

NACH DER VIERTEN SESSION DES ZWEITEN VATIKANISCHEN KONZILS

VON LUKAS VISCHER

Einleitende Bemerkungen

Das Zweite Vatikanische Konzil ist mit der vierten Session zu Ende gegangen. Der Augenblick scheint darum gekommen, nicht nur über den letzten Abschnitt der Verhandlungen, sondern über das Konzil zu berichten. Ein derartiger Versuch wäre aber mit großen Schwierigkeiten verbunden. Denn wenn das Konzil auch feierlich und in der letzten Zeremonie am 8. Dezember 1965 sogar mit einem gewissen Gepränge abgeschlossen wurde, ist das konziliare Geschehen doch noch nicht abgeschlossen. Zahlreiche Themen und Fragen wurden angeschnitten, zahlreiche Antworten und Richtlinien wurden ausgesprochen. Die Texte, die promulgiert wurden, ergeben einen stattlichen Band. Sie gehen in ihrem Umfang weit über das hinaus, was je von einem ökumenischen Konzil der Alten Kirche oder auch einem der größeren römisch-katholischen Konzilien erarbeitet worden ist. Es hängt aber gerade damit zusammen, daß das Konzil noch nicht gänzlich zum Abschluß gekommen ist. Die Themen wurden in manchen Fällen weit mehr angeschnitten als wirklich beantwortet. Die Texte legen die Probleme dar; sie bedürfen der weiteren Interpretation. Die theologischen und praktischen Folgerungen müssen erst noch gezogen werden, und wenn die großen Linien auch festgelegt sind und der Spielraum kleiner geworden ist, steht doch noch keineswegs endgültig fest, auf welche Weise die vom Papst und Konzil erlassenen Texte in das Leben der Kirche eingehen werden. Das Konzil bestand ja nicht nur in der Ausarbeitung von Texten. Es war in erster Linie eine Begegnung der römisch-katholischen Kirche mit sich selbst, eine Begegnung, die in mancher Hinsicht bewegend, überraschend und gelegentlich auch verwirrend war. Die Impulse, die vom Konzil ausgehen, kommen darum in den Texten nur zum Teil zum Ausdruck. Sie sind umfassender, tiefer und auch komplizierter als die promulgierten Worte. Das Ergebnis des Konzils kann sich darum erst im Vollzug erweisen, genauer: in der Wechselwirkung zwischen dem, was das Konzil als Richtlinie herausgestellt hat, und dem Leben der römisch-katholischen Kirche, wie es durch das konziliare Geschehen in Bewegung gesetzt worden ist.

Wir müssen noch einen Schritt weitergehen: Die Absicht des Zweiten Vatikanischen Konzils hat von Anfang an oder jedenfalls von der ersten Session an darin bestanden, eine Bewegung in Gang zu bringen. Die Kirche sollte durch das Konzil

die Gelegenheit erhalten, sich zu erneuern. Alte Formen sollten abgelegt werden. Die Lehre sollte zwar nicht in der Substanz, wohl aber in der Formulierung neu, d. h. in einer der heutigen Welt angemessenen Weise dargelegt werden. Eine neue Ausrichtung des kirchlichen Lebens, neue Strukturen der Organisation sollten gefunden werden. Der Dialog mit den nichtrömischen Kirchen zur Wiederherstellung der Einheit sollte begonnen werden; zugleich sollten auch die Tore geöffnet werden zu einer neuen Auseinandersetzung mit den Problemen der heutigen, in raschem Wandel begriffenen Welt. Ein Programm, das die Kräfte des Konzils von vornherein überstieg und jedenfalls in der verhältnismäßig kurzen Spanne von etwas mehr als drei Jahren nicht bewältigt werden konnte. Ja, man muß sich fragen, ob es überhaupt je wird bewältigt werden können. Bringt es nicht die einmal gestellte Aufgabe mit sich, daß die römisch-katholische Kirche in Bewegung bleiben muß? Ist es nicht von vornherein ausgeschlossen, je wieder zu einem Zustand zurückzukehren, in dem Lehre und Organisation mehr oder weniger endgültig fixiert scheinen? Wenn die römisch-katholische Kirche den im Konzil gemachten Verheißungen treu bleiben will, muß es zu einem ständigen Drängen nach vorwärts kommen. Gewiß, es wird nicht an Kräften fehlen, die das Konzil nur als ein Zwischenspiel ansehen und so rasch wie möglich wieder einen Zustand herbeiführen möchten, in dem das Leben so klar und übersichtlich festgelegt ist, wie es vor dem Konzil der Fall zu sein schien. Restaurative Tendenzen sind unvermeidlich und werden von manchen bewußt, von manchen unbewußt gefördert werden. Das deutlichste und vielleicht auch wichtigste Beispiel dafür ist die Enzyklika „Mysterium fidei“, also über die Eucharistie, die der Papst unmittelbar vor dem Beginn der vierten Session ausgehen ließ. Sie stellt den Versuch dar, eine Bewegung, die durch die Promulgation der Konstitution über die Liturgie unvermeidlich geworden ist, aufzuhalten. Es wäre aber falsch, wenn wir uns lange dabei aufhalten würden. Denn wenn durch restaurative Tendenzen auch manche Schwierigkeiten entstehen mögen, werden sie schließlich das Feld nicht völlig behaupten können. Die Enzyklika „Mysterium fidei“ wird zwar die Entwicklung für einige Zeit zurückhalten, und sie mag unter diesem Gesichtspunkt eine gewisse pastorale Berechtigung haben. Die Bewegung, die einmal ausgelöst worden ist, wird weitergehen müssen.

Dieser Umstand stellt den nichtrömischen Beobachter vor besondere Probleme. Eine rasche, klare und übersichtliche Zusammenfassung der Ergebnisse würde dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht Gerechtigkeit widerfahren lassen; sie würde vor allem der weiteren Entwicklung nicht dienen. Martin Chemnitz hat 1565 bis 1573 eine bewundernswerte Leistung vollbracht, als er sein umfangreiches Examen Concilii Tridentini verfaßte. Es ist aber die Frage, ob ein solches Werk nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder geschrieben werden kann. Die

Ergebnisse sind nicht in genau derselben Weise fixiert. Das zeigt sich allein schon darin, daß im Gegensatz zu früheren Konzilien dieses Konzil weder feierliche Dogmen noch entsprechende Verurteilungen aufgestellt hat. Wenn es auch unausweichlich war, zu bestimmten Formulierungen zu kommen, war das Bemühen doch unverkennbar, den Texten den Charakter einer gewissen Vorläufigkeit zu bewahren. Wenn wir ihnen durch unsere Interpretation diesen Charakter nehmen, tragen wir nur dazu bei, das Werk der Restauration zu fördern. Die Interpretation muß von der Tatsache und der Hoffnung der ökumenischen Bewegung getragen sein.

Damit stehen wir aber vor einem hermeneutischen Problem, das nicht leicht zu lösen ist. Wie müssen die Texte des Konzils erklärt werden? Müssen wir uns genau an das halten, was darin niedergelegt ist? Oder können wir uns von den großen Linien leiten lassen, die im Zusammenhang mit dem Konzil zum Ausdruck gekommen sind, und sie als Kriterium dafür benutzen, was als wichtig oder weniger wichtig zu beurteilen sei? Können wir die verschiedenen Fassungen, die jeder Text gehabt hat, miteinander vergleichen und aus den — manchmal großen, manchmal aber auch recht subtilen — Unterschieden die Bedeutung ablesen? Der Papst hat schließlich einen bestimmten Text promulgiert — *haec omnia et singula promulgari iubemus* —, und das ist ernst zu nehmen. Die Texte dürfen nicht — um einen alten Ausdruck zu brauchen — als „wächserne Nasen“ behandelt werden, die sich nach verschiedenen Seiten drehen lassen. Wir würden aber auch gegen ihr Wesen verstoßen, wenn wir die kritische Auseinandersetzung damit von vornherein ausschließen. Diese Spannung zwischen einer — *sit venia verbo* — fundamentalistischen und einer kritischen Auslegung wird sich gelegentlich zeigen.

*

Die vierte Session war gekennzeichnet durch die Notwendigkeit, die Arbeit an den einmal in Aussicht genommenen Texten zum Abschluß zu bringen. Es stand von Anfang an fest, daß diese Session die letzte sein müsse, und wenn manche zunächst noch daran gezweifelt hatten, daß es in so kurzer Zeit möglich sein werde, elf Texte für die Abstimmung reif zu machen, wurde doch von Anfang an alles darangesetzt, dieses Ziel zu erreichen. Es wurde denn auch erreicht. Die Befürchtung, daß gewisse Texte aus dem Programm gestrichen werden könnten, entweder weil sie zu gefährliche Folgen haben oder zu komplizierte und spannungsreiche Verhandlungen voraussetzen würden, erfüllte sich nicht. Sowohl die Erklärungen über das jüdische Volk und die religiöse Freiheit als auch die Konstitution über die Kirche in der Welt konnten als konziliare Texte veröffentlicht werden. Die Notwendigkeit, das Programm zu vollenden, schränkt natürlich den Raum für neue weiterführende Gedanken und Anregungen ein. Das heißt nicht, daß die Ergebnisse von vornherein feststanden hätten. Die Ver-

handlungen haben auch an dieser Session große Bedeutung gehabt. Die Meinungen stießen oft hart aufeinander, und sowohl die Erklärung über die religiöse Freiheit als auch das Dekret über die Mission und die Konstitution über die Kirche in der Welt haben erst in diesen Auseinandersetzungen ihre endgültige Gestalt gewonnen. Eine Anzahl von Schritten ist vollzogen worden, die am Anfang der Session noch ganz unsicher waren. Das Gewicht lag aber weit mehr als an früheren Sessionen auf der Ausführung. Die Kommissionen hatten intensiv zu arbeiten, einzelne unter ihnen hatten sogar Anforderungen zu erfüllen, die ihre Kräfte überstiegen. Da die Zeit von vornherein beschränkt war, mußten einzelne Texte — ich denke vor allem an die Konstitution über die Kirche in der Welt — abgeschlossen werden, bevor die Diskussion darüber völlig ausgetragen war. Die Kommissionen trugen eine gewaltige Verantwortung. Die einzelnen Bischöfe hatten sich dieses Mal mit den Texten vor allem dann auseinanderzusetzen, wenn sie ihnen zur Abstimmung vorgelegt wurden. Die Session war darum für zahlreiche Teilnehmer weniger bewegend als die vorhergehenden, vor allem die zweite Hälfte.

Die Arbeit, die geleistet wurde, vollzog sich zudem in so vielen Gebieten zugleich, daß es schwierig war, die Übersicht zu behalten. Kaum jemand war in der Lage, sich an allem, was im Gange war, zu beteiligen. Es kommt hinzu, daß die Bischöfe und Theologen — weit mehr als bei den früheren Sessionen — durch Verpflichtungen in Anspruch genommen waren, die nicht unmittelbar zu den Aufgaben des Konzils selbst gehörten. Die vierte Session bot den Bischöfen die willkommene Gelegenheit, die ersten Vorbereitungen für die Zukunft zu treffen. Es ist oft hervorgehoben worden, daß die Bischöfe sich in Rom kennengelernt hätten. Diese Tatsache hat sich in der vierten Session auch praktisch ausgewirkt. Bischöfe und Theologen — mehr denn je von der Frage bewegt, wie sich das konziliare Geschehen in ihrem Land oder Gebiet fortsetzen werde — fanden sich oft zu besonderen Gesprächen zusammen. Zahlreiche Projekte der verschiedensten Art sind während dieser Session in Gang gebracht oder gefördert worden. In Gesprächen konnte man oft feststellen, daß manche weit mehr als mit dem Konzil selbst mit der darauffolgenden Zeit beschäftigt waren, ein weiterer Beweis dafür, daß der Schluß des Konzils in mancher Hinsicht als Anfang zu verstehen ist.

I. Die promulgierten Texte

Zunächst soll kurz über die elf im Laufe der vierten Session promulgierten Dokumente berichtet werden. Es ist von vornherein ausgeschlossen, ein auch nur einigermaßen vollständiges Bild davon zu geben. Wir müssen uns darauf beschränken, einige Gesichtspunkte herauszugreifen, die für die ökumenische Bewe-

gung von besonderer Bedeutung sind. Selbst die bloße Aufzählung der Texte kann einen Eindruck davon geben, wie weit das Zweite Vatikanische Konzil den Bogen gespannt hat, und wenn wir uns nicht mit einem verengten Bild des Konzils begnügen wollen, ist es wichtig, auch von Texten, die für die ökumenische Bewegung nicht unmittelbar relevant scheinen, wenigstens Kenntnis zu nehmen. Manche Darstellungen lassen sich zu sehr von dem Interesse am ökumenischen Gespräch leiten.

