meist ungebildeten Einwanderern eine eingängige und zweckdienliche Antwort auf den Schock anzubieten, sich einem unfreundlichen und oft antikatholisch eingestellten Gastland anpassen zu müssen.“²

Die amerikanische Kirche dieser Zeit fiel nicht durch ihr intellektuelles und kulturelles Leben auf. Ihr kulturelles Gepräge war meist den katholischen Herkunftsländern Westeuropas entlehnt. Mit der Unterstützung Roms tendierten die amerikanischen Katholiken dazu, das Mittelalter als das goldene Zeitalter des Glaubens zu betrachten. Der Titel des populären Buchs von James J. Walsh „The Thirteenth: The Greatest of Centuries“ (1907) brachte die vorherrschende Stimmung auf einen einfachen Nenner. Französische Neothomisten wie Jacques Maritain und Etienne Gilson, die beide an staatlichen amerikanischen Universitäten Vorträge hielten, brachten das Mittelalter in der Philosophie zu neuem Ansehen.

Während der dreißiger und vierziger Jahre gab es einen anhaltenden Strom von Konvertiten aus den protestantischen Kirchen in die katholische Kirche. Diese waren vom Zusammenhalt, vom Selbstbewußtsein, vom Glaubenszeugnis und von ihrer tiefen Verwurzelung in der Vergangenheit angezogen worden. Intellektuelle, die spürten, daß die moderne Welt ihren Weg verloren und der Protestantismus die Botschaft des Christentums verwässert hatte, wandten sich der katholischen Kirche als dem festeren Glaubenszeugen zu. Die Stimmung solcher Konvertiten spiegelt sich in den Titeln ihrer Bücher, zum Beispiel John L. Stoddards „Rebuilding a Lost Faith“ und Ross Hoffmans „Restoration“.

Obwohl die meisten Katholiken politisch auf der Seite der Demokraten standen

und dem „big business“ gegenüber eher mißtrauisch waren, waren sie dennoch keineswegs radikal eingestellt. Sie waren sensibel gegenüber der Gefahr von Sozialismus und Kommunismus, aber ihre Herkunft aus Italien, Deutschland und Irland machte sie weniger wachsam dem Faschismus und Nazismus gegenüber. Genau diesen Punkt meint Halsey, wenn er schreibt: „Ein Ausbruch von Minderwertigkeitsgefühlen einer Minorität packte die Katholiken nach der Niederlage von Al Smith bei der Präsidentschaftswahl von 1928 und nach der mexikanischen Revolution und ließ die Katholiken einen steigenden Einfluß des Kommunismus befürchten. In den dreißiger Jahren waren manche Katholiken daher empfänglich für die irrationale Anziehungskraft von Antisemiten, Nazis und Faschisten.“³

Unter religiösem Aspekt setzte sich die Kirche für die Werte einer zentralisierten Autorität, Tradition und Disziplin ein. Katholiken stellten keinesfalls öffentlich oder höchstens in privatem Kreis die Entscheidungen von Päpsten, Bischöfen und ihren Pfarrern in Frage. Für sie stand der Priester an Christi Stelle. Es gab eine scharfe Trennungslinie zwischen Klerus und Laien. Die Liturgie reflektierte diese Rollenunterschiede. Der Priester hatte seinen Platz jenseits der Kommunionbank; nur seine gesalbten Hände durften die heiligen Gefäße berühren, in denen er das Opfer für das Volk darbrachte. Es herrschte Majestät und Glanz in dieser Liturgie, die seit dem 16. Jahrhundert fast unverändert geblieben war und die die Geistigkeit und die Kunst des mittelalterlichen Westens in sich bewahrte. Die Katholiken der amerikanischen Nation zeigten keine Neigung, die typisch amerikanischen Themen der Demokratisierung, des Pluralismus, des Experimentierens und des Fortschritts in ihr religiöses Leben hineinzunehmen. Für katholische Ohren hätte jede Anregung in dieser Richtung blasphemisch geklungen.

Doch ist das nicht alles. Ein kleiner Teil der amerikanischen Katholiken kam durchaus mit der im Land herrschenden Kultur zurecht, bewegte sich gewandt unter der kulturellen Elite und spürte, daß sich die Kirche positiver auf die politische und intellektuelle Tradition Amerikas einlassen sollte. George N. Shuster und andere Mitarbeiter der Zeitschrift „Commonweal“ sind Beispiele für diese Strömung. In den vierziger und fünfziger Jahren wurde John Courtney Murray SJ zum Hauptvertreter der Auffassung, daß es eine natürliche Affinität zwischen der katholischen und der amerikanischen Tradition gebe. Mit einiger Übertreibung schrieb er in seinem einflußreichen Buch „We Hold These Truths“: „Die Katholiken haben am amerikanischen Konsens immer voll und frei, ohne Reserve und ohne Scheu teilgenommen; denn der Inhalt dieses Konsenses, nämlich die ethischen und politischen Prinzipien, die der Tradition des Naturgesetzes entnommen sind, finden im Verständnis und im Gewissen der Katholiken volle Billigung.“⁴

