

PThI

Pastoraltheologische
Informationen

40 Jahre Gemeinsame Synode
der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
(1971–1975)

Teil 1

ISSN: 0555-9308

31. Jahrgang, 2011-1

Peter Kohlgraf

Kontinuität oder Bruch?

Pastoraltheologische Aspekte als notwendige Hilfen
für eine Bewertung des II. Vatikanums

In mancherlei Hinsicht scheint für die Praktische Theologie der Kairos gekommen zu sein, den eigenen Stellenwert und die eigene Hermeneutik im Zuge der theologischen Entwicklungen nach dem II. Vatikanum zu klären. Allerdings stellt dieses Thema nicht nur die Praktischen Theologen vor diese Aufgabe, auch die Theologie insgesamt und das kirchliche Lehramt müssen sich dieser Thematik aussetzen und gegebenenfalls Farbe bekennen.

1. Ohne eine neue praktisch-theologische Hermeneutik ist das
Konzil undenkbar

Nicht erst mit dem II. Vatikanum beginnen Theologen, ihre theologische Hermeneutik zu überdenken. Man kann zwei Grundlinien feststellen, die belegen, dass die Väter des Konzils mutig eine Ernte einfahren, deren Saat schon Jahrzehnte vorher gelegt worden war. Zum einen war bereits in den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts die Arbeiterfrage zu einer entscheidenden Wegmarke eines neuen theologischen Denkens geworden.¹ Dabei muss jedoch zugegeben werden, dass erst in den 60er Jahren breitere Bewegungen in der Kirche entstanden, die sich bewusst an die Seite der Armen stellten und die traditionelle europäische, von den reichen Ländern beeinflusste Theologie und Hermeneutik aufbrachen. Die armen Länder etwa und deren Menschen wurden nach und nach nicht mehr nur als die Empfangenden verstanden, sondern man begann aus deren Sicht heraus theologisch zu denken.² Die gesellschaftliche Wirklichkeit gab neben inhaltlichen Einwänden gegen das Christentum zusätzlich den Ausschlag dafür, die traditionelle theologische Hermeneutik zu verändern. Die „Herausforderungen des realen wie des idealen Marxismus“ seien es beispielsweise gewesen, welche die

¹ Vgl. Marianne Heimbach-Steins, „Erschütterung durch das Ereignis“ (M.-D. Chenu). Die Entdeckung der Geschichte als Ort des Glaubens, in: Gotthard Fuchs – Andreas Lienkamp (Hg.), Visionen des Konzils, Münster 1997, 103–123.

² Vgl. Peter Eicher, Die Anerkennung der Anderen und die Option für die Armen, in: ders. – Norbert Mette (Hg.), Auf der Seite der Unterdrückten? Theologie der Befreiung im Kontext Europas (Theologie zur Zeit 6), Düsseldorf 1989, 10–53, hier 12.

Theologie herausgefordert hätten, sich nicht nur von „Denkwelten“, sondern auch von „Handlungswelten“ anfragen und prägen zu lassen.³ Die geschichtliche Wirklichkeit des Menschen, seine Armut und Suche nach einem erfüllten Leben, bildeten im Denken namhafter Theologen zunehmend einen unverzichtbaren Schlüssel für ihr theologisches Denken überhaupt. Als ein Beispiel soll der Dominikanertheologe Marie-Dominique Chenu genannt sein, der in den 30er Jahren aufgrund seines geschichtlichen Wahrheitsbegriffs Schwierigkeiten mit dem kirchlichen Lehramt bekam, im Konzil selbst jedoch als theologischer Berater rehabilitiert wurde.⁴ Es durfte dieser Hermeneutik zufolge nicht mehr einfach versucht werden, die irdische Wirklichkeit der ewigen Wahrheit Gottes anzugleichen, sondern zunehmend wurde das inkarnatorische Prinzip christlichen Glaubens wiederentdeckt, das die Wahrheit Gottes nie außerhalb der geschichtlichen Realität zu finden vermag. Damit wurde die Wahrheit selbst geschichtlich gedacht und Geschichte nicht nur zu einer Anwendung einer für alle Zeiten gültigen, im Grunde doch ungeschichtlichen Wahrheit, die sich nur doketistisch je neu verkleidet.

Zum anderen wurde der Abschied von einem instruktionstheoretischen, d. h. auf inhaltlichen, theoretischen Enthüllungen beruhenden Offenbarungsbegriff durch neuzeitliche Einwände gegen das Christentum ausgelöst,⁵ welche bedeutende Theologen ernst nahmen und als schmerzlich empfanden. Die „zufälligen Geschichtswahrheiten“ forderten nun gegenüber den „notwendigen Vernunftwahrheiten“ ihr Recht ein.⁶ Offenbarung wird demnach der Geschichte nicht gerecht, wenn sie nur zeitlose Wahrheiten enthüllt, wenn auch in verständlicher Sprache. Das christliche Wahrheitsverständnis kann nie ohne den geschichtlichen Kontext sinnvoll betrachtet werden.⁷ Gott offenbart Wahrheit nicht als einen Glaubensinhalt, sondern er zeigt sich selbst in Jesus von Nazareth, und zwar „in Tat und Wort“.⁸ Diese geschichtliche Offenbarung muss sich vor der Vernunft behaupten und gleichzeitig den Menschen zu einem freien Handeln und einem Hineinwachsen in die gleiche Haltung „der Selbstentäußerung“ befähigen,⁹ sie muss zwangsläufig immer wieder ge-

³ Vgl. Eicher, Anerkennung (s. Anm. 2) 39.