Die Texte lassen sich verschieden gruppieren. Die Konstitution über die göttliche Offenbarung nimmt aber jedenfalls eine besondere Stellung ein. Sie ist ohne Zweifel von den im Laufe der vierten Session promulgierten Texten der bedeutendste, und ihr Gewicht kann einzig mit demjenigen der Konstitution über die Liturgie und die Kirche verglichen werden. Die übrigen Texte hängen alle mehr oder weniger unmittelbar mit der Ekklesiologie zusammen, und wenn man sie liest, wird einem von neuem deutlich, in welchem Maße die Lehre von der Kirche das Herz des gesamten Zweiten Vatikanischen Konzils gewesen ist. Zwei Gruppen können unterschieden werden. Die erste befaßt sich mit einer Reihe von Fragen, die die Erneuerung des kirchlichen Lebens betreffen. Dazu gehören die Dekrete über das Amt der Bischöfe, über das Leben der Priester, über die Ausbildung der Priester, über den Apostolat der Laien, die Erneuerung des monastischen Lebens und die christliche Erziehung. Die zweite Gruppe geht auf Fragen ein, die mit der Stellung und Sendung der Kirche in der Welt zusammenhängen. Hier wären die Erklärung über die religiöse Freiheit, das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen und die pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt zu nennen. Die Aufteilung ist nicht in jeder Hinsicht befriedigend. Die Überschneidungen sind offensichtlich. Das Dekret über den Apostolat der Laien z. B. könnte der ersten ebensogut wie der zweiten Gruppe zugerechnet werden. Wir folgen hier aber der angegebenen Reihenfolge.

1. Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung

Diese Konstitution ist das Ergebnis einer langen Geschichte. Zahlreiche z. T. zähe und mühsame Kämpfe sind darüber ausgefochten worden. Die erste Fassung wurde dem Konzil bereits an der ersten Session vorgelegt. Jener Text stieß aber auf großen Widerstand, und wenn er auch mit knappem Mehr als Grundlage für die Diskussion angenommen wurde, ordnete Papst Johannes XXIII. doch an, daß eine gemischte Kommission eine neue Fassung herstelle. Der Text wurde mehrmals überarbeitet und schließlich an der dritten Session ein praktisch neuer Entwurf vorgelegt. Nachdem er vom Konzil diskutiert worden war, wurde er von der Kommission überarbeitet. Die Abstimmung konnte aber erst an der vierten Session

stattfinden. Nachdem die letzten Bereinigungen stattgefunden hatten, konnte das Dokument am 18. November promulgiert werden.

Der Unterschied zwischen der ersten und letzten Fassung ist erheblich, und seine Bedeutung muß hervorgehoben werden. Der erste Entwurf sprach noch von den „Quellen der Offenbarung“. Er wiederholte die Lehre des Tridentinischen Konzils, so wie sie in der Mehrzahl der theologischen Handbücher bisher dargestellt worden war. Schrift und Tradition waren als zwei Quellen der Offenbarung nebeneinandergestellt. Die letzte Fassung geht hingegen von der Offenbarung Gottes aus. Der Titel heißt nicht mehr: Von den Quellen der Offenbarung, sondern: Von der göttlichen Offenbarung. Das offenbarende Handeln Gottes ist an den Anfang gestellt, und wenn jetzt von Tradition die Rede ist, ist in erster Linie die in Christus geschehene Offenbarung gemeint, so wie sie durch die Kraft des Heiligen Geistes in der Kirche überliefert worden war und überliefert wird. Die Aufmerksamkeit wird zuerst auf das zentrale, alles tragende Geschehen gelenkt, und die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition wird erst in zweiter Linie gestellt. Die Veränderung des Titels ist darum nicht nur eine stilistische Sache. Er deutet eine wichtige Verschiebung an, und es ist vielleicht nicht übertrieben, wenn römisch-katholische Theologen darin „die ganze Geschichte der Konstitution, ja vielleicht des Konzils“ ausgedrückt finden (Congar).

Die Unterscheidung zwischen Schrift und Tradition im Sinne des Konzils von Trient ist durch das Zweite Vatikanische Konzil nicht aufgegeben worden. Sie wird in der Konstitution ausdrücklich wiederholt. Sie ist aber in einen anderen Zusammenhang gestellt worden. Der neugefaßte Begriff der Tradition eröffnet eine neue Möglichkeit der Betrachtung. Die Tradition geht der Schrift voraus und umfaßt sie. Die Schrift ist die Zusammenfassung des apostolischen Zeugnisses, so wie es in der Kirche überliefert worden ist und weiter überliefert wird. Sie hat autoritative Geltung, und die Kirche muß in ihrem Lehren und Leben ständig darauf zurückgreifen. Sie ist aber nicht von der Kirche getrennt. Das offenbarende Handeln wird im Leben der gesamten Kirche überliefert, und da die Schrift von der Kirche selbst als autoritatives Zeugnis herausgestellt worden ist, muß sie auch im Zusammenhang der Kirche und ihres Lebens gelesen und verstanden werden. So sehr ihr bindendes Gewicht zukommt, darf sie nicht als abstrakte Norm mißverstanden werden. Sie ist Ausdruck der Tradition, sie hebt sie nicht auf. Es hängt damit zusammen, daß die Kirche, wie in einem im letzten Augenblick hinzugefügten Satze gesagt wird, ihre Gewißheit über die Wahrheit nicht aus der Schrift allein ziehen kann. Die Schrift ist mit dem Leben der Kirche verbunden und findet darin ihre Bestätigung. Es hängt weiter damit zusammen, daß die Schrift immer in der Kirche und durch die Kirche interpretiert werden muß, und die Konstitution ruft mit Nachdruck in Erinnerung, daß es dem Magisterium, d. h. letztlich in der Regel

dem Papste zukomme, das apostolische Zeugnis in autoritativer Weise zu interpretieren. Sie betont allerdings zugleich, daß das Magisterium dem Worte Gottes niemals etwas hinzufügen könne, sondern ihm immer dienen müsse.

Diese wenigen Andeutungen genügen bereits, um zu zeigen, daß die Konstitution in wichtigen Aussagen übereinstimmt mit dem Bericht der Vierten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Montreal (1963). Die Konvergenz ist offenkundig. Beide Dokumente gehen in ähnlicher Weise von einem umfassenderen Begriff der Tradition aus. Die Konvergenz kann aber natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Unterschiede noch nicht überwunden sind. Sie zeigen sich vor allem, wenn wir die Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Leben der Kirche stellen. Kann bei der in der Konstitution vorgetragenen Sicht das in der Schrift zusammengefaßte apostolische Zeugnis wirklich als echtes Gegenüber verstanden werden? Ein Zeugnis, auf das sie gehorsam hört, durch das sie sich überraschen, erschüttern, richten, aber auch auf immer neuen Wegen leiten läßt? Wird nicht dem Leben, ja sogar der Vitalität der Kirche ein Gewicht eingeräumt, die der vollen Entfaltung des apostolischen Zeugnisses im Wege steht? Die Unterschiede werden noch deutlicher, wenn wir die Frage stellen, auf welche Weise das apostolische Zeugnis durch die Kirche interpretiert werden kann und muß. Wenn auch alle Kirchen die Notwendigkeit der Interpretation anerkennen und dabei der Kirche eine wichtige Rolle einräumen, kann doch keine die Funktion des Magisteriums in derselben Weise verstehen. Die seltsame Verbindung zwischen dem Leben der Kirche und dem durch den Nachfolger des Petrus ausgeübten Magisterium bleibt auch in Zukunft eine Quelle von Gegensätzen.

Nachdem dies ausgesprochen ist, muß aber sofort hinzugefügt werden, daß die Konstitution dennoch das ökumenische Gespräch fördern wird. Indem sie, ohne die bisherige Lehre aufzuheben, die Bedeutung der Heiligen Schrift hervorhebt, spricht sie aus, daß die Kirche ihre Aussagen immer und in jedem Fall auf Grund der Schrift verantworten muß, und wenn sie auch „ihre Gewißheit nicht aus der Schrift allein“ zieht, ist es doch — vor allem im ökumenischen Gespräch — wesentlich schwieriger geworden, irgendeine Aussage anders als durch die Schrift zu begründen. Eine verheißungsvolle Entwicklung ist damit eingeleitet.

Dies kann durch zwei weitere Feststellungen unterstrichen werden. Die Konstitution gibt den biblischen Wissenschaften weit größeren Raum, als ihnen bisher gewährt war. Während sich die historisch-kritische Forschung bisher nur in verhältnismäßig engen Grenzen bewegen konnte, sind jetzt, ohne daß die grundlegenden Überzeugungen über die Suffizienz der Schrift und die Historizität ihrer Aussagen verändert worden wären, die Tore ein Stück weit geöffnet worden. Die gemeinsame Forschung hat dadurch einen wichtigen Anstoß erhalten. Noch wichtiger ist aber der Umstand, daß die Konstitution in starken Worten das Lesen und

Studium der Schrift empfiehlt. Sie enthält ein besonderes Kapitel über die Rolle der Schrift im Leben der Kirche. Ein Bischof hatte gefordert, daß im Sinne des Konzils von Trient auch ein Kapitel über die Rolle der Tradition hinzugefügt werden müsse. Diese Forderung wurde nicht erfüllt. Das Konzil begnügt sich damit, von der Schrift zu sprechen. Gewiß, es wird erwähnt, daß sie in dem Sinne gelesen werden müsse, wie sie von der Kirche verstanden werde. Das Wichtige ist aber, daß ihr im Leben der Kirche neue Geltung verschafft wird. Denn so wichtig die theologischen und hermeneutischen Fragen sein mögen, so ist doch in erster Linie entscheidend, ob die Schrift überhaupt gelesen wird und die ihr innewohnende Kraft entfalten kann.

Erwähnen wir zum Schluß, daß die Konstitution die Übersetzung der Schrift in die Landessprachen fordert und dafür die Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern empfiehlt. Die Folgen dieser neuen Bereitschaft sind bereits an zahlreichen Orten spürbar. Gemeinsame Übersetzungen wurden in Angriff genommen. Das vielleicht umfassendste Projekt einer neuen ökumenischen Übersetzung ist für den französischen Sprachraum angekündigt und in Gang gebracht worden. In manchen Fällen ist die römisch-katholische Kirche auch bereit, bereits bestehende Übersetzungen mit leichten oder sogar ohne Änderungen zu übernehmen. Man kann sagen: die Übersetzung der Schrift ist heute zu einer Aufgabe geworden, die von allen Kirchen gemeinsam ausgeführt werden kann. Die Vereinigten Bibelgesellschaften haben damit eine beträchtliche Erweiterung ihres Aufgabenkreises erfahren. Sie sind zu einem wahrhaft ökumenischen Instrument geworden, zu einem Instrument, das allen Kirchen dienen kann, und es ist darum sicher der Augenblick, daß wir uns einmal mehr dessen erinnern, wieviel sie im Laufe der Jahrzehnte für die Kirchen und die ökumenische Bewegung geleistet haben.

2. Das Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe in der Kirche

Dieses Dekret hängt eng mit der Konstitution über die Kirche zusammen, die bereits am Ende der dritten Session promulgiert wurde. Es setzt die im dritten Kapitel von *De Ecclesia* gemachten Aussagen voraus und befaßt sich mit den pastoralen praktischen Aspekten, die dort nicht behandelt werden konnten. Es ist aber damit zugleich auch eine Interpretation der dogmatischen Konstitution. Ähnliches gilt auch von anderen Dekreten, die im Laufe der vierten Session verabschiedet worden sind. Das Dekret über die Priester setzt den zweiten Teil des dritten Kapitels über die Kirche voraus, dasjenige über den Laienapostolat das vierte Kapitel über die Laien und dasjenige über die Erneuerung des monastischen Lebens das sechste Kapitel über das mönchische Leben. Die Konstitution über die Kirche muß darum ständig in Erinnerung behalten werden.

Das Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe verdient besondere Aufmerksamkeit. Denn muß sich nicht hier zeigen, wie sich die ausgedehnte und z. T. so erregende Diskussion über die sog. Kollegialität der Bischöfe in der Praxis auswirken soll? Der Text läßt an Klarheit nicht zu wünschen übrig. Er bestätigt die Lehre vom Primat und der universalen Jurisdiktion des Papstes mit einer Deutlichkeit, die kaum übertroffen werden kann, und wenn jemand am Ende der dritten Session noch im Zweifel gewesen sein sollte, ob durch den neuen Begriff der Kollegialität der Primat des Papstes nicht doch eine grundsätzliche Einschränkung erfahren habe, wird er hier in Klarheit versetzt. Das Dekret erklärt gleich am Anfang: „Der römische Pontifex genießt als Nachfolger Petri, dem Christus seine Schafe und Lämmer zum Weiden übergeben hat, in dieser Kirche Christi kraft göttlicher Einsetzung die höchste, volle, unmittelbare und universale Vollmacht, er hat, da er als der Hirte aller Gläubigen den Auftrag hat, sowohl zum Besten der gesamten als auch der einzelnen Kirchen zu sehen, den Vorrang (principatum) der ordentlichen Vollmacht über alle Kirchen (§ 1).“ Gewiß, das Dekret bleibt nicht bei dieser Aussage stehen. Es sagt im folgenden manches über die Einrichtung einer Synode, über die Vollmacht und den Auftrag der einzelnen Bischöfe und der nationalen und regionalen Konferenzen, und wir werden sehen, daß all dieses seine Bedeutung für die künftige Gestalt der Kirche haben wird. Die Vollmacht des Papstes ist aber dadurch nicht angetastet worden. Die Frage stellt sich im Gegenteil: Ist sie nicht durch das Konzil, wenn nicht grundsätzlich, so doch praktisch umfassender und dynamischer geworden? Ist der Papst nicht in noch höherem Maße der Bischof der gesamten Kirche — *episcopus catholicae ecclesiae* — geworden? Am Anfang war gelegentlich die Hoffnung ausgesprochen worden, daß das Konzil die Rolle des Papstes als Bischof von Rom stärker unterstreichen werde und daß nicht so sehr die Autorität des Papstes über die gesamte Kirche, sondern die Notwendigkeit der Gemeinschaft mit dem römischen Stuhl herausgehoben werde, eine Konzeption, die schon in der Alten Kirche bestand. Diese Erwartung hat sich aber nicht erfüllt. Der Primat und die unmittelbare Vollmacht des Papstes über die gesamte Kirche und alle einzelnen Kirchen ist mit neuer Betonung bestätigt worden.