Auf dieser Linie stritt Murray für die Ansicht, daß Katholiken dem amerikanischen Konsens sogar näherstünden als andere Amerikaner, da gerade sie sich

immer noch zu den Prinzipien bekennen würden, die die Gründer der Republik inspiriert hatten, während andere Amerikaner sich längst von dieser naturrechtlichen Tradition abgewandt hätten. Sogar das amerikanische Prinzip der Trennung von Kirche und Staat war laut Murray unter katholischem Gesichtspunkt akzeptabel; denn es gewährte den Katholiken die Freiheit, ihre religiöse Sendung auszuüben, ohne den Alpdruck eines vom Gesetz privilegierten Status auf sich nehmen zu müssen, der sich in vielen Ländern als ein Hindernis erwiesen hatte⁵. Murray wollte anscheinend sagen, die katholische Kirche könne viel tun, um echte amerikanische Werte zu unterstützen, und authentische amerikanische Werte könnten auch einen wertvollen Beitrag für die Weltkirche leisten.

In den fünfziger Jahren wurde diese Auffassung beinahe als häretisch abgelehnt, speziell von einigen Wächtern der Orthodoxie an der Catholic University of America in Washington. Rom selbst sah Murrays Schrift nur ungern und beschränkte für einige Zeit seine Publikationsfreiheit in diesen speziellen Themen. Aber Murray hatte eine große und enthusiastische Gefolgschaft unter jungen katholischen Intellektuellen, Klerikern wie Laien. Dazu war es hauptsächlich deswegen gekommen, weil der eben beschriebene Getskatholizismus auseinanderbrach. Bereits während des Zweiten Weltkriegs nämlich wurden die jungen katholischen Männer aus ihren ethnischen Gettos herausgerissen und in den sprichwörtlichen „Schmelztiegel“ hineingeworfen, den sie jedoch gut überstanden. Nach dem Krieg waren dank staatlicher Ausbildungsprogramme erstmals Colleges und Universitäten einer großen Anzahl von Katholiken zugänglich. Die hohe Mobilität in der amerikanischen Geschäftswelt und Industrie der Nachkriegszeit wirkte sich auf die Katholiken ebenso wie auf andere Amerikaner aus.

Unausweichlich nahte auch bald die Zeit, in der es möglich wurde, Katholiken in die höchsten Regierungsämter und in gesellschaftliche Spitzenpositionen zu wählen. In einer dramatischen Umkehrung der Niederlage von Al Smith (1928) wurde 1960 John F. Kennedy zum Präsidenten gewählt. Seine Wahl wurde zu einem Symbol der nunmehr erreichten völligen Gleichheit der Katholiken mit den Protestanten im amerikanischen Establishment. In dem der Kennedy-Wahl vorausgehenden Sommer sprach Gustave Weigel SJ aus, was viele fühlten: „Die Welt ist neu geworden. Die Situation von 1960 ist revolutionär. Sie ist von der des Jahres 1900 völlig verschieden. Infolgedessen muß die Beziehung zwischen dem Handeln der Laien und der Hierarchie im Licht dieser neuen Welt gesehen werden. Wir leben in einem revolutionären Augenblick.“⁶

In der Tat war es für die Katholiken völlig neu, in Fragen der Erziehung, der Leitung, der Protektion nicht mehr von ihren Pfarrern abzuhängen. Da sie jetzt voll akzeptiert waren, konnten sie ihre ideologischen Schranken abbauen. Diese neue Situation führte zwangsläufig zu neuen Problemen.

Da jetzt alle Wege offenstanden, waren Katholiken weniger motiviert, spezifisch katholische Institutionen wie Schulen, Krankenhäuser und Caritas zu unterstüt-

zen. Diese Einrichtungen, die innerhalb der Gemeinschaft der Katholiken nun nicht mehr dringend benötigt wurden, sahen ihre weitere Existenzberechtigung in Frage gestellt. Ein umfassender Prozeß des „Hinterfragens“ setzte in der Kirche ein, und die autoritären Antworten des Klerus wurden nicht mehr automatisch akzeptiert.

Unter diesen veränderten Umständen hatte die bisherige defensive, rückschrittliche Mentalität keine Chance mehr. Darüber hinaus sahen sich die Katholiken herausgefordert, einen positiven Beitrag zum Leben Amerikas zu leisten. Darauf waren sie aber als gesellschaftliche Gruppe schlecht vorbereitet. Ein mittelalterlicher Thomismus stellte für die Vielzahl von Gegenwartsproblemen keine verwertbaren Lösungen bereit. Erstmals erwachte daher unter den Katholiken ein positives Interesse am modernen Denken, und die amerikanische Tradition wurde nicht mehr nur auf ihre zu widerlegenden Irrtümer hin untersucht, sondern auf das hin, was aus ihr positiv gelernt werden konnte. Einige der jungen Katholiken waren jetzt von ihrer konservativen Kirche enttäuscht und schämten sich ihretwegen.