⁴ Vgl. Peter Kohlgraf, Glaube im Gespräch. Die Suche nach Identität und Relevanz in der alexandrinischen Vätertheologie – ein Modell für praktisch-theologisches Bemühen heute? (Theologie und Praxis 36), Münster u. a. 2011, 88f.

⁵ Vgl. Hans Waldenfels, Kontextuelle Fundamentaltheologie, Paderborn 1985, 173.

⁶ Waldenfels, Fundamentaltheologie (s. Anm. 5) 173.

⁷ Vgl. Udo Schmälzle, Wie praktisch muß die Fundamentaltheologie sein, wie fundamental die Pastoral? in: Tiemo Rainer Peters u. a. (Hg.), Erinnern und Erkennen. Denkanstöße aus der Theologie von Johann Baptist Metz, Düsseldorf 1993, 240–249, hier 242.

⁸ Vgl. Dei Verbum 2.

⁹ Vgl. Waldenfels, Fundamentaltheologie (s. Anm. 5) 173.

schichtlich werden. Wenn Wahrheit nicht mehr allein und auch nicht primär die inhaltliche „Instruktion“ ist, sondern geschichtliches Handeln einer konkreten Person, ist es nicht abwegig, auch der gelebten Wirklichkeit und der Glaubenspraxis von Menschen Wahrheitscharakter zuzusprechen und die Praxis als Ort der Wahrheitsfindung für den Glauben ernst zu nehmen.¹⁰ So gab es seitens namhafter Theologen Unbehagen an einer rein instruktionstheoretischen Verkündigungspraxis, die als Ursache für den später von Papst Paul VI. beklagten „Bruch zwischen Evangelium und Kultur“ (Evangelii Nuntiandi 20) zumindest mit verantwortlich gemacht werden konnte. Zu ihnen zählen Henri de Lubac, Hugo Rahner, Karl Rahner, Yves Congar, Jean Daniélou. Ihnen allen ging es in einer Zeit großer Krise, von denen der Bruch zwischen Kultur und Christentum nur eine darstellt, darum, eine gleichermaßen katholische und zeitgemäße Theologie zu entwickeln, die auch als Antwort auf die große „Tragödie des Humanismus ohne Gott“¹¹ gelten sollte. Im Vorwort zu dem Buch de Lubacs mit diesem Titel richtet Hugo Rahner sehr kritische Worte an seine christlichen Leser:

„[Das vorliegende Buch, P. K.] stellt nicht nur an das unselige 19. Jahrhundert, sondern auch an uns Christen von heute die Frage: haben wir das Salz der frohen Botschaft nicht so schal werden lassen, daß es den großen Gottesmördern nur noch wert schien, auf die Gassen geworfen zu werden?“¹²

Die Schuld für die Geringschätzung des Christentums durch den Atheismus liegt damit zu einem nicht geringen Teil bei der Kirche und ihrer Theologie selbst, die den Bezug zur Welt verloren hatte.

Wenn derartige Theologen schließlich das Konzil und sein theologisches Anliegen vorbereitet und später beim Konzil selbst theologischen Einfluss hatten, wird die hermeneutische Richtung klar, in die sich die Dokumente des Konzils selbst bewegen. Es ging nicht nur um eine Modernisierung vielleicht verstaubter Formen, nicht nur um eine zeitgemäße Versprachlichung ansonsten unveränderlicher Natur- oder Vernunftwahrheiten, sondern um ein neues Nachdenken über das, was christliche Offenbarungswahrheit meint: keine Verkleidung im irdischen Gewand, sondern Annahme und Veränderung des Irdischen, sprich: Inkarnation! Daraus ergibt sich eine umwälzende Neubewertung der Pastoral (und auch der Pastoraltheologie). Sie versteht sich nicht

¹⁰ Vgl. Udo Schmälzle, Gott handeln. Fragen eines praktischen Theologen zur Gottesrede, in: Matthias Lutz-Bachmann (Hg.), Und dennoch ist von Gott zu reden. FS Herbert Vorgrimler, Freiburg/Br. u. a. 1994, 326–342, hier 328.

¹¹ Henri de Lubac, Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950.

¹² Hugo Rahner, Zum "Drama des atheistischen Humanismus", in: de Lubac, Tragödie (s. Anm. 11) 7–11, hier 11.

länger als eine Art methodische Umsetzung des dogmatisch Vorgeordneten, sondern sie ist selbst Ort der Wahrheitserkenntnis, insofern gilt:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi. Und es gibt nichts wahrhaft Menschliches, das nicht in ihren Herzen seinen Widerhall fände. Ist doch ihre eigene Gemeinschaft aus Menschen gebildet, die, in Christus geeint, vom Heiligen Geist auf ihrer Pilgerschaft zum Reich des Vaters geleitet werden und eine Heilsbotschaft empfangen haben, die allen auszurichten ist. Darum erfährt diese Gemeinschaft sich mit der Menschheit und ihrer Geschichte wirklich engstens verbunden.“ (GS 1).

Pastoraltheologie als Reflexion der Praxis ist demzufolge eine eigenständige theologische Hermeneutik im Gesamt der Theologie,¹³ keine Anwendungswissenschaft der Systematik. Die Geschichte und die jeweilige Zeit ist ein eigener Locus Theologicus, Ort der Erkenntnis auch der eigenen Christusverbundenheit der Kirche. Aus diesem Grund wird man dem Konzil nicht gerecht, wenn man etwa seine Ekklesiologie allein von „Lumen Gentium“ her beschreibt, ohne die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ zu berücksichtigen, in der sich die pastoraltheologische Kehrseite der systematischen Überlegungen findet. Die Wirklichkeit der Welt betrachtet das Konzil als eine Art Buch, in dem die Kirche die „Zeichen der Zeit“ Gottes liest und sie „im Licht des Evangeliums“ deutet. Nicht allein vom Glauben her wird die Wirklichkeit gedeutet, sondern die Wirklichkeit wird selbst zum Ort der Glaubenserfahrung (GS 4). Will sich die Kirche als Gesprächspartner „der Welt“ und des Menschen verstehen, muss sie ihre theologische Reflexion ausgehend von der menschlichen Wirklichkeit beginnen.¹⁴ Der dogmatische Fortschritt des Konzils bestehe, so Thomas Gertler, in der Synthese von Glaube und Leben, von Dogma und Pastoral. Es frage nach der „Erfahrungs- und Praxisdimension der kirchlichen Lehre“ und nach der Relevanz der Dogmen für die „kommunikative Praxis der Menschen“¹⁵.