Diese Tatsache ließe sich durch zahlreiche Beobachtungen illustrieren. Das Konzil hat dem Papst die Gelegenheit gegeben, sein Amt in neuer dynamischer und für viele überzeugenderer Weise darzustellen. Die Anwesenheit des gesamten Episkopates hat seine Vollmacht nicht eingeschränkt, sondern in ihrer Fülle sichtbar gemacht. Gewiß, das Amt und vor allem die Kurie sind in manchen ihrer bisherigen Formen in Frage gestellt worden. Das Konzil hat aber dem Amt — jedenfalls bis jetzt — eher zu mehr Kraft und Gewicht verholfen. Während es bis jetzt in unnahbarer Einsamkeit ausgeübt worden war, hat das Konzil dem Papst die

Gelegenheit gegeben, es wirklich in der Gemeinschaft mit dem Episkopat und von ihm getragen zu vollziehen. Und der Papst ist offensichtlich gewillt, in diese Richtung zu gehen. Die Reisen nach Jerusalem, Bombay, vor allem aber nach New York sind ein Beweis dafür. Auch das Dekret fügt Elemente zu dieser Konzeption hinzu. Denken wir etwa an die bischöfliche Synode, die dem Papst als beratendes Organ beigeordnet wird. Oder auch an die Empfehlung, daß in der Kurie die verschiedenen Länder besser repräsentiert sein müßten. So dringlich diese Maßnahme für das Regiment in der Kirche sein mag, bedeutet sie zugleich auch, daß der Papst noch um einen Schritt weniger Bischof von Rom ist.

Wir stehen damit vor einem schwierigen Sachverhalt. Es kann nicht die Aufgabe dieses Berichtes sein, ein Urteil darüber auszusprechen. Wir können zunächst nur feststellen, daß diese Entwicklung sich abzeichnet und daß die Kirchen damit rechnen müssen. Das Papsttum stellt sich heute unter neuen Gesichtspunkten dar. Neue Möglichkeiten des Zeugnisses und des Dienstes an der Welt tun sich auf. Die Rede vor den Vereinten Nationen ist ein Beispiel dafür. Die Schwierigkeiten, die dadurch für das Verhältnis und gemeinsame Handeln der Kirchen untereinander entstehen, sind aber offensichtlich, und die Frage drängt sich vor allem auf, ob sich die Kirche in dieser Weise zum Symbol der Sehnsüchte machen kann, die die Menschheit heute bewegen. Jedenfalls genügt es nicht mehr, wenn sich die Kirchen darauf beschränken, über das Papsttum mit den bisher üblichen Argumenten zu diskutieren. Die neue Gestalt, in der es heute erscheint, muß mit in Rechnung gestellt werden. Die Frage ist noch dringlicher geworden, wie die Kirche Christi auf universaler Ebene ihre Stimme hörbar machen kann.

Das Dekret über das pastorale Amt der Bischöfe redet nun aber nicht nur und nicht einmal in erster Linie vom Papst, sondern von den Bischöfen. Drei Bemerkungen seien in diesem Zusammenhang gemacht:

a) Das Dekret erwähnt die bischöfliche Synode, eine Institution, die sich in der Zukunft als äußerst wichtig erweisen kann. Sie soll dem Papst als helfendes Organ zur Seite stehen und dadurch zugleich zum Ausdruck bringen, daß alle Bischöfe an der Sorge für die gesamte Kirche teilhaben (§ 5). Das Dekret hätte ursprünglich den Wunsch aussprechen sollen, daß eine solche Synode geschaffen werden solle. Der Papst kam aber dem Konzil zuvor und kündigte die Schaffung der neuen Institution schon zu Beginn der vierten Session in einem *Motu proprio* an. Dieser Entscheid ist von weittragender Bedeutung. Das *Motu proprio* betont zwar die Abhängigkeit vom Papst, und manche Anordnungen lassen daran zweifeln, ob es sich um eine wirkliche Synode und ein wirkliches *signum collegialitatis* handle. Der Papst allein bestimmt, ob und wann sie zusammentritt, über welche Gegenstände sie spricht und ob sie allein berät oder eine Abstimmung vornimmt. Wich-

tiger aber als alle diese Bestimmungen ist schließlich das Faktum selbst. Die Synode ist eine Gelegenheit, die im Konzil gemachten Erfahrungen fortzusetzen und die Kollegialität der Bischöfe in Erscheinung treten zu lassen. Die Synode wird 1967 zum ersten Mal zusammentreten. Eine bis jetzt offene Frage: Wird bei dieser Gelegenheit die Einrichtung der Beobachter eine Fortsetzung finden?

b) Wenn die konziliaren Texte die Autorität des Papstes in starken Worten betonen, muß zugleich gesagt werden, daß die Autorität des einzelnen Bischofs in seiner Diözese mit mindestens ebenso starken Worten betont wird. Sie sind unter der obersten Autorität des Papstes in ihrer Diözese die Hirten und üben dort eine ordentliche und unmittelbare Vollmacht aus. Das Dekret umschreibt ihren Auftrag unter den drei Gesichtspunkten der Lehre, der Heiligung und Regierung. Das Bemühen ist offensichtlich, die geistliche Seite des Amtes hervorzuheben. Der Bischof soll der Vater, nicht der bloße Administrator seiner Diözese sein.

Bei der Aufzählung der Aufgaben wird im Vorbeigehen auch erwähnt, daß es die Pflicht des Bischofs sei, den Ökumenismus, so wie er von der Kirche verstanden wurde, zu fördern. Die Bedeutung der einzelnen Diözese wird unterstrichen. Die Tatsache wird klar gesehen, daß sich immer mehr Aufgaben auf regionaler Ebene stellen. Der innere Zusammenhang jeder Diözese soll darum nach Kräften gefördert werden. Der Bischof hat die Pflicht, die Gemeinschaft der Priester zu vertiefen, und die Empfehlung wird ausgesprochen, daß in jeder Diözese eine Art von Synode gebildet werde. Es mag auch erwähnt werden, daß das Dekret von staatlichen und anderen Bindungen bei der Wahl eines Bischofs loszukommen sucht; der Staat soll künftig keine Rechte bei der Wahl oder Ernennung mehr haben, und Staaten, die heute solche Rechte innehaben, werden ersucht, freiwillig darauf zu verzichten.

c) Das Dekret redet schließlich von den Bischofskonferenzen. Wo sie noch nicht bestehen, sollen sie gebildet werden. Wo sie bestehen, soll ihre Arbeit intensiviert werden. Der Text läßt deutlich erkennen, daß die Bedeutung der Konferenzen zunehmen wird, und es ist klar, daß dadurch der Episkopat der einzelnen Länder in die Lage versetzt wird, in kollegialer Weise in Erscheinung zu treten. Die Aufgaben, die sich in bestimmten Gebieten stellen, können besser in Angriff genommen werden. Es ist dabei nicht ohne Bedeutung, daß erst am Ende des Dekrets von den Konferenzen die Rede ist. Es wird auf diese Weise angedeutet, daß die Autorität des einzelnen Bischofs durch die Konferenzen jedenfalls grundsätzlich nicht angetastet wird. Sie sind nicht eine Instanz, die sich zwischen Papst und Bischöfe schiebt; sie werden vielmehr grundsätzlich als „von unter her“ aufgebaut verstanden, als Zusammenarbeit verschiedener Bischöfe zum Wohle der Kirche.

3. Das Dekret über das Amt und Leben der Priester

Da die Frage nach dem Verhältnis von päpstlichem und bischöflichem Amt von Anfang an im Mittelpunkt des Interesses stand, wurde die allgemeine Aufmerksamkeit unwillkürlich auf die Frage nach dem Wesen des Episkopates gelenkt. Die großen Kämpfe wurden über diese Frage ausgefochten. Welche Vollmacht kommt den Bischöfen zu? Inwiefern sind sie Nachfolger der Apostel? Welche Bedeutung hat ihre Ordination? Durch die allgemeinen Tendenzen, die dem Episkopat eigene Würde herauszustellen, drohte aber das Amt des Priesters in den Schatten gestellt zu werden. Die Vollmacht des Bischofs konnte derart betont werden, daß der Priester nur noch in seiner Unterordnung und Abhängigkeit vom Bischof gesehen werden konnte. Bereits die Konstitution über die Kirche hatte dieser Gefahr entgegengewirkt. Der zweite Teil des dritten Kapitels enthält ausführliche Abschnitte über die Presbyter und Diakone. Das Konzil hat aber darüber hinaus noch zwei weitere Texte über das priesterliche Amt verfaßt.

Das Dekret gibt eine schöne und inhaltsreiche Beschreibung des priesterlichen Amtes. Es wird in erster Linie als sazerdotales Amt verstanden. Die ganze Kirche ist ein priesterliches Volk, dazu bestimmt, die herrlichen Taten dessen zu verkünden, der sie aus der Finsternis in sein wunderbares Licht gerufen hat. Die Priester haben die Aufgabe, diesem Volke zu dienen. Sie werden durch die Ordination Christus, dem Priester, zugeordnet (*configuratur*), so daß sie im Namen Christi, des Hauptes, zu handeln vermögen. Sie nehmen damit an der Vollmacht teil, kraft welcher Christus selbst seinen Leib baut, heiligt und regiert. So wie bereits die Aufgaben der Bischöfe, werden auch diejenigen der Priester unter den drei Gesichtspunkten der Verkündigung, Heiligung und Leitung beschrieben. Die Notwendigkeit der Verkündigung wird unterstrichen, die Funktionen des Hirten hervorgehoben. Das eigentliche Wesen des Amtes kommt aber in erster Linie im Vollzug der Eucharistie zum Ausdruck, wenn er das geistliche Opfer der Gläubigen in der Gemeinschaft mit dem Opfer Christi darbringt.

Diese Beschreibung erkennt dem priesterlichen Amt die höchstmögliche Bedeutung zu. Was gäbe es Größeres, als im Namen Christi zu handeln? Das Dekret betont allerdings gleichzeitig, daß die Weihe in ihrer Fülle allein dem Bischof gegeben sei, daß die Priester ihm darum untergeordnet seien und ihm zu dienen hätten. So sinnvoll diese Unterscheidung für große Teile der Christenheit ist, stellt sich hier für manche nichtrömische Christen die Frage: Worin besteht eigentlich der Unterschied zwischen Bischof und Priester? Mit welchem — theologisch zwingenden — Recht kann der Priester dem Bischof untergeordnet werden? Kann es sich dabei wirklich um mehr als eine Zweckmäßigkeit handeln, eine Zweckmäßigkeit, die sich zwar im Laufe der Jahrhunderte bewährt hat, aber doch nicht letztes

lehnmäßiges Gewicht für sich beanspruchen kann? Die Beschreibung, die das Dekret vom Priester gibt, entspricht dem Bild des Bischofs in der Alten Kirche, und wir werden gerade durch diesen Text einmal mehr daran erinnert, daß fast alle Funktionen, die in der Alten Kirche vom Bischof erfüllt wurden, heute vom Priester erfüllt werden. Er steht der Gemeinde vor und führt den Vorsitz bei der Eucharistie. Die heutigen Verhältnisse sind das Ergebnis einer langen Entwicklung. Sie mag berechtigt sein. Der Umstand, daß sie stattgefunden hat, ist aber nicht ohne Bedeutung für die theologischen Aussagen über das Amt, und es scheint mir, daß nicht nur dieses Dekret, sondern auch andere konziliare Texte sich nicht genügend darüber Rechenschaft ablegen. Manche Aussagen über das Amt werden zu rasch als selbstverständlich und längst erwiesen vorausgesetzt: der Papst der Nachfolger Petri, die Bischöfe die Nachfolger der Apostel, die Priester den Bischöfen untergeordnet usw. Der historische Sachverhalt ist aber in Wirklichkeit äußerst kompliziert.