Das schwindende Vertrauen in die katholische Tradition und der Verfall der Autorität des Klerus und der Ordensleute ließen unausweichlich einen baldigen Mangel an Priester- und Ordensberufen befürchten. Begabte junge Männer und Frauen sahen in anderen Berufszweigen größere Entfaltungsmöglichkeiten. Der Rückgang religiöser Berufungen trat jedoch nicht unmittelbar ein, sondern wurde zunächst durch eine religiöse Welle in den fünfziger Jahren ausgeglichen.

In den sechziger Jahren trat schließlich eine Generation in das Erwachsenenalter ein, die keine Erinnerungen an den Getskatholizismus ihrer Eltern mehr hatte. Diese Generation war wenigstens zeitweise in staatlichen Institutionen erzogen worden, freimütig in ihren Ansichten, finanziell wohlgestellt. Sie war darauf bedacht, die letzten Schranken niederzureißen, die sie noch von den Privilegien der Kinder alteingesessener Familien trennten, die an einer der Eliteschulen des Ostens studiert hatten. Diese Katholiken verstanden sich selbstbewußt als eine neue Generation. Ihre Sicht der Dinge kam exemplarisch in einem Buch von Michael Novak „A New Generation: American and Catholic“ (1964) zum Ausdruck, ebenso bei Daniel Callahan, der 1965 eine Sammlung autobiographischer Essays von Zeitgenossen unter dem Titel „The Generation of the Third Eye“ herausgab. Callahan entnahm seinen Titel einem Aufsatz von John Courtney Murray, bei dem er in Yale studiert hatte und der diese jungen Katholiken als entwurzelt, verunsichert und nach innen orientiert einstufte. Callahans Buch jedoch zeigte, daß diese Generation das Experiment Amerika mit Stolz und Zuversicht begrüßte, daß sie pragmatisch und experimentell ausgerichtet war und den Leitungsstrukturen der Kirche und den autoritären Formen des Pfarrlebens rebellisch gegenüberstand. Spirituell und intellektuell suchte sie nach anderer Nahrung. Die Bücher von Novak und Callahan erschienen während des Zweiten Vatikanischen Konzils, ihre Grundideen aber waren nicht vom Konzil abhängig. Sie beweisen, falls es eines

Beweises bedarf, daß die amerikanische katholische Kirche am Rand einer Krise stand, bevor noch das Zweite Vatikanum begonnen hatte.

Das Konzil

Auch in anderen Ländern lassen sich Parallelen zum geschilderten vorkonziliarischen Umbruch in den Vereinigten Staaten finden. Seit den Tagen Gregors XVI. (1831–1846) und Pius' IX. (1846–1878), die unnachgiebig gegen den Liberalismus ihrer Zeit vorgegangen waren, hatte sich der römische Katholizismus ein mittelalterliches und rückschrittliches Image zugelegt. In Frankreich und Deutschland, Belgien und Holland und zum Teil auch in anderen Ländern spürte eine wachsende Zahl von Gebildeten, daß die Kirche einen zu hohen Preis für eine ungebrochene geschichtliche Tradition zahlte. Da sie sich gegen die moderne Kultur entschieden hatte, lief sie Gefahr, intellektuell, kulturell und institutionell zu veralten. Als nun Papst Johannes XXIII. (1958–1963) zu einer offeneren Einstellung der modernen Welt gegenüber aufrief, wurden die Anwälte einer Modernisierung, die unter Pius XII. (1939–1958) eher im Schatten gestanden hatten, zu Wegweisern. Auf dem Konzil stellten sich dann die Bischöfe Nordeuropas mit ihren fortschrittlichen Theologen in eine Reihe gegen die römische Position, die sie als repressiv und rückschrittlich erfahren hatten.

Das Konzil wurde zu einem Ort heftiger Auseinandersetzungen zwischen den Kräften von links und rechts, zwischen Konservativen und Progressiven. Als Gegenreaktion zum autoritären Zentralismus Pius' XII. drängten viele Bischöfe nach mehr Freiheit und Autonomie. Aus vielerlei Gründen tendierten die Episkopate der Dritten Welt auf die Seite der liberalen Europäer. Nach anfänglichem Zögern bewegte sich auch der amerikanische Episkopat auf die progressive Mehrheit zu, wenigstens wenn man die auf dem Konzil gehaltenen Reden und die Stimmabgaben als verlässlichen Ausdruck des dahinterstehenden Denkens werten kann.