Es darf festgestellt werden, dass die Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ zwar eine neue theologische Hermeneutik grundlegt, aber in manchen Ansätzen noch zaghaft in den Anfängen steckt, die heute mutig weiterverfolgt werden müssten.¹⁶

¹³ Vgl. Karl Rahner, Die praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln u. a. 1967, 133–149.

¹⁴ Vgl. Thomas Gertler, Jesus Christus – die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im 1. Teil der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des 2. Vatikanischen Konzils (Erfurter Theologische Studien 52), Leipzig 1986, 86f.

¹⁵ Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 81f.

¹⁶ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 394.

Gertler verdeutlicht dies exemplarisch an den christologischen Grundlagen des Konziltextes und deren möglichen Konsequenzen. So finde sich in „Gaudium et Spes“ zwar die oben beschriebene hermeneutische Vorgabe, theologisches Denken von der Wirklichkeit der Welt her zu betreiben, daneben blieben unverbunden naturrechtliche Ansätze bestehen, die vom Menschen ungeschichtlich sprechen.¹⁷ Eine aus der Praxis der Kirche sich entfaltende „Christologie von unten“ komme nicht in den Blick.¹⁸ Kirchliche Praxis sei dann nichts anderes als eine Umsetzung theoretischer Prinzipien. Zwar sei die theoretische Grundlage in „Gaudium et Spes“ hilfreich, werde aber nicht konsequent in den praktischen Vorgaben berücksichtigt. Zudem sei das Denken von „Gaudium et Spes“ zu sehr von der europäischen Theologie und einem europäischen Fortschritts- und Zivilisationsverständnis her geschrieben,¹⁹ wenn in GS 9 allen Völkern die Vorteile „der Zivilisation“ (welche?) angepriesen werden. In GS 15 scheint sich nach den Gedanken über die Geschichtlichkeit der Kirche und der Theologie ein Wahrheitsverständnis zu finden, das von zeitlosen Wahrheiten ausgeht, die nur jeweils in der Geschichte erkannt werden können, aber nicht selbst geschichtliche Formen annehmen. GS 19 sieht die Liebe nur dann als dem Menschen gänzlich entsprechende Praxis, wenn sie gleichzeitig Ausdruck einer ausdrücklichen Gottesbeziehung darstellt. Kurz darauf entfalten die Konzilsväter das inkarnatorische Prinzip kirchlichen Handelns, das jeden Menschen und seine ganze Wirklichkeit umfassen soll.

An zwei Feldern kann man die Folgen der neuen Hermeneutik verdeutlichen, die anders aussähen, wenn der neue Ansatz des Konzils konsequent weitergedacht und umgesetzt würde. Hier können nur kurze Andeutungen folgen, um das Theoretische konkreter zu machen. Als Beispiele sollen die Theologie der Befreiung und die Caritas dienen:

1.1 Befreiungstheologie

In den 60er Jahren entwickelten sich Strömungen in der Kirche, die das klassische Barmherzigkeitsideal zugunsten einer „Option für die Armen“ verändern wollten. Die Pastoralkonstitution selbst bot genügend Anhaltspunkte dafür, dass die Kirche eine gesellschaftsverändernde Rolle einnehmen sollte, die politische Konsequenzen nach sich ziehen müsste. Die angestrebte „Option für die Armen“ wollte die gesamte theologische und pastorale Perspektive verändern. Die Armen sollten nicht mehr aus der Perspektive der

¹⁷ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 27.

¹⁸ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 394.

¹⁹ Vgl. Gertler, Jesus Christus (s. Anm. 14) 336–338.

Reichen betrachtet werden, sondern sollten selbst Handeln und Denken vorgeben.²⁰ Dabei sollte nicht mehr das europäische Fortschrittsideal leitend sein, sondern die betroffenen Menschen sollten selbst ihren Bedürfnissen Ausdruck geben und Strukturen schaffen, die nicht nur punktuell Not lindern, sondern wirklich Gerechtigkeit herstellen.

Clodovis Boff stellt zusammen, wie dieser Handlungsansatz auf die gesamte Theologie ausstrahlen wollte. Erlösung im theologischen Sinne kann demnach nicht mehr losgelöst von der Erfahrungswirklichkeit und der historischen Befreiung von Menschen verstanden werden. Die Befreiungstheologie will den Dualismus von Lehre und Leben aufheben, indem sie von der Glaubenspraxis und dem Handeln der Befreiung die gesamte Theologie neu durchdenkt und versteht. Boff rückt den Vorwurf zurecht, die Theologie der Befreiung vergesse die metaphysischen Fragen des Glaubens. Allerdings dreht sie die klassische Reihenfolge um: Der Glaubensinhalt dient nicht dazu, die Wirklichkeit zu erhellen, sondern die Wirklichkeit bildet den Verstehenshorizont der Glaubenslehren.²¹ Die Diskussion über die Theologie der Befreiung ist bekannt. Schnell geriet sie in den Verdacht einer marxistischen Ideologie und einer innerweltlichen Heilsutopie. Der Zusammenhang, den Boff formuliert, wurde kaum ausdrücklich positiv gewürdigt.