Das Dekret enthält manches, das der Erwähnung wert wäre. Zwei Hinweise seien mehr oder weniger willkürlich herausgegriffen:

a) Das Konzil hat sich mit der Tatsache auseinanderzusetzen gehabt, daß manche Länder nicht über eine ausreichende Zahl von Priestern verfügen, eine Tatsache, mit der andere Kirchen nicht weniger zu kämpfen haben. Das Dekret kommt in dieser Hinsicht zu zwei Ergebnissen. Es empfiehlt, daß die Priester gleichmäßiger verteilt werden sollten. Jeder Priester soll sich für die gesamte Kirche verantwortlich wissen und darum auch bereit sein, in einem anderen Land als dem eigenen zu dienen. Es ruft aber vor allem dazu auf, daß alles getan werden müsse, um die Zahl der Berufungen zu erhöhen. Besondere Institutionen sollen zu diesem Zweck sowohl auf nationaler als diözesaner Ebene geschaffen werden. In anderem Zusammenhang ist davon die Rede, daß eine eigentliche Konspiration nötig sei.

b) Das Dekret geht verhältnismäßig ausführlich auf die Frage des Zölibats der Priester ein. Die bisherige Praxis wird bestätigt, sowohl die Priester als alle Gläubigen werden aufgefordert, die „wertvolle Gabe des Zölibats“ in Ehren zu halten. Manche hatten gehofft, daß das Konzil die bisherige Gesetzgebung modifizieren werde. Sie standen unter dem Eindruck der schwierigen pastoralen Probleme, die sich in diesem Zusammenhang stellen, vertraten aber vor allem auch die Meinung, daß neue Priester gewonnen werden könnten, wenn die Möglichkeit bestünde, bewährte, verheiratete Männer zum Amte zu ordinieren. Das Konzil hat sich damit begnügt, die Ordination Verheirateter zu einem neu verstandenen permanenten Diakonat zu ermöglichen, eine Möglichkeit, die in manchen Ländern wohl schon bald verwirklicht werden wird. Schon während der vierten Session fand in Rom ein internationaler Kongreß über die Neugestaltung des Diakonats statt. Der Zölibat

der Priester wurde aber durch das Konzil überhaupt nicht diskutiert. Als einige Interventionen mit Reformvorschlägen vorbereitet wurden, ließ der Papst wissen, daß diese Frage nicht öffentlich behandelt werden solle. Manche haben diesen Entschaid bedauert; es muß aber auch gesagt werden, daß die Vorschläge ohnehin — jedenfalls vorläufig — keine Aussicht auf Erfolg gehabt hätten.

4. *Das Dekret über die Ausbildung der Priester*

Dieser Text wiederholt und ergänzt manches, was bereits im Vorhergehenden gesagt ist. Die Aufmerksamkeit ist vor allem dem Wesen und Ziel des theologischen Studiums gewidmet, und es kann kein Zweifel sein, daß die Richtlinien, die hier gegeben werden, die allgemeine Orientierung des Studiums etwas verändern. Zunächst wird Gewicht darauf gelegt, daß das Studium den Gegebenheiten der verschiedenen Länder Rechnung tragen müsse; jede Bischofskonferenz soll darum ihre eigenen Richtlinien aufstellen. Der tragende Begriff in dem ganzen Dekret ist offensichtlich das Geheimnis, das Mysterium Christi. Sowohl die geistliche als die intellektuelle Erziehung muß darauf ausgerichtet sein. Die Bedeutung des philosophischen Studiums wird hoch eingeschätzt. Der Horizont muß erweitert werden. Die Fragen, die sich in unserer Zeit neu stellen, müssen mehr Raum einnehmen. Die Studenten müssen in erster Linie dazu erzogen werden, die Wahrheit zu lieben und sie mit Strenge und intellektueller Ehrlichkeit zu suchen. Das theologische Studium soll mit dem Studium der Schrift als der Seele aller Theologie beginnen, und auch in der Systematik soll die Auseinandersetzung mit der Schrift von den Vätern an erster Stelle stehen, erst danach sollen die Studenten in die eigentliche Systematik, insbesondere die Theologie des Thomas, eingeführt werden. Hinter dieser Reihenfolge stehen Kämpfe. Manche wollten, daß die Theologie des Thomas, die *theologia perennis*, eine bestimmendere Rolle im Studium einnehmen müsse. Sie haben sich nicht durchgesetzt, und das bedeutet ohne Zweifel eine weit stärkere Ausrichtung auf die Schrift. Manche haben gesagt, daß in der Behandlung der thomistischen Theologie das „ganze Drama des Konzils“ sichtbar werde; man könnte auch sagen, daß sich in dieser Hinsicht dieselbe Verschiebung vollzogen hat, die wir bereits bei der Besprechung der Konstitution über die Offenbarung festgestellt hatten.

Es ist wichtig, im Zusammenhang mit diesem Dekret nicht nur auf die vom Konzil erarbeiteten Formulierungen, sondern auch auf die Studenten selber hinzuweisen. Die junge Generation von Theologen, die jetzt heranwächst, wird eine andere Prägung erhalten. Die Ergebnisse des Konzils, die von manchen heute noch als eine unerhörte Neuigkeit empfunden werden, werden von ihr als selbstverständlich vorausgesetzt werden. Ihre Gedanken gehen bereits über das Konzil hinaus, und man kann in manchen Gesprächen eine überraschend weitgehende Kritik

selbst am Konzil finden. Die Spannung zwischen einer älteren und einer jüngeren Generation findet sich auch in der römisch-katholischen Kirche und hat sich in den vergangenen Jahren beträchtlich verstärkt.

5. *Das Dekret über den Apostolat der Laien*

Fast in allen Kirchen hat sich in den letzten Jahrzehnten die Einsicht durchgesetzt, daß die Kirche als Leib verstanden werden muß, in dem jedes Glied seine besondere Aufgabe zu erfüllen hat. Die Aufmerksamkeit darf nicht ausschließlich und nicht einmal in erster Linie auf den Klerus gerichtet werden. Das Volk muß in seiner Gesamtheit gesehen werden. Die Bewegung, den Laien die ihnen auf Grund der Taufe zukommende Stellung zurückzugeben, hat die römisch-katholische Kirche schon lange vor dem Konzil erfaßt. Das Konzil hat ihr zu breiterer Geltung verholfen. Das Dekret hat darum eine doppelte Bedeutung: es nimmt einerseits auf, was in vielen Teilen der Kirche bereits vorbereitet gewesen war, und es gibt andererseits einen mächtigen Anstoß für die weitere Entfaltung der Bewegung.

In der Vergangenheit wurden Wesen und Funktion der Laien zu oft dadurch bestimmt, daß sie mit Wesen und Funktion des Klerus verglichen wurden. Das Dekret kommt von dieser Weise der Betrachtung los. Es geht davon aus, daß die ganze Kirche in die Welt gesandt ist, und sucht die Rolle der Laien in dieser Sendung zu bestimmen. Jedes Glied der Kirche ist durch die Taufe mitberufen und mitgesandt. Sie haben Anteil an dem dreifachen Amte Christi, Prophet, Priester und König, und sind dementsprechend am Leben und Handeln der Kirche beteiligt. Ihr Apostolat vollzieht sich sowohl in der Kirche als auch in der Welt, sowohl im geistlichen als auch im weltlichen Bereich. Sie sind einerseits dazu berufen, am Aufbau der Kirche mitzuhelfen, andererseits aber auch dazu bestimmt, in der Welt als Formen zu wirken und sie mit dem Geist des Evangeliums zu durchdringen.

Das vierte Kapitel des Dekrets spricht über die Formen der Organisation, in denen sich der Apostolat vollziehen kann. Es unterstreicht zunächst, daß der Apostolat sowohl von Einzelnen als auch von Gruppen ausgeübt werden könne. Es erwähnt dann die Vereinigungen im allgemeinen und betont in diesem Zusammenhang, daß die Vereinigungen im internationalen Bereich verstärkt werden müßten. Erst nachdem betont worden ist, daß es das Recht der Laien sei, Vereinigungen zu gründen, kommt die Rede auf die Organisationen, die ihre Arbeit in direkter Abhängigkeit von der Hierarchie tun, insbesondere die *Actio catholica*. Das Dekret gibt damit der freien Bewegung verhältnismäßig viel Raum. Es verweilt allerdings sehr ausführlich bei den Organisationen, und es wird daraus deutlich, wie hoch ihre Bedeutung eingeschätzt wird und auch von nichtrömischen Kirchen einzuschätzen ist.

Das Dekret spricht schließlich auch die Empfehlung aus, daß ein Sekretariat beim Heiligen Stuhl gebildet werde. Es soll der Laienbewegung in aller Welt dienen. Es soll eine gewisse Koordination gewährleisten, den Austausch von Information und Erfahrung ermöglichen und sowohl der Hierarchie als den Laien mit Ratschlägen zur Verfügung stehen.

Das Dekret spricht nur mit wenigen Worten von der Notwendigkeit ökumenischer Kontakte (§ 27). Es ist aber offensichtlich, daß sich in diesem Bereich zahlreiche Möglichkeiten der Zusammenarbeit auftun. Sowohl manche grundsätzliche als auch zahlreiche praktische Probleme stellen sich in ähnlicher Weise und müssen nicht getrennt angefaßt werden. Die Laienbewegung hat von Anfang an befruchtend auf die ökumenische Bewegung eingewirkt und ist umgekehrt auch durch sie befruchtet worden. Erste Begegnungen haben gezeigt, daß dies auch im Verhältnis zwischen der römisch-katholischen Kirche und anderen Kirchen der Fall sein könnte.

Das ökumenische Gespräch wird ohne Zweifel auch auf eine Frage eingehen müssen, die durch die Terminologie des Dekrets aufgeworfen wird, nämlich die Frage, wie das Verhältnis zwischen Apostolat in „Kirche“ und „Welt“ zu verstehen sei. Das Dekret unterscheidet zwischen diesen beiden Bereichen, und wenn auch hinzugefügt wird, daß sie untereinander verbunden seien, weil Gott ja die gesamte Welt in seine neue Kreatur hineinziehen wolle, wird doch nicht wirklich geklärt, inwiefern das Zeugnis im Bereich der Kirche und des *ordo temporalis* überhaupt unterschieden werden kann. Was hat es zu bedeuten, wenn hier von geistlich und weltlich die Rede ist? Wird damit nicht ein zu schmaler und enger Begriff von Kirche vorausgesetzt? Was ist ausgesagt, wenn erklärt wird, daß die Christen den *ordo temporalis* mit dem Geist des Evangeliums durchdringen sollen? Die Frage, inwiefern das Wirken in der Welt auch abgesehen vom Zeugnis Apostolat genannt werden kann, gehört zu den Problemen, die heute alle Kirchen in gleichem Maße umtreibt und über die sie in gleichem Maße unklar sind.

Erwähnen wir zum Schluß eine Eigenart, die nicht nur dieses Dekret, sondern auch andere Texte auszeichnet. Am Ende der Vorrede findet sich ein Abschnitt, in dem die Bedeutung Marias für den Apostolat hervorgehoben wird. Ihre Haltung wird als vorbildlich bezeichnet. Diese Erwähnung entspricht den Aussagen, die in *De Ecclesia* gemacht worden sind. Sie kann darum nicht überraschen. Nachdem die Mariologie in die Konstitution über die Kirche Eingang gefunden hatte, mußte sie konsequenterweise auch in den Dekreten erscheinen, die davon abhängig sind. Keine dieser Erwägungen fügt ein neues Element zu der Mariologie hinzu, wie sie durch das Konzil bereits erweitert worden ist. Sie erinnern aber einmal mehr daran, daß dieses Problem zwischen den Kirchen steht und im ökumenischen Gespräch geklärt werden muß, wenn die Gemeinschaft wirklich vertieft werden soll.

6. Das Dekret über die richtige Erneuerung des monastischen Lebens

Wenn dieser Text in den Augen nichtrömischer Christen zunächst weniger wichtig zu sein scheint, ist er für die römisch-katholische Kirche doch von größter praktischer Bedeutung. Die Orden gehören zu den tragenden Kräften in der römisch-katholischen Kirche; sie erfüllen unzählige Funktionen, die für das Leben und das Zeugnis der Kirche entscheidend sind, und eine Erneuerung der Kirche ist nur denkbar, wenn zugleich auch sie den heutigen Verhältnissen angepaßt werden. Die meisten Orden und Gemeinschaften haben bereits eine lange Geschichte hinter sich. Ihre Ziele und Aufgaben sind in einer längst vergangenen Zeit formuliert worden. Manche von ihnen sind dann nicht genügend auf die heutige Situation ausgerichtet, sondern stehen in mancher Hinsicht eher als Zeugen einer Epoche da, die inzwischen der Vergangenheit angehört, gebunden an Traditionen, die heute nicht mehr den Sinn haben, den sie einst hatten. Die Orden und religiösen Gemeinschaften sind aus diesem Grunde auch eine Quelle von Kräften, die bis jetzt nicht voll ausgenutzt war.