So kam es zu einem überraschenden Ergebnis. Gerade die Theologen, die zuvor als gefährliche Liberale verdächtigt wurden, gelangten zu Ansehen und Einfluß. Für die Vereinigten Staaten hieß dies, daß die Anwälte der Amerikanisierung wie John Courtney Murray und Gustave Weigel jetzt die Verbündeten des Episkopats gegen „romtreu“ eingestellte Theologen wie J. C. Fenton und Francis J. Connell waren. Dem Konzil ist es zu verdanken, daß die spezifisch amerikanischen Anliegen zu einem gewissen Grad in die offizielle kirchliche Lehre Eingang fanden. Michael Novak ging 1965 gar so weit, zu schreiben: „Das Konzil machte den Untergrund offiziell.“⁷

Diese Entwicklung in Details weiterzuverfolgen ist nicht möglich. Einige zusammenfassende Eindrücke müssen hier genügen. Einen besonderen Fall stellt

in diesem Zusammenhang die „Erklärung über die Religionsfreiheit“ dar. Sie war mehr als jedes andere Dokument der spezifisch amerikanische Beitrag zum Konzil. In dieser Erklärung wurde in aller Form die frühere Lehre aufgegeben, derzufolge der Staat grundsätzlich daran gebunden ist, für den katholischen Glauben einzutreten. Erstmals wurde das Konzept eines religiös neutralen Staats zugelassen. Damit war in der Tat das amerikanische Verfassungsprinzip der Trennung von Kirche und Staat akzeptiert. Die Erklärung sicherte außerdem zu, daß ein Volk Angelegenheiten der Religion frei erforschen können muß, daß niemandes Gewissen in Glaubensdingen zu etwas gezwungen werden darf und daß überhaupt in der menschlichen Gesellschaft dem einzelnen „ein möglichst weiter Freiheitsraum zuerkannt werden muß, der nur eingeschränkt werden darf, wenn und soweit es notwendig ist“⁸.

Ein zweites Thema von speziellem Interesse für uns war das Thema der Demokratisierung der Kirche. Vorher wurde die Kirche als eine Gesellschaft angesehen, in der Amtsträger und Kirchenvolk, Lehrer und Hörer scharf getrennt sind. Das Zweite Vatikanum brachte eine breitere Verteilung der Macht, indem es den Bischöfen am höchsten Leitungsamt der Kirche Anteil gab und ihnen eine andere Rolle zuwies als die, bloße Beauftragte des Papstes zu sein. Auch den Status der Laien suchte das Konzil durch die Errichtung von Pastoralräten unter Beteiligung der Laien aufzuwerten. In der Liturgiereform war das Schlüsselprinzip die aktive Teilnahme der Laien. Selbst die Eucharistiefeier konnte nun nicht länger als alleinige Handlung des Priesters betrachtet werden. David J. O'Brien kommentierte diese Entwicklung mit den Worten: „Die Betonung der gemeinsamen Berufung aller Christen verlieh den Laien größere Würde, bekräftigte ihre Verantwortung für Entscheidungen und ließ die Rolle des Priesters eher unbestimmt.“⁹

Die Verbesserung der Beziehungen zwischen Katholiken und anderen Christen war ein weiteres großes Anliegen in den Vereinigten Staaten. Auch dazu bot das Konzil Hilfen an. Im Ökumenismusdekret wurde die Möglichkeit eingeräumt, daß es Menschen gibt, die Christen sind, ohne der katholischen Kirche anzugehören, mehr noch, es wurde bekräftigt, daß nichtkatholische Gemeinschaften als Gemeinschaften kirchlichen Status besitzen und daß ihnen für ihre Angehörigen wirkliche Bedeutung im Blick auf das ewige Heil zukommt.

An Beziehungen zu anderen Weltreligionen zeigten sich die amerikanischen Katholiken nicht sonderlich interessiert. Wichtig war jedoch in manchen Gegenden der Vereinigten Staaten die Verbesserung der Beziehungen zum Judentum. Hier folgte das Konzil aufs Ganze gesehen den Orientierungen der „Liberalen“. Nachdrücklich wurde gesagt, daß dem jüdischen Volk keine Kollektivschuld am Tod Jesu zukomme.

Ein großes Gravamen war für die „Liberalen“ – so wie sie es sahen – die monolithische Zentralisierung der Kirche vom Ersten Vatikanum bis zum Pontifi-

kat Pius' XII. Auch an diesem Punkt schien das Konzil Abhilfe zu schaffen. In der Kirchenkonstitution (Nr. 13) und im Ökumenismusdekret wurde betont, es sei wertvoll, die unterschiedlichen Gebräuche und Riten verschiedener Länder zu erhalten, da sie der Besonderheit der jeweiligen natürlichen Anlagen und Lebensbedingungen entsprächen¹⁰. Die Pastoralkonstitution sagte aus, daß jede Nation die Fähigkeit entwickeln solle, die Botschaft Christi auf eine ihr angemessene Weise zu entfalten, und daß ein lebendiger Austausch zwischen der Kirche und den verschiedenartigen Kulturen der Völker gepflegt werden soll¹¹. In Übereinstimmung mit diesen Prinzipien machte Michael Novak diesen Vorschlag: „Der amerikanische Katholizismus wird und muß anders werden als jeder bisher in der Geschichte bekannte, gerade weil er ein *amerikanischer* Katholizismus ist.“¹²

Was die Beziehung von Kirche und Welt angeht, schien das Konzil der Säkularisierung, wie sie von den amerikanischen Katholiken im Jahrzehnt zuvor erlebt worden war, offizielle Rückendeckung zu geben. Viele Texte des Zweiten Vatikanums beschreiben die Kirche nicht als Ziel in sich, sondern als Dienerin bei der Umgestaltung der menschlichen Gesellschaft nach dem Muster des Reiches Gottes. Die Mission wird nicht mehr als Unternehmen zur Rekrutierung neuer Mitglieder angesehen, sondern als der kirchliche Anteil am Engagement für das Reich Gottes, das die Neustrukturierung der Gesellschaft einschließt.