1.2 Caritas

Während in der Reich-Gottes-Botschaft Jesu Tat und Wort untrennbar zusammengehören, scheinen heute Verkündigung und Kult als das entscheidend und unterscheidend Christliche verstanden zu werden, während die Caritas faktisch die Rolle eines „institutionellen Anhängsels“ zugesprochen bekommt.²² Für die caritative Praxis kann eine solche veränderte Perspektive nicht ohne Folgen bleiben. Herbert Haslinger²³ hat einige solcher Konsequenzen zusammengestellt. Zunächst kann man nicht die Augen davor verschließen, dass das Christentum und die Kirche keinen Anspruch auf ein caritatives Monopol erheben können. Das Reich Gottes mit dem dezidierten christlichen Glaubensbekenntnis gleichzusetzen, wird der Größe und Universalität der Gottesherrschaft nicht gerecht. Ferner gab es in der kirchlichen

²⁰ Vgl. Eicher, Anerkennung (s. Anm. 2) 12–14.

²¹ Vgl. Clodovis Boff, Wissenschaftstheorie und Methode der Theologie der Befreiung, in: Ignacio Ellacuría – Jon Sobrino (Hg.), *Mysterium Liberationis. Grundbegriffe der Theologie der Befreiung*. Bd. 1, Luzern 1995, 63–97, hier 65 u. 73.

²² Vgl. Hermann Steinkamp, Art. Caritas, Diakonie, in: Norbert Mette – Folkert Rickers (Hg.), *Lexikon der Religionspädagogik*. Bd. 1, Neukirchen-Vluyn 2001, 254–261, hier 257.

²³ Vgl. Herbert Haslinger, Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn u. a. 2009, 70f.

Praxis immer wieder den Streit darum, ob sich die Liebe nur auf den Glaubensbruder/die Glaubensschwester beziehen müsse oder wirklich alle mit einschließe. Nicht immer hat sich die Kirche glaubwürdig zur Anwältin aller Armen und Notleidenden gemacht. In der Enzyklika „Deus Caritas est“ scheint der alte Gedanke von der Barmherzigkeit zu Lasten eines politischen Gerechtigkeitsgedankens und der Option für die Armen Oberwasser zu bekommen.

Heute ist die Forderung vernehmbar, Caritas auf Gemeindecaritas zu reduzieren,²⁴ was ebenfalls der Dynamik der Gottesherrschaft nicht entsprechen kann. Haslinger attestiert in diesem Zusammenhang der Kirche eine systemimmanente Schwierigkeit, mit der Vielfalt caritativer Wirklichkeit umzugehen. Hinzu kam und kommt als Problem eine Grundeinstellung der christlichen Praxis der Barmherzigkeit, die dem Armen zwar punktuell hilft, aber ihn doch in seiner grundsätzlichen Situation der Abhängigkeit belässt. Die marxistische Kritik, die Kirche brauche die Armen zu ihrer eigenen Identität, trifft sicher bestimmte Formen christlicher Barmherzigkeit.²⁵ Derartige Fragen werden aktuell relevant, wenn es um die Verortung der Caritas in der Kirche und der Frage nach einem Spezifikum der christlichen Caritas geht. Wer „nur“ caritativ tätig ist, steht eher unter Rechtfertigungsdruck bezüglich seiner Identität, als derjenige, der liturgisch oder verkündigend praktiziert.

2. Der heutige Konflikt

Versteht man „Gaudium et Spes“ als wirkliches Grundsatzdokument eines neuen pastoralen Ansatzes der gesamten Theologie, ist auch der Zeitpunkt gekommen, die Rolle der Pastoraltheologie insgesamt zu reflektieren und genau zu prüfen, inwieweit die aktuelle Theologie und die kirchliche Praxis die Vorgaben des II. Vatikanums aufgegriffen und konsequent weiterverfolgt haben oder ob die Praktische Theologie nicht doch wieder zur Anwendungs-„wissenschaft“ zurückgebildet worden ist, die keinen eigenständigen theologischen Blickwinkel in die Theologie einbringt. Es sind insbesondere auch Praktische Theologen, welche die Entwicklung gerade auch der letzten Jahre negativ einschätzen²⁶ oder zumindest mit Stirnrunzeln beobachten, weil der

²⁴ Vgl. Haslinger, Diakonie (s. Anm. 23) 70f.

²⁵ Vgl. Boff, Wissenschaftstheorie (s. Anm. 21) 87.

²⁶ Vgl. Stefan Knobloch, Wohin steuert die katholische Kirche? Aperçus zur nachkonziliaren Gegenwart, in: Heribert Wahl (Hg.), *Den „Sprung nach vorn“ neu wagen. Pastoraltheologie ‚nach‘ dem Konzil. Rückblicke und Ausblicke (Studien zur Theologie und Praxis der Seelsorge 80)*, Würzburg 2009, 122–135.

durch „Gaudium et Spes“ initiierte theologische Ansatz spürbar an Akzeptanz besonders durch das kirchliche Lehramt verliert.

Zunehmend taucht in theologischen Äußerungen des kirchlichen Lehramts, welches eine Hermeneutik der Reform unter Wahrung der Kontinuität der Hermeneutik des Bruches mit der Tradition entgegenstellt (im Internet vereinfachend "Hermeneutik der Kontinuität" gegen "Hermeneutik des Bruches" titulierte), der Anspruch der „authentischen Interpretation“ des II. Vatikanums auf, die insbesondere in Abgrenzung gegen spezifisch pastoraltheologische Positionen vorgenommen wird.