Das Dekret verfolgt aufs Ganze gesehen die Tendenz, daß die monastischen Gemeinschaften stärker in die Kirche integriert werden und intensiver an ihrem Leben teilnehmen sollen. Gleich am Anfang wird die Forderung gestellt, daß alle monastischen Institutionen am Leben der Kirche teilnehmen und alle ihre Aufgaben zu ihren eigenen machen sollten, Aufgaben wie die biblische Wissenschaft, die liturgische Bewegung, die ökumenische Aufgabe, die Mission und das soziale Handeln. Diese Forderung wird an mehreren Stellen wiederholt, insbesondere wird betont, daß die monastischen Gemeinschaften ihre Kräfte noch stärker in der Evangelisation einsetzen sollten. Es wird zwar auch darauf hingewiesen, daß auch die reine Kontemplation in der Kirche ihren Platz habe und trotz der drängenden Aufgaben der Evangelisation behalten müsse. Das Dekret legt aber das Gewicht doch in vermehrtem Maße auf das Zeugnis der Kirche.

Die Orden und die religiösen Gemeinschaften werden durch das Dekret vor große Anforderungen gestellt, und die Besinnung darüber hat bereits begonnen, wie sie sich in die durch das Konzil begonnene Erneuerung einfügen können. Das deutlichste Beispiel dafür sind die Jesuiten. Nach der Wahl des neuen Generals hat eine Kongregation stattgefunden, an der die Zukunft des Ordens unter den verschiedensten Gesichtspunkten besprochen wurde. Der Papst hat dem Orden insbesondere die Auseinandersetzung mit dem modernen Atheismus zur Aufgabe gesetzt. Die Verhandlungen im Orden sind nicht abgeschlossen. Eine zweite Kongregation soll in naher Zukunft stattfinden. Es wird interessant sein festzustellen, ob und wie es dem Orden gelingen wird, seine ökumenische Arbeit zu bestimmen. Wenn seine ursprüngliche Intention auch eine missionarische war, ist er doch wie

kein anderer Orden mit der Gegenreformation verbunden und durch sie jedenfalls in den Augen mancher nichtrömisch-katholischer Christen geprägt. Die im Zusammenhang mit dem Konzil immer gemachte Aussage, daß die Gegenreformation zu Ende sei, wird darum nicht ohne Folgen für ihn bleiben.

Das Dekret geht ganz besonders auf die Pflicht des Gehorsams ein. Diese Frage ist im Laufe des Konzils immer wieder und in immer neuen Zusammenhängen aufgeworfen worden. Die Krise, der heute jede Autorität ausgesetzt ist, hat auch die römisch-katholische Kirche erfaßt, und die Forderung des Gehorsams kann nicht mehr mit derselben Selbstverständlichkeit erhoben werden. Das Konzil selbst hat diese Krise gefördert. Die Tatsache, daß nahezu alle Fragen in Freiheit diskutiert werden konnten, hat nicht nur manches in Bewegung gebracht, sondern das Verständnis der Autorität als solcher erschüttert. Das Dekret wendet sich zunächst an die Mitglieder der Orden und religiösen Gemeinschaften und fordert sie auf, den von ihnen verlangten Gehorsam zu leisten, und zwar im Bewußtsein, daß sie damit dem Aufbau des Leibes Christi dienen. Es wendet sich aber auch an die Vorgesetzten und verlangt von ihnen, daß sie Persönlichkeit und den Willen der Untergebenen respektieren müssen.

Das Dekret mag schließlich den Anlaß dazu geben, ein Wort über die freiwillige Armut im Sinne des Evangeliums zu sagen. Die Mönche und Nonnen werden aufgefordert, nicht nur auf den Gebrauch ihres Besitzes zu verzichten, sondern in wirklicher Armut zu leben, und, was vielleicht ebenso wichtig ist, die Orden und Klöster werden aufgefordert, als Kollektive ein Zeugnis der Armut abzulegen. Die Frage ist während des Konzils nicht nur an dieser Stelle aufgetaucht. Bei mehr als einer Gelegenheit wurde deutlich, daß manche Bischöfe und Theologen von der Sorge getrieben sind, wie die Kirche in dieser Hinsicht näher an Christi Willen leben könnte. Mehr als nur einzelne Stimmen verlangten den freiwilligen Verzicht auf überflüssigen Reichtum, nicht nur des einzelnen Christen, sondern der Kirche überhaupt. Das Konzil kam in dieser Hinsicht nicht über allgemeine Sätze hinaus, und es ist auch nicht einfach zu sagen, was freiwillige Armut in einer modernen Gesellschaft bedeutet. Es ist aber keine Übertreibung zu sagen, daß der Wille zu freiwilliger Armut bei zahlreichen römisch-katholischen Christen zu finden ist und daß andere Kirchen an dieser Stelle manches aufnehmen und lernen können.

7. Das Dekret über die christliche Erziehung

Der Titel des ersten Entwurfes für diesen Text lautete noch „von den katholischen Schulen“. In der Diskussion verlangten mehrere Redner, daß der Gegenstand erweitert werde. Das Konzil müsse sich über die Erziehung im allgemeinen und nicht nur über das engere Problem der katholischen Schulen und Universitäten äußern.

Das Dekret beginnt denn auch mit längeren Abschnitten über Wesen und Aufgaben der christlichen Erziehung. Obwohl so manches darin richtig und wegweisend ist, bleibt dieser Teil des Dekrets doch in Allgemeinheiten stecken. Die tieferen Probleme, die sich heute im Zusammenhang mit der Erziehung stellen, sind kaum berührt. Der Text ist seinem ursprünglichen Titel trotz der Erweiterung treu geblieben. Sein eigentliches Interesse gilt offensichtlich den katholischen Schulen. Das Dekret bringt aber auch in dieser Hinsicht kaum etwas Neues. Es unterstreicht zunächst die Rolle, die die Schule in der Erziehung im allgemeinen spielt, und hebt hervor, daß aus diesem Grunde dem Beruf des Lehrers hohe Würde zukomme (§ 5). Es stellt dann die Forderung auf, daß die Eltern die Freiheit haben sollen, für die Erziehung ihrer Kinder diejenigen Schulen zu wählen, die ihnen geeignet erscheinen. Die Staaten sollen diese Freiheit respektieren und sie auch nicht dadurch einschränken, daß sie sie unbilligen finanziellen Leistungen aussetzen (§ 6). Es ruft schließlich in Erinnerung, daß die Kirche von jeher das Recht in Anspruch genommen habe, Schulen zu gründen und zu führen (§ 8). Der Text fügt dann hinzu, daß jede Schule ein Zentrum sein müsse, von dem der Geist des Evangeliums ausstrahlt. Sie muß allen offenstehen, auch denen, die der Kirche nicht angehören. Sie ist von unschätzbarem Wert nicht nur für den Apostolat der Kirche, sondern die menschliche Gesellschaft überhaupt (§ 8). Die Kirche muß ihre Aufmerksamkeit ganz besonders den Schulen in jungen Ländern zuwenden, die auch von nichtkatholischen Schülern besucht werden (§ 9).

Das Dekret gehört zu den wenigen Texten des Konzils, die die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen mit keinem Wort erwähnen. Das ist zu bedauern. Denn jedermann weiß, daß die Frage der konfessionellen Schulen das Verhältnis der Kirchen zueinander in vielen Ländern in hohem Maße belastet. Die konfessionellen Gegensätze haben in manchen Gebieten durch die Schulen einen institutionellen Ausdruck gefunden, und die Trennung wird in manchen jungen Kirchen durch die Gründung von Schulen erschwert. Die Frage muß darum gemeinsam angeschnitten werden, wenn es zu einer Vertiefung der Gemeinschaft unter den Kirchen kommen soll. Die Kirchen stehen zudem im Blick auf die Erziehung vor ähnlichen Schwierigkeiten, und an manchen Orten, wo keine konfessionellen Schulen bestehen, könnte eine vertiefte Gemeinschaft unter den Kirchen ein starkes Zeugnis bedeuten. Die Verfasser dieses Textes scheinen diese Möglichkeiten nicht gesehen zu haben. Das Dekret ist im Blick auf die ökumenische Bewegung von allen konziliaren Texten vielleicht der kurzichtigste.

8. Die Erklärung über die religiöse Freiheit

Die Abstimmung über diesen Text am 19. November kann als eines der großen Ereignisse des Konzils bezeichnet werden. Es ist nicht notwendig, die lange und

z. T. höchst mühselige Geschichte hier nochmals in Erinnerung zu rufen, die dieses Dokument gehabt hat. Jedermann weiß, auf wieviel Widerstand es gestoßen ist und wie großer Hartnäckigkeit es bedurfte, um es bis zur Promulgation zu führen. Das Sekretariat für die Einheit hatte im Zusammenhang mit diesem Text eine unerhört schwierige Aufgabe zu bewältigen. Es hat sie mit Erfolg bewältigt. Der Umstand, daß sich bis zum Ende eine verhältnismäßig starke Opposition gehalten hat, ist in sich ein Beweis dafür, wie groß der vollzogene Schritt ist.

Die Erklärung ist darum so wichtig, weil sie die Haltung der römisch-katholischen Kirche zur Welt in ihrem tiefsten Grunde verändert. Indem sie sich zu dem Grundsatz der religiösen Freiheit bekennt, betrachtet sie diejenigen, die die Wahrheit nicht bekennen, nicht mehr als Irrende, die zu dulden und gewähren zu lassen sind, sondern anerkennt sie in der ihnen von Gott verliehenen Freiheit. Die Erklärung ist darum die Voraussetzung für den Dialog sowohl in der weiteren als der engeren Bedeutung des Wortes. Denn nur indem der Partner in seiner Freiheit ernst genommen wird, kann es zu einem wirklichen Dialog kommen.

Die Erklärung befaßt sich, wie im Titel ausdrücklich gesagt wird, mit der religiösen Freiheit sowohl der einzelnen Person als auch der Gemeinschaft in der menschlichen und staatlichen Gesellschaft. Sie stellt den Grundsatz auf, daß sowohl der einzelne als auch jede religiöse Gemeinschaft ihre Überzeugung frei leben und bezeugen können müsse, und daß der Staat diese Freiheit nicht nur nicht einschränken, sondern im Gegenteil respektieren und gewährleisten müsse. Die Vorstellung eines konfessionell gebundenen Staates ist, wenn nicht ausdrücklich, so doch indirekt aufgegeben. Gewiß, die Erklärung erwähnt, daß eine bestimmte religiöse Gemeinschaft in einem bestimmten Land aus historischen Gründen eine besondere Anerkennung genießen könne, sie fügt aber sofort hinzu, daß in diesem Falle auch die übrigen Gemeinschaften volle Freiheit genießen müßten.

Die Erklärung stimmt weitgehend, jedenfalls in den praktischen Aussagen, mit den Erklärungen überein, die im Ökumenischen Rat der Kirchen formuliert worden sind. Wenn man eine Synopse in zwei Kolonnen herstellt, kann man sofort feststellen, wie groß die sachliche Übereinstimmung ist. Die Erklärung des Vatikanischen Konzils ist natürlich ein römisch-katholisches Dokument, sie könnte von anderen Kirchen nicht in derselben Weise verfaßt werden. Vor allem die Begründungen, die für die religiöse Freiheit gegeben werden, können von anderen nicht ohne weiteres geteilt werden. Während nach den Erklärungen des Ökumenischen Rates dieselbe Freiheit, die für die Kirche in Anspruch genommen wird, auch den Menschen ohne Glauben zugesprochen wird, wird dies in der vatikanischen Erklärung jedenfalls nicht ausdrücklich gesagt. Die Übereinstimmung ist aber so groß, daß man ohne Übertreibung von einem zum mindesten potentiellen Konsensus der gesamten Christenheit reden kann. Die Frage stellt sich darum, ob

dieser Konsensus nun, nachdem das Konzil abgeschlossen ist, nicht gemeinsam analysiert werden müßte. Zahlreiche Hindernisse müßten zuerst überwunden werden, und es darf in diesem Zusammenhang vor allem nicht vergessen werden, daß die Erklärungen des Ökumenischen Rates in den Mitgliedskirchen nicht genau die Gültigkeit haben, die ein vom Papst promulgiertes Dokument in der römisch-katholischen Kirche beanspruchen kann. Die Zeit scheint aber doch gekommen, diese Aufgabe in Angriff zu nehmen. Eine gemeinsame Erklärung könnte das gemeinsame Zeugnis vertiefen.