Ein anderes großes Problem für die „liberalen“ Katholiken in den Vereinigten Staaten war, die Sorge der Kirche um Kontinuität und Tradition mit dem typisch amerikanischen Verlangen nach Wandel und Fortschritt in Einklang zu bringen. In den ersten Anspielungen auf das kommende Konzil sprach Johannes XXIII. häufig vom „Aggiornamento“, das heißt von der „Anpassung christlicher Disziplin an die Erfordernisse des modernen Lebens“¹³. In seiner Eröffnungsrede zum Zweiten Vatikanum hob Papst Johannes hervor, wie wichtig es sei, die Botschaft des Evangeliums mit modernen Methoden der Forschung und durch die „literarische Form des modernen Denkens“ zu verstehen zu versuchen. Gemäß dieser Leitlinie lud die Pastoralkonstitution die Theologen ein, beständig nach geeigneteren Wegen der Vermittlung des Glaubens an die Zeitgenossen zu suchen. Auch die Verantwortung aller Glieder des Gottesvolkes wurde in Erinnerung gerufen, die Zeichen der Zeit wahrzunehmen und die vielen Stimmen unseres Jahrhunderts im Lichte des Evangeliums zu prüfen¹⁴. Solche Aussagen schienen ein dynamisches und progressives Verständnis der Lehre der Kirche naheulegen, angepaßt dem amerikanischen Geist, seiner Unternehmungslust und seiner Freude am Wechsel.

Die nachkonziliare Zeit

Das Zweite Vatikanische Konzil wurde in den Vereinigten Staaten und anderswo als großer Sieg der „Liberalen“ betrachtet, als Sieg in einem Kampf, der Jahre zuvor

schon verloren schien. So waren auch die vier Jahre, in denen das Konzil tagte (1962–1965), von einer wachsenden Euphorie begleitet. Einige amerikanische „Liberale“ redeten so, als sei die Parusie angebrochen. Doch das Konzil war kaum beendet, als sich schon Schwierigkeiten zeigten. Bei ihrer Rückkehr aus Rom machten viele Bischöfe den Eindruck, als sei ihnen nicht bewußt geworden, was sie getan hatten, und sie schienen nur mit Zögern bereit, das zu vollziehen, was als konziliare Reform ausgegeben worden war. Auch in Rom schien man geneigt, den klaren Konsequenzen der Konzilsdekrete aus dem Weg zu gehen. Die römischen Kongregationen machten ihren ehemaligen Einfluß wieder geltend und interpretierten die Konzilsdokumente mit Ermunterung des Papstes auf eine sehr restriktive Weise. Die Enzyklika Pauls VI. „*Humanae Vitae*“ (1968), die eine künstliche Empfängnisregelung verbot, war symptomatisch für ein umfassenderes Phänomen.

Für diese offizielle Zurückhaltung kann eine Reihe von Gründen angegeben werden. Zum einen gab es eine große Anzahl katholischer Erwachsener, wenigstens in den USA, die durchaus mit der Kirche zufrieden waren, wie sie sie vor dem Konzil erlebt hatten. Die Reformen drohten ihnen das wegzunehmen, was seit Kindertagen ihr religiöses Leben und ihre Frömmigkeit ausgemacht hatte. Besonders die Liturgiereform war für viele schmerzlich. Viele amerikanische Katholiken waren durch stille Hl. Messen in der Frühe des Werktags und durch feierliche gregorianische Hochämter an Sonn- und Feiertagen tief berührt. Sie liebten Sakramentsandachten, die Beichte, verehrten die Heiligen und beteten populäre Novenen. Als alle diese Schätze im Tausch gegen folkloristische Gitarrenmessen aufgegeben wurden, fühlten sie sich betrogen, verwirrt und enttäuscht. Der Ökumenismus und die Modernisierung durften doch nicht ihre geliebte katholische Tradition zerstören. Verständlicherweise war die Kirchenleitung daher wenig geneigt, ihre größte Anhängerschaft mehr als nötig durcheinanderzubringen.