Stellvertretend seien kurz einige Gedanken aus einem Vortrag skizziert, die Msgr. Guido Pozzo, Sekretär der Päpstlichen Kommission „Ecclesia Dei“ am 2. Juli 2010 vor den Priestern der Petrusbruderschaft in Wigratzbad gehalten hat.²⁷ Ausgangspunkt der ekklesiologischen Darlegungen bildet die These, dass die Väter des II. Vatikanischen Konzils eine „Vertiefung des Geheimnisses der Kirche und der inneren Erneuerung dieses Geheimnisses“ angestrebt hätten. Die inhaltlichen Linien der Erneuerung ließen sich demnach in „Lumen Gentium“ finden. Zwei werden dabei besonders herausgestellt: Zum einen gehe es um die Einheit und Einzigkeit der katholischen Kirche, die später in „Dominus Iesus“ und anderen Veröffentlichungen der Kongregation für die Glaubenslehre bestätigt und konkretisiert worden seien. Zum anderen bedenke das Konzil die „katholische Kirche und die Religionen im Bezug zum Heil“. Der eindeutigen, der kirchlichen Tradition verpflichteten Position von der Heilsnotwendigkeit der Kirche seien heute vielfach relativistische Positionen entgegengesetzt, die entweder der Wahrheitsfrage ausweichen oder sie gegen die Tradition beantworten. Diese beiden Grundanliegen stellen den Schlüssel für die rechte Auslegung der Konzilstexte dar.

Der Autor des Vortrags sieht verschiedene Irrtümer am Werk, welche eine falsche hermeneutische Sichtweise hervorbringen. Es sei ein Irrtum, dass das Konzil auf eine klare Gegenüberstellung von Orthodoxie und Häresie verzichtet habe. Nur die Sprechweise, nicht die Denkart habe sich verändert. Ein zweiter Irrtum bestehe darin, das katholische Denken den Kategorien der Moderne öffnen zu wollen und dies mit dem Konzil zu begründen. Durch eine Anpassung an den Subjektivismus und Relativismus der heutigen Zeit sei es zu einer Verunsicherung der Gläubigen gekommen, denen man die Sicherheit des Glaubens und die Hoffnung auf das ewige Leben als vorrangigem Ziel geraubt habe. Der dritte Irrtum sei ein falsches Verständnis des „Aggiornamento“. Msgr. Pozzo zufolge hätten Papst Johannes XXIII. und das Konzil nicht eine Öffnung zur Welt hin angestrebt, sondern mit diesem Begriff nach

²⁷ Vgl. Hermeneutik der Kontinuität statt para-konziliarer Ideologie. 5. August 2010, unter: <http://www.kath.net/detail.php?id=27651> (abgerufen: 27.06.2011).

Mitteln gesucht, „das gesellschaftliche Bewusstsein der heutigen Welt dahin zu führen, die ewige Wahrheit der heilbringenden Botschaft Christi und der Lehre der Kirche zu erkennen“. Ausdrücklich habe der Papst damals nicht eine Veränderung der Kirche, sondern der Welt gewollt. Verworfen werden in dem Vortrag schließlich eine „soziologische Sicht des Glaubens“, womit eine Demokratisierung der Kirche gemeint ist, und eine bestimmte „Ideologie des Dialogs“, welche den Dialog als eigentliches Ziel der Pastoral und nicht als Weg zur Wahrheitsverkündigung versteht.

3. Anfragen

3.1 Ein Blick auf die Wegbereiter des Konzils

Den dogmatischen Aussagen von „Lumen Gentium“ wird in dem besagten Vortrag, der repräsentativ für die lehramtliche Deutung des Konzils heute zu sein scheint, immer wieder ein sogenannter „Geist des Konzils“ oder wie im Titel des Vortrags eine „para-konziliare Ideologie“ entgegengesetzt, der sich vom eigentlichen Anliegen der Konzilsväter weit entfernt habe. Stimmt unsere These, dass die bereits vor dem Konzil eingeleiteten theologischen Neuorientierungen (Geschichtlichkeit der Offenbarung, eine daraus abgeleitete Wertschätzung der irdischen Wirklichkeiten und ein neues Denken, das den Bruch zwischen Evangelium und Kultur zu überwinden versucht) die geistige Grundlage für das II. Vatikanum darstellten, kann man die Bedeutung des Konzils nicht allein an den Texten selbst messen, sondern muss die Texte selbst an dem Grundanliegen der Theologen messen und wird feststellen dürfen, dass manche Ansätze eben noch in den Anfängen stecken und eines Weiterdenkens bedürfen. Der sogenannte Geist des Konzils hängt keineswegs in der Luft, sondern lässt sich an Aussagen bedeutender Theologen festmachen, deren Denken dem Konzil selbst den Weg bereitet hat.

3.2 Die Lehre des Konzils ohne Berücksichtigung wichtiger Dokumente

Selbst wenn man die Bedeutung des Konzils allein an den Texten festmachen möchte, ist es nicht legitim, eine Ekklesiologie des Konzils zu schreiben und gleichzeitig die Aussagen und den Grundansatz von „Gaudium et Spes“ gänzlich zu ignorieren. Tatsächlich zeigt sich darin die Schwäche der dargestellten „Hermeneutik der Kontinuität“. Denn mit dem ausschließlichen Blick auf „Lumen Gentium“ werden Grundaussagen der Pastoraltheologie und ihre Deutung der Texte des Konzils vollständig aus der Konzilshermeneutik verbannt. Wenn Pastoraltheologen etwa „Gaudium et Spes“ als „Magna Charta“,