Die Erklärung über die Religiöse Freiheit ist aber für die ökumenische Bewegung noch aus anderen Gründen von Bedeutung. Sie ist die unentbehrliche Voraussetzung zur Lösung oder wenigstens Linderung zweier Probleme, die heute das Verhältnis unter den Kirchen noch belasten, die Probleme des Proselytismus und der Mischehen. Die Erklärung über die religiöse Freiheit geht auf die Frage des Proselytismus nicht ein, ja sie spricht überhaupt nicht vom Verhältnis der Christen untereinander. Um die Opposition zu befriedigen, wurde in der letzten Revision des Textes sogar ein Abschnitt hinzugefügt, in dem erklärt wird, daß die in Christus offenbarte wahre Religion in der katholischen Kirche zu finden sei und von ihr verkündigt werde, eine Erklärung, die zwar nicht im Widerspruch zum Dekret über den Ökumenismus steht, der Tatsache aber nicht Rechnung trägt, daß der Heilige Geist auch in anderen Kirchen am Werk sein mag. Und doch ist die Erklärung für die Frage des Proselytismus wichtig, vor allem, wenn von den allgemeinen Aussagen ausgegangen wird und von da die Verbindung mit dem Dekret über den Ökumenismus hergestellt wird. Denn nur wenn von allen Seiten zugleich die Freiheit des anderen voll respektiert und die Gemeinschaft im Namen Christi anerkannt wird, kann es zu einer befriedigenden Lösung der Frage des Proselytismus kommen.

Dieselbe Verbindung müßte auch eine bessere Lösung des Mischehenproblems ermöglichen. Das Konzil ist zu Ende gegangen, ohne daß in dieser Frage ein greifbarer Fortschritt erzielt worden wäre. Das Dekret über die katholischen orientalischen Kirchen enthält zwar einige Neuerungen für die Behandlung von gemischten Ehen mit orthodoxen Christen. Eine erhoffte allgemeine Änderung des kanonischen Rechtes ist aber bis jetzt noch nicht erfolgt. Das Konzil hat am Ende der dritten Session einen Text diskutiert, der einige Richtlinien für eine neue Regelung enthielt. Darin war ausdrücklich erwähnt, daß die neuen Weisungen im Geiste des Dekrets über den Ökumenismus und der Erklärung über die religiöse Freiheit entworfen werden müßten. Dieser Text wurde zusammen mit einer Zusammenfassung der Diskussion an den Papst weitergeleitet, und es wurde allgemein angenommen, daß in einem *Motu proprio* die Entscheidung bald bekanntgegeben werde. Wenn der durch das Konzil diskutierte Text auch nicht alle Schwierig-

keiten behoben hätte, wäre doch ein wesentlicher Fortschritt erzielt worden. Das Motu proprio ist bis jetzt noch nicht erschienen. Unerwartete Widerstände haben es offenbar verzögert. Das Konzil hat damit ein Problem unerledigt gelassen, dessen Lösung von vielen sehnlich erwartet worden war, und es ist zu hoffen, daß es sich dabei um nicht mehr als einen Aufschub handelt.

9. Das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche.

Bereits die Konstitution über die Kirche hatte davon gesprochen, daß die Kirche Christi ihrem Wesen nach nicht anders als missionarisch sein könne. Das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche baut aber nicht nur einfach darauf auf, sondern geht darüber hinaus. Es befaßt sich nicht nur mit den praktischen Problemen der Mission, sondern gibt eine verhältnismäßig ausführliche theologische Begründung. Der Text, der dem Konzil in der dritten Session vorgelegt worden war, holte nicht so weit aus. Er beschränkte sich auf Hinweise praktischer und organisatorischer Art. Die Bischöfe waren aber der Auffassung, daß die Probleme der Mission umfassender behandelt werden müßten, und die zuständige Kommission erarbeitete darum für die vierte Session einen nahezu vollständig neuen Text. Eine neues Kapitel über die lehrmäßigen Grundlagen der Mission wurde hinzugefügt, und es ist klar, daß damit Aussagen hinzukommen, die bisher noch nicht gemacht waren.

Das Dekret begründet die Mission in der Trinität selbst. Weil die Kirche ihren Ursprung in der Sendung des Sohnes und des Heiligen Geistes nach dem Willen des Vaters hat, muß sie ihrem Wesen nach missionarisch sein. Gott will, daß die Welt gerettet werde. Er will schließlich alles in allem werden, und es gehört zu seinem Plan auf dem Wege zu diesem Ziele, daß er sich ein Volk wählt, das sein erneuerndes Handeln verkündigt. Christus ist als neuer Adam das Haupt der Menschheit, und nichts kann als geheilt gelten, was nicht von ihm angenommen worden ist. Was von Christus verkündigt und getan worden ist, muß bis an die Enden der Erde getragen werden. Der Heilige Geist vollendet dieses Werk. Er treibt sein Wesen im Innern der Kirche, er geht ihr oft auch voraus, jedenfalls ist er es, der die Ausdehnung und neue Pflanzung der Kirche wirkt.

Das Dekret legt großes Gewicht darauf, daß das gesamte Volk Gottes an der missionarischen Aufgabe Anteil hat. Der Befehl Christi ist zwar an die Apostel ergangen, und die Verantwortung für die Mission liegt darum in erster Linie bei den Bischöfen, die ihre Nachfolger sind. Sie haben — unter der obersten Leitung des Papstes — das Werk der Mission voranzutreiben. Das Zeugnis muß aber von dem gesamten Volk Gottes ausgehen. Manche Redner haben in der Diskussion geltend gemacht, daß die missionarische Aufgabe bisher viel zu ausschließlich mit

der Hierarchie verbunden gewesen ist. Die letzte Fassung des Textes hat dieser Kritik weitgehend Rechnung getragen.

Das Dekret ließe sich unter zahlreichen Gesichtspunkten betrachten. Wir greifen hier fünf in unserem Zusammenhang besonders wichtige Themen heraus.

a) Indem das Dekret von der Dreieinigkeit Gottes ausgeht, stellt sich sofort die Frage, in welchem Verhältnis die Verkündigung der Botschaft durch die Kirche und das Handeln Gottes in der von ihm geschaffenen Welt stehen, eine Frage, die heute alle Kirchen in neuer Weise beschäftigt und vielleicht sogar das theologische Thema unserer Generation ist. Das Dekret betont in erster Linie, daß Christus zur Heilung in die Welt gekommen sei. Das Gebrochene wird durch ihn wiederhergestellt, ja sogar zur Vollendung geführt. Die Ansätze des Guten, die sich in der Welt finden, die Wahrheit und die Gnade, müssen ernst genommen werden. Sie sind geheime Gegenwart Gottes. Sie werden durch das Wort von den Banden des Bösen befreit und zu vollem Leuchten gebracht. Die heilende Wirkung des Evangeliums wird so stark betont, daß das Gericht Gottes über die Welt in den Hintergrund zu treten droht. Dieser Mangel ist zwar in der Diskussion kritisiert worden, und die Kommission hat bei der Überarbeitung manche Akzente neu gesetzt. Die Kontinuität zwischen der von Gott geschaffenen und der in Christus geheilten Welt wird aber doch in erster Linie betont. Die kritisch richtende Funktion des Evangeliums wird kaum erwähnt, und es wird nicht deutlich gemacht, inwiefern das Evangelium alle, denen es verkündigt wird, vor die Entscheidung über das Leben stellt. Der Satz „wer glaubt, wird gerettet; wer nicht glaubt, verurteilt“ wird zwar zitiert, aber nicht entfaltet. Ist aber damit das apostolische Zeugnis vollständig wiedergegeben? Sowohl das Dekret über die Mission als auch (wie wir noch sehen werden) die Konstitution über die Kirche in der Welt sind bestrebt, die Liebe Gottes zu seiner Schöpfung herauszustellen und von daher die Solidarität der Kirche mit der Welt zu begründen, eine Tendenz, deren Berechtigung nicht in Frage gestellt werden kann. Die Kirche kann aber nur solidarisch sein, wenn sie die richtende Funktion des Evangeliums mit in Rechnung stellt. Weitere Diskussion ist an dieser Stelle dringend nötig, und wäre es nur darum, daß die Verkündigung im engsten Sinne des Wortes und das soziale Handeln nicht auseinanderzufallen beginnen.

b) Eng verwandt mit diesem Problem ist die Frage nach der Bedeutung der nichtchristlichen Religionen. Diese Frage wird heute in der römisch-katholischen Kirche lebhaft diskutiert. In welchem Verhältnis stehen sie zum Evangelium? Enthalten sie einen Teil der Wahrheit und können darum als Vorstufe und Vorbereitung für das Evangelium betrachtet werden? Ist mit der Offenbarung in Christus ein Gegensatz zwischen den Religionen und dem Glauben an Christus

entstanden? Es ist selbstverständlich, daß Gott auf seinen Wegen auch Menschen retten kann, die nicht der Kirche angehören. Kann aber auch den nichtchristlichen religiösen Systemen als solchen eine rettende Funktion zugeschrieben werden? Das Dekret gibt auf diese Fragen keine ausdrücklichen Antworten. Die Diskussion in St. Peter hat gezeigt, daß vorläufig darüber in der römisch-katholischen Kirche noch kein Konsensus besteht.

c) Das Dekret unterstreicht, wie wir bereits gesehen haben, daß die Kirche ihrem Wesen nach missionarisch sei. Daraus ergibt sich sofort die Frage, was unter Mission eigentlich zu verstehen sei. Soll nur die Verkündigung in Ländern, in denen das Evangelium zum ersten Mal verkündigt wird, als Mission bezeichnet werden? Oder ist jede Verkündigung, die Menschen zum Glauben an Christus führen will, Mission, auch die Verkündigung in den sog. christlichen Ländern? Das Dekret wählt zwischen diesen beiden Möglichkeiten einen mittleren Weg. Es geht von einem allgemeinen Begriff der Mission aus, hält aber zugleich an der üblichen Bedeutung des Wortes fest. Die Mission wird, jedenfalls praktisch, als die Ausdehnung der Kirche in bisher unberührte Gebiete verstanden. Es wird allerdings anerkannt, daß Länder, die christlich waren, wiederum zu Missionsgebieten werden können.

d) Die Einsicht, daß die gesamte Kirche an der missionarischen Aufgabe beteiligt sei, wird nicht nur in allgemeinen Worten ausgesprochen. Das Dekret bemüht sich, praktische Folgerungen daraus zu ziehen und zu zeigen, was es zu bedeuten hat, daß die Kirche in aller Welt eine missionarische Gemeinschaft ist. Die gegenseitige Verantwortung der Kirchen und insbesondere der Bischöfe wird mit Nachdruck hervorgehoben, und auch die jungen Kirchen werden zum missionarischen Wirken aufgerufen. Dadurch, daß die römisch-katholische Kirche eine universale Gemeinschaft ist, kann sie in dieser Hinsicht weit mehr als irgendeine andere Kirche leisten. Der Text bleibt allerdings in mancher Hinsicht westlich. Der Missionar ist nach wie vor der Sendbote, der über die Grenzen hinausgeht, und die Wechselwirkung zwischen alten und jungen Kirchen wird nicht wirklich gefördert. Der Umstand, daß die römisch-katholische Mission zentral von Rom aus geleitet wird, macht die Bindung an das Abendland besonders stark. Das Dekret sucht diesem Hindernis entgegenzuwirken, indem es die Schaffung einer besonderen internationalen Synode von Bischöfen für missionarische Fragen fordert. Die einzelnen Länder sollen dadurch stärker an der Leitung der Mission beteiligt werden.

e) Das Dekret geht verhältnismäßig ausführlich auf die Notwendigkeit der Zusammenarbeit mit anderen Kirchen ein. Während die meisten anderen Texte nur einen kurzen Verweis auf das Dekret *De Oecumenismo* enthalten, nimmt dieses Dokument seinen Inhalt auf und unterstreicht die enge Verbindung zwischen der

missionarischen Aufgabe und der ökumenischen Bewegung. Gleich das erste Kapitel erklärt, daß die Trennung das Zeugnis verdunkle und daß darum alle Getauften gerufen seien, als eine Herde das Evangelium zu verkündigen. Wo dies noch nicht möglich sei, sollten sie wenigstens einander achten und lieben (§ 6). Die Zusammenarbeit sei nicht nur mit Einzelnen, sondern mit Kirchen und ekklesialen Gemeinschaften zu suchen (§ 15), und sowohl De Propaganda Fide als auch das Sekretariat für die Einheit werden aufgefordert, die nötigen Schritte zu unternehmen, damit der Skandal der Trennung aufgehoben werde (§ 29). Alle Zusammenarbeit müsse dabei im Namen Christi unternommen werden: sein Name führe zusammen! (§ 15). Diese Hinweise können für die Zusammenarbeit der Kirche von größter Bedeutung werden. Denn eine ökumenische Gemeinschaft ist erst dann in Wirklichkeit entstanden, wenn die Kirchen in die Lage versetzt werden, ein gemeinsames Zeugnis abzulegen. Wir sind davon noch weit entfernt. Denken wir an die ekklesiologischen Schwierigkeiten, an die Frage des Proselytismus etc. Und selbst wenn die grundsätzlichen Hindernisse beseitigt werden können, bleibt immer noch die Tatsache zu überwinden, daß die Spannungen in manchen Missionsgebieten besonders scharf sind. Das Dekret erweitert aber ohne Zweifel die Grundlage für das gemeinsame Zeugnis, und der Umstand, daß gerade das Dekret über die Mission diese Erweiterung vollzogen hat, ist ein Zeichen dafür, daß sich die gemeinsame Aufgabe der Verkündigung auch in der Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und den übrigen Kirchen als Impuls für die ökumenische Bewegung erweisen wird.

10. Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen

Wie wir bereits gesehen haben, gibt das Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche keine Antwort auf die Frage, wie die nichtchristlichen Religionen zu beurteilen sind. Die Erklärung über die nichtchristlichen Religionen dringt etwas weiter vor. Auch sie bringt aber keine wirkliche Klärung. Sie verfolgt von vornherein eine andere Absicht. Sie geht nicht auf die tieferen Probleme ein, die einerseits mit dem Begriff der Religion und andererseits mit der Frage nach dem Verhältnis zwischen dem Glauben an Christus und den verschiedenen Religionen aufgeworfen sind. Sie beschränkt sich darauf, die Haltung der Kirche gegenüber den heute bestehenden Religionen zu umschreiben. Sie geht davon aus, daß die Menschheit ein Volk sei und daß die Kirche den Auftrag habe, die Einheit und die Liebe unter den Menschen zu finden. Die Christen blicken darum vor allem auf diejenigen Elemente, die den Menschen gemeinsam sind und ihre Gemeinschaft vertiefen können. Auch die Religionen werden unter diesem Gesichtspunkt behandelt. Die Erklärung betont, die Kirche sei gegenüber den Religionen offen und zu Kon-

takten bereit; sie hebt in dem Bild, das sie von den einzelnen Religionen entwirft, einzig die Übereinstimmung hervor und anerkennt darin „einen Strahl der Wahrheit“. Die Fülle der Wahrheit sei allerdings einzig in Christus zu finden.

Auch wenn man in Rechnung stellt, daß die Intention der Erklärung sehr beschränkt ist und daß die tieferen Fragen bewußt nicht berührt werden, bleibt beim Leser eine gewisse Enttäuschung zurück. Die Erklärung soll eine Atmosphäre des Dialogs schaffen. Kann das aber geschehen, ohne wenigstens anzudeuten, in welcher Weise die Botschaft von Christus die Kirche bindet und in ihrem Verhältnis zu der Welt bestimmt? Kann es geschehen, ohne daß die einzelnen Religionen in ihrer Eigenart so verstanden werden, wie sie sich selbst verstehen? Die Erklärung verfolgt eine Tendenz, die sicher notwendig ist. Sie erweckt aber das Bild einer Affinität, die einen künstlichen Eindruck macht.

Das eigentliche Interesse der Erklärung gilt nicht den Religionen, sondern dem jüdischen Volk, und es ist nicht zufällig, daß sie immer wieder kurz die „Erklärung über die Juden“ genannt wird. Sie hätte ursprünglich in erster Linie vom Verhältnis zwischen Kirche und Israel handeln sollen und wurde erst erweitert, als sich gegen den Entwurf starke Bedenken zeigten. Es mag unter anderem auch damit zusammenhängen, daß der erste Teil etwas farblos ausgefallen ist. Die Erweiterung ist aber nicht nur in sich problematisch, sondern auch für die Erklärung über die Juden. Das von Gott erwählte Volk wird damit in den Zusammenhang der „Religionen“ gerückt, und es fragt sich, ob die Offenbarung des lebendigen Gottes, des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs in diesem Zusammenhang richtig verstanden werden kann. Die Konstitution über die Kirche wäre in mancher Hinsicht der bessere Ort für eine Erklärung über Israel gewesen.

Diese eine kritische Bemerkung darf aber die Vorzüge nicht schmälern, die den Abschnitt über das jüdische Volk auszeichnen. Indem das Konzil diese Erklärung angenommen hat, hat die römisch-katholische Kirche einen höchst bedeutsamen Schritt vollzogen, und wenn man bedenkt, wie viele Widerstände und Hindernisse zu überwinden waren, kann man sich nur darüber wundern, wie manches in diesem Text ausgesagt werden konnte. Die Bedeutung der Erklärung geht in doppelter Richtung. Sie ist zunächst wichtig für die Ekklesiologie. Wenn erklärt wird, daß die Kirche mit den Nachkommen Abrahams geistlich verbunden sei, daß die Anfänge ihrer Erwählung beim jüdischen Volk lägen und daß ihm „die Annahme an Sohnesstatt, die Herrlichkeit, die Bündnisse, die Gesetzgebung, der Gehorsam und die Verheißung“ gegeben seien, wird die Grundlage gelegt für eine biblische Besinnung über das Verhältnis von Kirche zu Israel, und man kann nur hoffen, daß diese Linien im ökumenischen Gespräch noch weiter ausgezogen werden.

Die Bedeutung der Erklärung liegt aber vor allem darin, daß sie den Antisemitismus ablehnt. Sie macht zunächst darauf aufmerksam, daß die Schuld an Jesu

Tod weder allen Juden von damals noch — a fortiori — den Juden von heute zugeschrieben werden dürfe; sie weist darauf hin, daß die Juden nicht als verworfen oder verflucht bezeichnet werden dürfen, und verlangt, daß in der Verkündigung und Unterweisung auch die unbewußten Quellen des Antisemitismus ausgeschaltet werden. Die Erklärung ist in einzelnen Formulierungen während der vierten Session etwas abgeschwächt worden. Die Tatsache, daß der Ausdruck „Gottesmörder“ (deicida) im endgültigen Text nicht mehr enthalten ist, muß zwar nicht bedauert werden. Der Ausdruck ist nicht glücklich, und was damit hätte ausgesagt werden sollen, ist mit anderen Worten ausgesagt. Schwerer wiegt, daß der Antisemitismus nicht mehr wie in einer früheren Fassung „verurteilt“, sondern nur noch „beklagt“ wird. Diese verbalen Änderungen heben aber nicht auf, daß die römisch-katholische Kirche mit diesem Text eine klare Stellung bezogen hat, und wenn auch die Schuld der Kirche — aller Kirchen — gegenüber dem jüdischen Volk nicht ausdrücklich erwähnt wird, lassen doch die positiven Aussagen sofort erkennen, wie groß das Versagen in der Vergangenheit gewesen ist. Die gemeinsame Erkenntnis dieser Tatsache ist für die getrennten Kirchen wichtig, und die Erklärung des Konzils ist ohne Zweifel ein Beitrag zur Überwindung dieses in mancher Hinsicht noch unbewältigten Problems.

11. Die pastorale Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt

Wenn es schon schwierig war, die wichtigsten Punkte der bisherigen Texte zu nennen, wird diese Aufgabe noch schwieriger bei der Konstitution über die Kirche in der heutigen Welt. Eine eingehende Analyse wäre nötig, um dem Dokument auch nur von ferne gerecht zu werden. Es ist umfangreicher als jeder andere Text des Konzils, und die Zahl der berührten Themen ist so groß und jedes einzelne von ihnen so wichtig, daß jede kurze Erwähnung ein verkürztes und vielleicht sogar verzerrtes Bild entstehen lassen müßte.

Die Bedeutung der Konstitution liegt zunächst einfach darin, daß sie geschrieben wurde. Das Konzil hat sich damit auf das Wagnis der Auseinandersetzung mit der modernen Welt eingelassen. Man mag sowohl über das Ganze als über die einzelnen Abschnitte verschieden urteilen, jedenfalls wird man aber die Tatsache anerkennen, daß die römisch-katholische Kirche sich den Problemen der gegenwärtigen Welt gestellt hat. Der Text ist nicht in jeder Hinsicht ausgereift. Einzelne Abschnitte zeigen deutlich, daß in manchen Fragen noch keine Klarheit erreicht ist. Wie hätte es aber anders sein können? Der Text ist nicht das Ergebnis einer langen Vorgeschichte. Der Beschluß, ihn zu verfassen, wurde erst während des Konzils selbst gefaßt. Die Probleme, die sich stellten, waren z. T. neu, und die Kommission konnte nicht auf bewährte Lösungen zurückgreifen, ja die überlieferten Antworten schienen an den Problemen gelegentlich in die Brüche zu gehen.

Manche waren der Meinung, daß die Konstitution aus diesem Grunde fallengelassen werden solle. Ihre Bedenken haben sich glücklicherweise nicht durchgesetzt. Denn wird das Angebot des Dialogs nicht viel wahrhaftiger, wenn die Kirche in der Lage ist, auch Aussagen zu machen, die noch der weiteren Klärung bedürfen? Liegt nicht darin auch eine Hoffnung für die ökumenische Bewegung, weil weitere Gespräche nicht nur der Information, sondern der Vertiefung dienen können? Die Sprache des Textes ist zwar verhältnismäßig feierlich und anspruchsvoll, die Notwendigkeit ökumenischer Kontakte ist weniger betont als im Dekret über die Mission. Wer aber tiefer eindringt, spürt sofort, wie manches hier offensteht.

Die Konstitution besteht aus zwei Teilen, einem ersten, der sich mit der Berufung der Kirche und des Menschen befaßt, also in erster Linie an den ekklesiologischen und anthropologischen Fragen interessiert ist, und einem zweiten, der auf besondere Probleme der heutigen Zeit eingeht (Familie, Kultur, ökonomische und soziale Fragen, das staatliche Leben, Krieg und Frieden, internationale Gemeinschaft). Dem Ganzen ist eine Einleitung vorangestellt, in der der Versuch gemacht wird, die Situation der Menschen in der gegenwärtigen Welt zu beschreiben.

Die Einleitung ist charakteristisch für die Anlage der gesamten Konstitution. Sowohl ihre Grenzen als auch ihre großen Verdienste können daran sichtbar gemacht werden. Die Kirche hat, wie es am Anfang der Einleitung heißt, die Situation zu analysieren und zu erfassen. Sie muß die Zeichen der Zeit erforschen, und es ist ihre Aufgabe, sie im Lichte des Evangeliums zu interpretieren. Die Konstitution geht also von der Situation aus. Sie läßt der theologischen Reflexion eine Analyse der gegenwärtigen Welt vorausgehen. Diese Methode kann manche Gründe für sich in Anspruch nehmen. Besteht nicht immer wieder die Gefahr, daß theologische Aussagen gewissermaßen in den leeren Raum gestellt werden? Die Kirchen haben so oft an den Realitäten vorbeigeredet, daß diese Gefahr kaum hoch genug eingeschätzt werden kann. Diese Methode ist aber zugleich mit der umgekehrten Gefahr verbunden, daß die theologische Antwort entweder zu selbstverständlich vorausgesetzt oder dann zu sehr durch die Analyse bestimmt wird. Die Konstitution ist dieser Gefahr nicht ganz entgangen. Sie zeigt zwar, wie die Kirche nicht anders als mit der Welt solidarisch sein kann. Sie tut es mit guten theologischen Gründen. Die eigentliche Botschaft, die ihr aufgetragen ist, wird aber nicht wirklich entfaltet. Der Text hat nicht so sehr kerygmatischen, sondern weit mehr analysierenden deskriptiven Charakter, und da das Kerygmatische nicht zum Zuge kommt, werden Kirche und Welt in verhältnismäßig harmloser Weise nebeneinandergestellt: die Spannung, die durch die Botschaft vom Reiche Gottes erzeugt wird und durch die die Geschichte vorwärtsgetrieben wird, kommt kaum

zur Geltung. Die Kirche wird in erster Linie in ihrer Solidarität mit der Welt gesehen.

Die kurze Beschreibung ist aber andererseits von großer Bedeutung. Indem die Faktoren aufgezeichnet werden, die die heutige Situation bestimmen, wird der Kirche ins Bewußtsein gehoben, wovor sie sonst so leicht die Augen verschließt. Die Probleme werden gestellt: Was bedeutet der immer größere Fortschritt der Wissenschaften und der Technik? Die immer weitergehende Beherrschung der Natur? Wie muß die steigende Desakralisierung der Welt, insbesondere das Phänomen des Atheismus, verstanden werden? Welche Stellung muß die Kirche in den großen ökonomischen und politischen Umwälzungen einnehmen? Indem die Konstitution diese Fragen aufnimmt und wenigstens in großen Umrissen behandelt, öffnet sie Türen für neue Wege. Eine doppelte Bewegung wird ausgelöst. Einerseits wird das theologische Denken angeregt, den Inhalt des Evangeliums nicht allein historisch zu reproduzieren, sondern in der Auseinandersetzung mit den wirklichen Fragen der Zeit zu formulieren. Die Konstitution trägt dadurch dazu bei, das theologische Denken von konfessionellen Schranken zu befreien. Andererseits wird der Kirche deutlich gemacht, wie die geschichtliche Entwicklung bestimmte praktische Haltungen entweder obsolet machen oder neu auferlegen kann. Das statische Denken in der Moral wird durchbrochen.