Weiterhin waren auch die Konzilsdokumente selbst kein eindeutiger Sieg für die „liberale“ Position. Den Konservativen war es gelungen, in jedem Dekret des Konzils ihre speziellen Anliegen unterzubringen. Die Erklärung über die Religionsfreiheit zum Beispiel läßt ganz bewußt die „überlieferte katholische Lehre von der moralischen Pflicht des Menschen und der Gesellschaften gegenüber der wahren Religion und der einzigen Kirche Christi unangetastet“¹⁵. Die Kirchenkonstitution, die die Laien zu vermehrter Aktivität aufrief, ließ alle wirkliche Macht in den Händen des Klerus. Die Vorrechte des Papsttums, wie sie vom Ersten Vatikanum – einschließlich der Unfehlbarkeit – definiert worden waren, wurden bestätigt. Den Bischöfen kamen praktisch unbegrenzte Befugnisse all denen gegenüber zu, die nicht Bischöfe sind.

Das Ökumenismusdekret, das nichtrömischen Kirchen gegenüber höfliche Wertschätzung ausdrückt, machte keine dogmatischen Zugeständnisse. Es wird darauf bestanden, daß allein die katholische Kirche alle institutionellen Züge trägt,

wie sie von Christus als wesentlich gewollt sind, und daß die katholische Kirche daher die allein gültige Verwirklichung der einen Kirche Christi darstellt. Die Erklärung über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen nahm mit großem Bedacht davon Abstand, andere Religionen als Offenbarungsreligionen anzuerkennen. Auch sprach es die Juden, die zur Zeit Jesu lebten, nicht eindeutig vom Vorwurf des Gottesmordes frei.

Die Offenbarungskonstitution betonte, daß die öffentliche Offenbarung in der apostolischen Zeit vollendet wurde und daß das Lehramt der römisch-katholischen Kirche diese Offenbarung allein authentisch auszulegen imstande sei. Alle Äußerungen des Konzils über die Zeichen der Zeit und den Glaubenssinn der Gläubigen (*sensus fidelium*) sind von dieser Lehre her zu interpretieren.

Angesichts dieser Tatsachen räumten die „liberalen“ Interpreten des Konzils ein, daß in den Dekreten des Zweiten Vatikanischen Konzils deutliche hierarchische und konservative Tendenzen zum Ausdruck kommen. George Lindbeck zum Beispiel verweist in seiner Einleitung zu „*The Future of Roman Catholic Theology*“¹⁶ ausdrücklich darauf. Da er solche Kompromisse und wohlüberlegte Zweideutigkeiten in den Konzilsdokumenten wahrnahm, schlug er als angemessene Auslegungsmethode vor, die neu hinzugewonnenen theologischen Akzentuierungen als den bedeutenderen Teil zu erachten und alles Alte im Blick auf das Neue zu verstehen, und nicht umgekehrt. Auf diesem Weg hielt er es für möglich, viele traditionelle Lehraussagen des Zweiten Vatikanums als nebensächliche Zugeständnisse an die konservative Minderheit auf den zweiten Rang zu versetzen und sie damit nicht als zentrale und betonte Hauptpunkte zu werten. Mit derselben Plausibilität ist jedoch anderen Interpreten die Argumentation zuzugestehen, daß das Konzil dort, wo es die beständige Lehre der Kirche erneut bekräftigt, ebenso maßgebend spricht wie dort, wo es eine Bresche für neue, unserer Zeit angemessene Wege schlägt. Davon abgesehen waren ja die Innovationen des Zweiten Vatikanums zum größten Teil Wiederentdeckungen eines früheren Erbes.

Als die „liberale“ Interpretation des Konzils zunehmend unter Beschuß geriet, begann eine Reihe Progressiver darauf zu bestehen, die Kirche solle sich über die zögernde und zwiespältige Lehre des Konzils hinausbewegen. Inspiriert vom „*american dream*“ entwickelten einige radikale Katholiken eigene programmatische Vorstellungen, deren Tenor sich etwa wie folgt zusammenfassen läßt.

Im Namen der Religionsfreiheit seien alle Katholiken darin frei, Dogmen zu akzeptieren oder zurückzuweisen, je nachdem, ob sie diese als sinnvoll und glaubwürdig erachten, ohne blinde Unterwerfung unter äußere Autoritäten. Im Namen der demokratischen Gleichheit werden die verbliebenen hierarchischen Elemente in der Kirche als inakzeptabel verurteilt. Anstelle einer leitenden Klasse, die sich durch Zuwahl perpetuiert, solle die Kirche frei gewählte Bevollmächtigte haben, die dem ganzen Kirchenvolk gegenüber Rechenschaft abzulegen hätten.

In der Ökumene, so wurde geltend gemacht, sei das Konzil auf halbem Weg

stehengeblieben. Ein wahrhaft großzügiger und offener Geist nämlich fordere, die Ämter und Sakramente jeder christlichen Denomination voll anzuerkennen, fordere Sakramentengemeinschaft und das Aufgeben jedes besonderen Anspruchs von seiten der katholischen Kirche. Ähnlich sollen nichtchristliche Religionen als ebenbürtig Anerkennung finden, so daß sich niemand mehr genötigt sähe, von einer Religion zu einer andern überzuwechseln.