als das „intentionale Hauptdokument“ des Konzils, als „hermeneutischen Schlüssel“ oder als „Manifest des vom Konzil vollzogenen Paradigmenwechsels“ verstehen, so dass sich die Kirche neu als „Pastoralgemeinschaft“ definiert,²⁸ wird mit dem Ignorieren von „Gaudium et Spes“ die gesamte pastoraltheologische Denkrichtung abqualifiziert oder als para-konziliare Ideologie verworfen. Es stellt sich zudem die Frage, ob der Text von „Lumen Gentium“ angemessen eingeschätzt wird, wenn man ihn auf die Hauptfragen von „Einheit und Einzigkeit“ der katholischen Kirche und die Heilsnotwendigkeit der Kirche gegenüber den anderen Religionen reduziert, andere durchaus im Sinne des pastoralen Ansatzes weiterzuführende systematisch-theologische Gedanken aber konsequent ausklammert. Dazu zählen etwa die Kollegialität der Bischöfe und die Aufwertung des Bischofsamtes (LG 18ff.) oder die Hinordnung der unterschiedlichen Religionen auf das Christusgeheimnis in LG 16, wo eine enge Verbindung der Kirche zu allen Menschen beschrieben wird und Gottes Heilswillen als wirklich universal vorgestellt wird, ohne die Kirche ungebührlich zu relativieren. Ganz zu schweigen von den Aussagen zur Religionsfreiheit oder zu einem neuen Verständnis der Mission oder auch dem Verständnis der christlichen Offenbarung in „Tat und Wort“ in DV 2.

Niemand Geringerer als Kardinal Léon-Joseph Suenens betonte die Notwendigkeit, „Lumen Gentium“ und „Gaudium et Spes“ zusammen zu lesen, der in der Berücksichtigung der „Interdependenz“ und „Unterscheidung“ von „Kirche ad intra“ und „Kirche ad extra“ ein „entscheidendes Kriterium“ für die Treue zum Konzil beschrieb.²⁹ Walter Fürst resümiert:

„Das kirchliche Leben soll in Zukunft nicht mehr allein von der kirchlichen Lehre bestimmt werden, sondern auch umgekehrt auf das wirksamere Verständnis der Lehre in Bezug auf deren Realisierung in der Welt von heute bestimmend zurückwirken. Für diese Qualifizierung ist es von allerhöchster Bedeutung, dass GS, neben der dogmatischen Konstitution LG, den Rang einer Pastoral Konstitution erhielt. ‚Konstitution‘ bedeutet in diesem Zusammenhang: Es handelt sich nicht lediglich um eine Absichtserklärung des Konzils, eine bloße Deklaration, eine beiläufige Instruktion oder ein beliebiges Reformdekret, sondern um eine ‚Konstitution‘ im eigentlichen Wortsinn, d.h. um ein Verfassungsdokument der Kirche – in diesem Fall mit Bezug auf die gesamte kirchlich-pastorale Praxis. [...] Kein Zweifel: Die Kirche hat mit diesem Dokument ihrer künftigen ekklesialen Praxis eine verbindliche Form vorgeschrieben, die sich höchster Autorität (dem in Einheit mit dem Papst kollegial handelnden Konzil) verdankt.“³⁰

²⁸ Belege dazu bei Walter Fürst, Ein epochales Zeichen der Hoffnung. Die innovative Wirkung des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Gestalt und Gestaltung der Pastoral und der (Pastoral-)Theologie, in: Wahl, Den „Sprung nach vorn“ wagen (s. Anm. 26) 66–84, hier 76f.

²⁹ Vgl. Fürst, Zeichen der Hoffnung (s. Anm. 28) 77.

³⁰ Fürst, Zeichen der Hoffnung (s. Anm. 28) 77.

Hier fordert nun ein Pastoraltheologe die Beachtung und Hochschätzung der gesamten Texte des Konzils gegen einen eklektisch wirkenden „Geist“ anderer Provenienz ein. Die scheinbar so klare Gegenüberstellung von „Geist“ und „Wortlaut“ der Konzilstexte und ihrer Rezeption wird auf diese Weise als unrichtig entlarvt.

3.3 Die Frage des Verständnisses von Tradition und Wahrheit

In einer bestimmten Lesart der Konzilstexte wird ein vom Konzil selbst infrage gestelltes instruktionstheoretisches Verständnis von theologischer Wahrheit und kirchlicher Tradition bevorzugt. Man kann dies etwa am „Katechismus der Katholischen Kirche“ belegen. In dieser Auffassung stellt die Tradition neben der Schrift eine weitere Quelle religiöser Erkenntnis dar. Der Katechismus unterscheidet zwischen der Tradition der Gesamtkirche und den Traditionen der Ortskirchen.³¹ Während die lokalen Traditionen zeitbedingte Entfaltungen der einen Überlieferung sind und den Bedingungen der Zeit und des Kontextes angepasst werden können, wird die eine Glaubensüberlieferung „unversehrt“ von den Zeiten der Apostel an die nachkommenden Generationen weitergegeben. Aufgabe der jeweiligen Verkünder ist die treue Bewahrung, Erklärung und Verbreitung der Glaubensinhalte. Schrift und Tradition sind mit der „gleichen Ehrfurcht anzunehmen und zu verehren“. Die authentische Auslegung der Schrift ist „allein dem lebendigen Lehramt der Kirche“ anvertraut (KKK 85), die Gläubigen nehmen die „Lehren und Weisungen, die ihnen die Hirten in verschiedenen Formen geben, willig an“ (KKK 87). Das bedeutet: Die Wahrheit selbst passt sich nicht den zeitbedingten Gegebenheiten an, allerdings können sich Sprach- und Verkündigungsformen ändern. Der Katechismus beschreibt ein Einheitsmodell der unveränderlichen einen Wahrheit. Tradition ist Weitergabe von wahren Glaubenseinsichten und Treue zu ihnen, nicht primär Weiterentwicklung in Lehre und Leben der Kirche. Eine Entwicklung macht nicht die Wahrheit selbst durch, nur die Erkenntnis kann einmal tiefer oder weniger tief gehen (KKK 94). Maßstab für eine Beurteilung etwa der Texte von Kirchenvätern bildet die lehramtliche Entfaltung der Glaubensinhalte in den Dogmen der Kirche. Auffallend sind hier die instruktionstheoretische Sichtweise der Tradition und die ungeschichtliche Einschätzung der einen Tradition der Kirche.

Nicht nur die Aussagen von „Gaudium et Spes“, sondern etwa auch die „Instruktion über das Studium der Kirchenväter“ korrigieren oder ergänzen wenigstens dieses im Katechismus isoliert auftretende Traditionsverständnis.

³¹ Vgl. Katechismus der Katholischen Kirche, München u. a. 1993, Nr. 80–84 [im Folgenden: KKK].

Auch wenn die Instruktion etwa die im Katechismus vertretene Linie beinhaltet, kritisiert sie ausdrücklich das „starre“ Verständnis der Tradition,³² das nur in der Wiederholung fester Lehrsätze besteht und nicht die Dynamik und das Prozesshafte der Tradition gleichermaßen ernst nimmt. Überlieferung ist der Instruktion zufolge „ein vielfältiger und von Leben sprühender Organismus“, der neben den Inhalten des Glaubens auch die Verbindung zum Leben der Menschen herstellt. Verschiedenheit und Einheit sowie Kontinuität und Fortschritt bilden zwei Seiten einer Medaille.³³ Diese Linie in kirchenamtlichen Dokumenten berechtigt hier dazu, im Rahmen einer praktischen Theologie einen anderen Weg des Traditionsverständnisses weiterzugehen als den im Katechismus beschriebenen, auch wenn die konkreten Schritte und die Aussagen über den Zusammenhang zwischen Leben und Lehre in den genannten Dokumenten insgesamt noch recht vage bleiben.

Obwohl die Praktische Theologie stärker als andere Disziplinen den Gegenwartsbezug des Glaubens beschreiben möchte, kommt sie nicht ohne den Bezug zur Tradition der Kirche aus. Ottmar Fuchs etwa beschreibt in seiner „Praktischen Hermeneutik der Heiligen Schrift“ die Kirche als eine Gemeinschaft, die nicht nur synchron-gegenwärtig, sondern auch diachron-vergangenheitsbezogen verstanden werden muss, wenn man sinnvoll über den Glauben der Kirche heute sprechen möchte.³⁴ Ihm geht es nicht um das Beharren auf bestimmten Glaubenssätzen oder dogmatischen Formulierungen, auch wenn diese in das theologische Nachdenken einfließen müssen. Fuchs geht von individuellen Glaubenserfahrungen und Biographien aus, denn die Tradition versteht er als „Handlungs- und Glaubenswirklichkeit konkreter Personen“³⁵. Wenn die Tradition lebendig und aussagekräftig bleiben will, kann das nur gelingen, wenn sich „Subjekte“ des Glaubens begegnen, deren Glaubensgeschichte und -erfahrung miteinander kommunizieren.³⁶ Wahrheitsfindung und Erkenntnisfortschritt ereignen sich als Suche nach einer „Konsenstheorie, an der auch die Verstorbenen beteiligt sind“³⁷.

Praktische Theologen machen auf die Gefahr einer Funktionalisierung von Tradition aufmerksam. Tradition als alleiniges Wahrheitskriterium kann für die Glaubensgemeinschaft so bestimmend werden, dass keine Wirklichkeitsver-

³² Vgl. Kongregation für das katholische Bildungswesen, Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1989, 10 u. 22.

³³ Vgl. Instruktion über Studium der Kirchenväter (s. Anm. 32) 23.

³⁴ Vgl. Ottmar Fuchs, Praktische Hermeneutik der Heiligen Schrift (Praktische Theologie heute 57), Stuttgart 2004, 171.

³⁵ Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 34) 175.

³⁶ Vgl. Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 34) 171.

³⁷ Fuchs, Hermeneutik (s. Anm. 34) 172.

arbeitung heute stattfinden kann. Betrachtet man die Gegenwart ausschließlich durch die Brille der Tradition, kann sich ein Wirklichkeitsverlust einstellen, der weder der Kirche noch den Gläubigen nutzen kann.³⁸ Die Hoffnung, die gesellschaftliche und kirchliche Wirklichkeit werde sich einem übergeschichtlichen Wahrheitsideal unterordnen, wird kaum von Erfolg gekrönt sein. Genauso problematisch ist es, die aktuelle Praxis allein mit dem Hinweis auf die Tradition zu legitimieren, denn so einfach ist es nicht, zwischen „der“ Tradition und „den“ Traditionen, also zwischen Unaufgebbarem und Zeitbedingtem zu unterscheiden.

Eine solche instruktionstheoretische Engführung kann man auch im Hinblick auf das Wahrheitsverständnis hinterfragen. Ist Wahrheit nur der Glaubensinhalt, der unversehr übergeben wird, oder besteht Wahrheit im inkarnationstheologischen Sinne nicht genauso im jeweiligen Tun und in der die Wahrheit verwirklichenden Glaubenspraxis, wie es das Johannesevangelium etwa beschreibt: „Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht“ (Joh 3,21)? Damit wird die notwendige Verknüpfung zwischen der geschichtlichen Wirklichkeit und der christlichen Wahrheit formuliert. Ein kirchliches Aggiornamento kann folglich nicht allein darin bestehen, die Wirklichkeit dem christlichen Wahrheitsanspruch anzupassen, sondern das Evangelium und die christliche Wahrheit selbst geschichtlich werden zu lassen. Selbstverständlich gehören in ein lebendiges Gespräch der Gegenwart mit der Tradition und ihren Vertretern auch die Glaubensinhalte dazu.