Der Pluralismus in der Kirche mache es, in der Sicht radikaler Interpreten, nötig, das Konzept der päpstlichen Leitungsmacht drastisch zu ändern. Der Papst solle zu einer Art kirchlichem Generalsekretär werden, ohne Jurisdiktionsprimat und Amtsinfallibilität.

Hatte das Zweite Vatikanum gut daran getan, das Thema der dienenden Kirche anzuschneiden, so müsse daraus die Konsequenz gezogen werden, daß eine solche Kirche alle Überlegenheitsansprüche an die Welt, der sie zu Diensten sein wolle, aufgebe. Bescheiden solle sie an der Seite weltlicher humanitärer Instanzen ihren Platz im Kampf um eine bessere Welt einnehmen.

Schließlich wurde dem Konzil auch vorgeworfen, auf dem Weg zur Veränderung auf halber Strecke stehengeblieben zu sein. Authentischer Wandel erfordere es nämlich, daß die Christen auf das hören, was Gott heute sagt, und daß nicht dauernd bloß zu wiederholen sei, was Gott in entfernter Vergangenheit gesprochen habe. Von irreformabler Lehre und unveränderlichen Dogmen in einer Welt des rapiden Wandels zu sprechen, war für Progressive anachronistisch.

Dieses radikale Programm ist vielleicht so nie ausdrücklich formuliert worden. Es hat eher der Tendenz nach und weniger als Programm existiert. In der Atmosphäre der Vereinigten Staaten ist ein solches Programm jedoch fast unausweichlich in der Luft. Das amerikanische Experiment basiert ja auf den impliziten Dogmen der Selbstbestimmung, der Freiheit von Diskriminierung, der permanenten Selbstkorrektur, der Chancengleichheit für alle, der Wahlfreiheit und der öffentlichen Verantwortung aller Amtsträger. Auf die Kirche angewandt, zogen diese Dogmen der Demokratie unweigerlich ein solches Programm nach sich.

Der gegenwärtige Stand der Theologie in den USA

Obgleich es natürlich keine organisierten Parteien in der Kirche gibt, etikettiert man die Theologen gewöhnlich als dem rechten oder dem linken Flügel zugehörig. Jeder Flügel hat seine eigenen Zeitschriften, Wochenblätter, Zusammenschlüsse und anerkannten Führer. Michael Novak, vorher ein Progressiver, wenn nicht sogar ein Radikaler, ist in den letzten Jahrzehnten ein prominenter Sprecher der politischen und religiösen Rechten geworden.

Diese Polarisierung zeigt sich auf unterschiedliche Weise in den verschiedenen theologischen Fächern. In der *Moraltheologie* ist die Enzyklika zur Geburtenkon-

trolle „*Humanae Vitae*“ sozusagen zum Prüfstein geworden. Die Professoren, die eine Stellung pro oder contra zu dieser Enzyklika einnehmen, sind fast gezwungenermaßen in zwei Lager gespalten. Bisher haben sich die bekanntesten Moralthologen meist von der Lehre Papst Pauls VI. entfernt, aber es gibt eine bedeutende Minderheit anerkannter Autoren, die die Enzyklika verteidigen. Unter Berufung auf die päpstliche Autorität drängen manche Rom und die Bischöfe, ihre Gegner aus den Universitäten und den kirchlichen Organisationen zu entlassen.

In der *Ekklesiologie* gibt es fortdauernd Diskussionen über die Autorität des „ordentlichen Lehramts“ des Papstes und der Bischöfe. Die Konservativen betonen gewöhnlich die Verbindlichkeit der kirchlichen Lehre über die Geburtenkontrolle, und einige von ihnen bezeichnen diese Lehre sogar als unfehlbar. Die „liberalen“ Theologen dagegen betonen die Freiheit der Katholiken, ihr eigenes Gewissen im Licht der amtlichen Lehre zu bilden.

In der *systematischen Theologie* verteidigen die Konservativen eine streng dogmatische Methode und bauen auf die Entscheidungen des Lehramts als der Hauptquelle der theologischen Wahrheit. Theologen, die eine mittlere Position einnehmen, stützen sich eher auf die Bibel und die alte christliche Tradition, die sie häufig nach der Hermeneutik Hans-Georg Gadamers und Paul Ricoeurs auslegen. Viele dieser Theologen nehmen die transzendente Methode Karl Rahners oder Bernhard Lonergans an. Die radikalen Theologen folgen eher der kritischen Theologie von Edward Schillebeeckx und Johann Baptist Metz.