3.4 Glaubenssicherheit und Identität kann es nicht ohne Weltbezug und Dialog geben

Die wichtige Frage steht im Raum, was dem Glauben des Einzelnen helfen kann oder welche theologischen Positionen ihn verunsichern. Die Erfahrung zeigt, dass es nicht genügt, Lehrformeln zu überliefern und darin schon Glaubenssicherheit zu erfahren. Tatsächlich zeigt der Blick gerade auch in die Frühzeit der Kirche, mit welcher Neugier, welchem Selbstbewusstsein und gleichzeitiger Dialogbereitschaft manche namhafte Theologen auf die „Welt“ zugegangen sind. Dabei haben sie gerade nicht nur Glaubensinhalte weitergegeben, sondern das Christentum als Lebensstil praktiziert, ohne es in einer Sonderwelt zu isolieren. Die christliche Identität bestand nicht in einer radikalen Abgrenzung, sondern im Dialog und in der sauerartige Umformung der Gesellschaft, wobei in der Annahme eines „Logos Spermatikos“, der

³⁸ Vgl. Leo Karrer, Erfahrung als Prinzip der Praktischen Theologie, in: Herbert Haslinger (Hg.), Handbuch Praktische Theologie. Bd. 1: Grundlagen, Mainz 1999, 199–219, hier 219.

Wirkung Christi auch in der Wahrheitssuche der Anderen, die Universalität des Handelns Christi anerkannt werden konnte. Genannt seien etwa der Diognetbrief oder namhafte alexandrinische Theologen wie Clemens oder Origenes. Wenn in der Suche nach einer dem Konzil gemäßen katholischen Identität Begriffe wie Dialog, Relativismus (als Anerkennung von Wahrheit bei Anderen), Demokratie oder eine soziologische Sicht des Glaubens als billige Anpassung der Wahrheit an den Zeitgeist verdächtigt werden, kann man sich jedenfalls nicht auf die christliche Tradition als Ganze, sondern nur auf eine bereits enge Definition von Wahrheit und Tradition berufen. In der gesamten Tradition finden sich wesentlich großzügigere und freimütigere Beispiele als im 19. Jahrhundert, das in dem besagten Vortrag modellhaft für die Tradition zu stehen scheint, obwohl sich spätestens seit den 30er Jahren im Denken namhafter Theologen vor dem II. Vatikanum gezeigt hatte, wie wenig zukunftsträchtig sich dieses theologische Modell in Theorie und Praxis erwiesen hatte.

4. Welche Hermeneutik soll gelten?

Das aufgestellte Gegensatzpaar „Hermeneutik der Kontinuität“ gegen die „Hermeneutik des Bruches“ trifft m. E. nicht die theologische und historische Wirklichkeit. Das Modell der Kontinuität geht von dem kirchen- und dogmengeschichtlichen Modell einer unebrochenen Tradierung des Glaubens aus, dessen Inhalte sich unabhängig von geschichtlicher Wirklichkeit unverändert weitergegeben hätten. Im Wesentlichen habe die Praxis der Kirche eine solche unverfälschte Tradierung möglich gemacht. Brüche, Neuanfänge, eine unglaubwürdige Praxis, die auch den Glaubensinhalt unmöglich gemacht haben könnten, kommen nicht in den Blick. Von der Aufgabe einer inkarnatorischen Theologie, die sich in Rückbindung an Jesus Christus neu inkulturieren muss, und dies auch im Vertrauen auf den Heiligen Geist mutig praktizieren darf, ist in diesem Konzept der theologischen Hermeneutik keine ausdrückliche Rede. Das kirchliche Leben gestaltet sich nach den tradierten Vorgaben des christlichen Glaubens, die als ewig gültige Normen klare Vorgaben für die pastorale Praxis geben.

Auch die Rede von einer „Hermeneutik des Bruches“ beschreibt nur eine Teilwirklichkeit. Denn sollte das Konzil tatsächlich einen Bruch gewollt haben, dann mit theologischen und pastoralen Prämissen einer bestimmten kirchengeschichtlichen Epoche, gegen die sich, wie dargestellt, schon vor dem Konzil große Theologen gewandt haben. Keinesfalls beschreibt die neue Hermeneutik einen Bruch mit der gesamten Tradition. Vielmehr kann sie an großartige Vorgaben etwa frühchristlicher Theologen anknüpfen. Das II. Vatikanum

entdeckt wieder die Schätze der Tradition, von denen einige Momente hier nur angedeutet werden konnten. Es bietet eine „Hermeneutik der Reform“ an, die bisher nicht abgeschlossen worden ist. Die Kirche erweist sich keinen Dienst, wenn sie aus Sorge um ihre Identität eine ganze theologische Hermeneutik bewusst wieder ausklammert, verschweigt oder gar verdächtigt. Wenn sich die Kirche selbst als Leib Christi versteht, der Jesu Werk fortsetzt, darf sie wie Christus selbst auch keine Angst vor der Inkarnation des Wortes haben, die notwendig bleibt, um das Evangelium glaubwürdig und dem Menschen gemäß zu verkünden.

Priv.-Doz. Dr. Peter Kohlgraf, Pfarrer
Westfälische Wilhelms-Universität Münster
Seminar für Pastoraltheologie
Fon: +49 (0)251 83-22635
Fax: +49 (0)251 83-30037
eMail: Peter_Kohlgraf(at)web(dot)de