In den Vereinigten Staaten gibt es bisher keine starke Bewegung der *Befreiungstheologie*, aber einige prominente Theologen suchen die Prinzipien der lateinamerikanischen Befreiungstheologie auf die nordamerikanische Situation anzuwenden, besonders unter den Schwarzen (die meist Protestanten sind) und unter den Anhängern der feministischen Theologie. In dieser Theologie wird die Gleichstellung der Frau in der Kirche und besonders die Priesterweihe für Frauen zum Streitpunkt. Es gibt natürlich eine gewisse Spannung zwischen „Liberalen“, die stufenweise durch Überzeugung zur Einigung gelangen wollen, und Radikalen, die durch Konfrontation ihre Ziele erzwingen möchten.

Auch in der *ökumenischen Theologie* zeigt die Spaltung der Theologen in Konservative, „Liberale“ und Radikale eine spürbare Wirkung. Die Theologen, die in den interkonfessionellen Dialogen engagiert sind, kommen hauptsächlich aus der Gruppe der „Liberalen“ oder einer Zentrumsposition. Die Konservativen fürchten, daß das Gespräch zum unehrlichen Kompromiß führen wird. Die Radikalen dagegen glauben, daß die alten Streitfragen der Kontroverstheologie eine Flucht seien vor den dringenden sozialen Problemen unserer Zeit. Trotz des Argwohns der Konservativen und der Gleichgültigkeit der Radikalen wurde der Dialog mit Orthodoxen, Anglikanern, Reformierten und Lutheranern seit dem Zweiten Vatikanum energisch fortgesetzt.

In der *Exegese* findet man ebenfalls eine Spaltung zwischen Parteien, die die

Tendenzen in der Kirchenpolitik widerspiegeln. Die hervorragendsten katholischen Exegeten sind „Liberale“ oder Leute der Mitte, die die historisch-kritische Methode praktizieren, wie sie von Pius XII. und dem Zweiten Vatikanum befürwortet wurde. Einige von ihnen, wie Raymond E. Brown, werden von der kämpferischen Rechten angegriffen, weil sie mit dieser Methode nicht alle Dogmen der Kirche aus der Schrift belegen können. Die Konservativen dagegen wollen zu einer vorkonziliaren Art dogmatischer Exegese zurückkehren. Die Radikalen versuchen statt dessen, die Bibel im Licht der heutigen sozialen Praxis auszulegen.

Wenngleich Differenzen zwischen verschiedenen theologischen Schulen oft zu scharf und bitter ausgetragen werden, so können Unterschiede als solche doch anregend und fruchtbar sein. Es scheint mir aber, daß die Katholiken zu viel Kraft auf innerkirchliche Auseinandersetzungen verwenden und daß darüber die Verkündigung des Evangeliums und die Verteidigung der christlichen Werte in unserer säkularisierten Gesellschaft zu kurz kommt. Hoffentlich erweisen sich die Katholiken in den kommenden Jahren mehr als Brüder und Schwestern und schenken sie der Frage mehr Aufmerksamkeit, was die katholische Tradition zur modernen Welt und zur amerikanischen Kultur beitragen kann.

Meines Erachtens hätte die katholische Tradition ein bedeutsames Korrektiv für gewisse Schwächen des amerikanischen Erbes anzubieten. Anstelle von religiösem Privatismus und Individualismus bietet diese Tradition eine menschliche Solidarität an, nicht nur in der Ortskirche, sondern auch in der Weltkirche, nicht nur für die Gegenwart, sondern auch mit der Vergangenheit und in die Zukunft hinein für alle kommenden Generationen. An die Stelle des zählenden und rechnenden Rationalismus und Positivismus kann hier die qualitativ andere Welt des Symbols, des Sakraments und des Geheimnisses Gottes treten. An die Stelle der abgöttischen Verehrung von Selbstverwirklichung und Erfolg tritt in der Idee des Katholischen der Respekt vor der Schule des Leidens und der Überzeugung von der erlösenden Kraft des Kreuzes.

ANMERKUNGEN

¹ W. M. Halsey, *The Survival of American Innocence: Catholicism in an Era of Disillusionment (1920–1940)* (Notre Dame 1980); J. Hennessey, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States* (New York 1981).

² A. M. Greeley, *American Catholics: Going Their Own Way*, in: *New York Times Magazine*, 10. 10. 1982, 68.

³ W. M. Halsey, a. a. O. 98.

⁴ J. C. Murray, *We Hold These Truths* (New York 1960) 41. ⁵ Ebd. 76. ⁶ J. Hennessey, a. a. O. 307.

⁷ M. Novak, *American Catholicism After the Council*, in: *A Time to Build* (New York 1967) 124.

⁸ Zweites Vatikanum, *Dignitatis humanae*, 7.

⁹ D. J. O'Brien, *The Renewal of American Catholicism* (New York 1972) 152.

¹⁰ *Unitatis redintegratio*, 14; 16. ¹¹ *Gaudium et spes*, 44; vgl. 58. ¹² M. Novak, a. a. O. 132.

¹³ Johannes XXIII., *Ad Petri Cathedram* (1959). ¹⁴ *Gaudium et spes*, 62; 4; 11.

¹⁵ *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁶ G. A. Lindbeck, *The Future of Roman Catholicism* (Philadelphia 1970) 4f., 8.