Im folgenden seien nun einige Abschnitte der Konstitution genannt, die besonderes Interesse verdienen. Wir werden dabei zugleich sehen, an welchen Stellen sich besondere Schwierigkeiten zeigten.

a) Im ersten Teil ist verhältnismäßig ausführlich von *Atheismus* die Rede. Die Aussagen sind auffallend zurückhaltend. Der Text unterscheidet zunächst zwischen verschiedenen Formen des Atheismus. Er geht dann noch auf den systematischen Atheismus ein. Fast nebenbei wird erklärt, daß die Kirche selbstverständlich alle atheistischen Lehren gänzlich verwerfe. Eine ausdrückliche Verurteilung wird aber nicht ausgesprochen. Im Gegenteil, die Versicherung wird gegeben, daß Glaubende und Nichtglaubende gemeinsam zum Aufbau der Gesellschaft beizutragen hätten, „was gewiß ohne aufrichtiges und umsichtiges Gespräch nicht möglich ist“ (§ 21). Diese Zurückhaltung bedeutet eine Wende; der Atheismus wird nicht einfach verworfen, sondern unter Wahrung aller pastoralen Vorsicht als Gegenüber anerkannt. Die defensive apologetische Haltung wird auch in dieser Hinsicht durch die grundsätzliche Bereitschaft zum Gespräch ersetzt. Manche Bischöfe teilten diese Entscheidung nicht. Eine verhältnismäßig starke Gruppe hatte immer wieder verlangt, daß der Text eine ausdrückliche Verdammung enthalten müsse. Wenn sie sich auch nicht durchgesetzt hat, bleibt natürlich die Frage vorläufig noch offen, was der Text der Konstitution praktisch bedeuten wird. Das Sekretariat für die

Nichtgläubenden unter der Leitung von Kardinal König wird vielleicht einiges zur weiteren Klärung beitragen können.

b) Der zweite Teil beginnt mit einem längeren Kapitel über *Ehe und Familie*. Die Notwendigkeit einer Besinnung über das Wesen von Ehe und Familie ist offensichtlich. Zahlreiche praktische Probleme warten auf eine Antwort. Denken wir an Fragen wie diejenige der Unauflösbarkeit und Scheidung, der Geburtenkontrolle, der Mischehen usw. Das Konzil mußte sich dazu äußern, wenn es nicht manche Erwartungen enttäuschen wollte. Der Text geht allerdings auf die brennenden Probleme nicht direkt ein. Er beschränkt sich auf verhältnismäßig allgemeine Erwägungen. Eine direkte Behandlung der Fragen hätte ungeheure Spannungen mit sich gebracht, zu keiner Lösung geführt und doch eine Menge Aufsehen erregt. Die Frage der Geburtenkontrolle war durch den Papst der Diskussion im Konzil entzogen und einer Kommission anvertraut worden.

Die Diskussion spitzte sich vor allem auf die Frage nach dem Sinne der Ehe zu. Welchen Zweck hat die Ehe? Liegt er in erster Linie in der Fortpflanzung, wie bisher immer gesagt worden ist? Oder ist er zuerst in der Gemeinschaft der Gatten miteinander zu suchen? Ist nicht die Nachkommenschaft, wie einer der Redner formulierte, als das Siegel der gegenseitigen Liebe zu betrachten? Der Text fällt keine Entscheidung; die darin vertretene Tendenz ist aber offenkundig, die überlieferte Reihenfolge umzukehren. Der Abschnitt über die eheliche Liebe geht demjenigen über die Fortpflanzung voraus, und manche einzelnen Formulierungen legen bisher ungewohntes Gewicht auf die Gemeinschaft der Gatten. Diese Ausrichtung war nur möglich gegen zahlreiche Widerstände. Noch in den letzten Tagen wurde ein Versuch gemacht, die bisherige Reihenfolge wiederherzustellen.

Die Frage ist als solche wichtig. Sie ist für das Selbstverständnis der Ehegatten grundlegend. Sie war aber auch umstritten, weil sie eng mit dem Problem der Geburtenkontrolle zusammenhängt. Diese praktische Frage war im Grunde ständig gegenwärtig, und es wird sich nun zeigen müssen, zu welchen Ergebnissen die päpstliche Kommission auf Grund des Textes kommen wird. Die Konstitution erklärt, daß die Glieder der Kirche zu dieser Frage der Stimme des Magisteriums zu folgen hätten. Die in Aussicht gestellte Antwort wird darum nicht allzulange auf sich warten lassen können.

c) Das vierte Kapitel enthält einen kurzen Abschnitt über das Verhältnis von *Kirche und Staat*. Ein Thema ist damit berührt, das für die ökumenische Bewegung sowohl in theologischer als auch praktischer Hinsicht von großer Bedeutung ist. Wenn die Kirchen zusammenarbeiten, werden sie immer wieder auf die Frage stoßen, wie sie sich selbst im Verhältnis zum Staate verstehen. Das ökumenische Gespräch darüber gehört darum zu den dringenden Aufgaben. Der Abschnitt in

der Konstitution hat merkwürdigerweise kaum Diskussion hervorgerufen. Nur wenige Redner hatten sich zu Wort gemeldet. Das mag einerseits damit zusammenhängen, daß der Text bei Allgemeinheiten stehenbleibt, andererseits damit, daß die eigentliche Auseinandersetzung über das Wesen des Staates implizit im Zusammenhang mit der Erklärung über die religiöse Freiheit stattfand.

Die Konstitution spricht zunächst von der Notwendigkeit klarer Unterscheidung. Die Kirche und die politische Gemeinschaft dürfen nicht vermischt werden. Jede hat den ihr eigenen, besonderen Auftrag, und wenn die Kirche durch ihre Verkündigung auch in den restlichen Bereich einwirkt und in mancher Hinsicht mit dem Staate zusammenarbeiten kann, muß doch darauf geachtet werden, daß die Kirche nicht ihren geistlichen Charakter verliert. Sie soll auf äußere Privilegien verzichten, wenn die Aufrichtigkeit ihres Zeugnisses dadurch in Frage gestellt wird.

So wichtig diese Aussagen sind, bleibt hier manches offen. Das ökumenische Gespräch wird insbesondere über kurz oder lang auf die Frage stoßen, welche Bedeutung dem Vatikanischen Staate zukommt. Was hat es zu bedeuten, daß die Kirche hier in der Gestalt eines Staates erscheint? Gewiß, römisch-katholische Theologen heben mit Recht immer wieder hervor, daß der Vatikanische Staat praktisch kein Staat mehr sei, sondern nur noch ein Mittel, damit die Kirche ihre geistliche Funktion besser zu erfüllen vermöge. Die grundsätzliche Frage ist aber damit nicht beantwortet, die Frage nämlich, ob und mit welcher Rechtfertigung die Kirche sich dieses Mittels bedienen kann. Die Erscheinung und das Handeln der römisch-katholischen Kirche sind in mancher Hinsicht wenigstens durch die Tatsache geprägt, daß der Vatikan in der Vergangenheit ein eigentlicher Staat gewesen ist, und in dem Augenblick, wo die Beziehungen auf internationaler Ebene größere Bedeutung erhalten, kann diese Vergangenheit in neuer Weise in Erscheinung treten. Ist dies nicht auch der Augenblick, in dem sich alle Kirchen die Frage stellen müssen, auf welche Weise das Volk Gottes zu der Welt der Nationen sprechen kann?

d) Das fünfte Kapitel über *Krieg und Frieden* bereitete besondere Schwierigkeiten, und die Auseinandersetzungen darüber waren noch wenige Tage vor dem Ende des Konzils nicht ganz abgeschlossen. Übereinstimmung herrschte natürlich darüber, daß der Krieg ein Unheil sei, ja heute noch in höherem Maße als in früheren Zeiten, und daß darum alles getan werden müsse, um ihn zu vermeiden, ja durch Beseitigung seiner Wurzeln unmöglich zu machen. Die Meinungen gingen aber auseinander bei der Beurteilung der Rüstung. Ist es die Pflicht der Kirche, die Rüstung nicht nur im allgemeinen zu verurteilen, sondern von allen Staaten zu fordern, daß sie ihr Einhalt gebieten? Oder muß sie anerkennen, daß der Besitz der Waffen unter Umständen darum gerechtfertigt ist, weil er den Frieden aufrechterhalten

kann? Die Frage stellte sich natürlich für kaum jemanden als reines Entweder-Oder. Es handelt sich vielmehr darum, die Gewichte richtig zu verteilen. Manche übten am ersten Entwurf darum z. T. scharfe Kritik, weil er die Forderung des Friedens nicht absolut genug erhebe, sondern zu sehr in der Beschreibung der gegenwärtigen Situation verharre. Er wurde vor allem nach der Rede des Papstes vor den Vereinten Nationen als farblos empfunden.

Der endgültige Text spricht darum weit emphatischer von der Verantwortung, die die heutige Generation für die Erhaltung des Friedens trägt, und es läßt auch deutlich werden, daß sich nicht nur der Episkopat, sondern die ganze Kirche dieser Aufgabe verpflichtet weiß. Friede darf nicht als Abwesenheit von Krieg verstanden werden, er wird nur als Werk der Gerechtigkeit richtig verstanden. Der Text weist dann darauf hin, welche Gefahren heute bestehen. Er räumt dann ein, daß das Recht der Verteidigung solange nicht in Frage gestellt werden könne, als Kriege nicht überhaupt ausgerottet seien. Er spricht dann aber eine klare Verurteilung des totalen Krieges aus (das einzige feierliche *damnandum est* in allen konziliaren Texten!). Darauf folgt die Feststellung, daß Waffen nicht nur hergestellt werden, um im Krieg gebraucht zu werden, sondern um Angreifer abzuschrecken, und es wird darauf hingewiesen, daß manche das Gleichgewicht der Kräfte für das sicherste Mittel hielten, den Frieden aufrechtzuerhalten. Es wird aber sofort hinzugefügt, daß der Friede auf diese Weise niemals wirklich gesichert werden könne. Im Gegenteil, dadurch daß die Rüstung Mittel verbraucht, die sonst zur Entwicklung verwendet werden könnten, schafft sie neue Ursachen für kriegerische Auseinandersetzungen. Die Konstitution kommt darum zum Ergebnis, daß eine internationale Gemeinschaft entstehen müsse, die Kriege überhaupt unmöglich macht — *quaedam publica autoritas universalis ab omnibus agnita*. Solange sie noch nicht besteht, müssen die heute stattfindenden Bestrebungen auf internationaler Ebene nach Kräften gefördert werden.

Das Problem des Friedens ist damit demjenigen der internationalen Gemeinschaft verbunden, und wenn diese Verbindung auch nicht neu ist, stellt sie doch ein neues Element dar. Die römisch-katholische Kirche hat sich damit ausdrücklich in die Reihe derer gestellt, die die Vereinten Nationen weiter auszubauen wünschen, und es kann kein Zweifel bestehen, daß nicht nur die Reise des Papstes, sondern auch diese Konstitution eine wichtige Unterstützung für die Vereinten Nationen bedeutet.

Eine Einzelheit: Die Konstitution fordert, daß die einzelnen Staaten Gesetze erlassen sollen zum Schutze des Gewissens von Dienstverweigerern. Diese Forderung wird voraussichtlich auf die Gesetzgebung in einzelnen Ländern Einfluß haben (z. B. die Schweiz).

e) Mehrere Abschnitte der Konstitution kommen auf das Problem der sozialen Unterschiede im internationalen Bereich zu sprechen. Die Forderung *internationaler sozialer Gerechtigkeit* wird erhoben. Die Güter der Erde sind für alle Menschen bestimmt (§ 69). Die Tatsache des Hungers in der Welt hat das Konzil immer wieder beschäftigt. Die Notwendigkeit wurde empfunden, nicht nur die Kirche selbst, sondern die öffentliche Meinung überhaupt aufzurütteln. Einer der Laienauditoren erhielt während der dritten Session Gelegenheit, zu den Bischöfen über dieses Thema zu sprechen, und die Reise nach Bombay gab dem Papst die Gelegenheit, in immer neuen Zusammenhängen darauf zurückzukommen. Die Konstitution setzt diese Reihe von Appellen fort. Die reichen Nationen werden aufgefordert, das Ihre zu tun. Es wird aber zugleich gesehen, daß das Problem nicht durch Gaben gelöst werden könne, sondern daß eine tiefgreifende Änderung der Strukturen und Methoden des Handels notwendig sei (§ 85).

Ein besonderes Sekretariat soll sich in Zukunft mit diesen Fragen befassen. Seine Aufgabe wird in erster Linie darin bestehen, die römisch-katholische Kirche an ihre Verantwortung bei der Förderung der internationalen sozialen Gerechtigkeit zu erinnern.

12. *Der Ablass — ein Zwischenspiel oder ein opus supererogatorium des Vatikanischen Konzils*

Da die verschiedenen Kommissionen Zeit benötigten, um die Arbeit an den Texten abzuschließen, fanden in der zweiten Hälfte der Sessionen oft keine Generalkongregationen statt. Um die Zeit dennoch auszufüllen, wurden die Bischofskonferenzen ersucht, zu bestimmten, ihnen gestellten Fragen Stellung zu nehmen. Dazu gehörte auch das Ablasswesen. Auf welche Weise soll der Ablass in Zukunft gehandhabt werden? Eine kuriale Kommission hatte einen Text mit einigen Vorschlägen dazu ausgearbeitet. Er hätte ursprünglich ausschließlich in den Bischofskonferenzen besprochen werden sollen. Das Dokument war aber so wenig befriedigend und stieß in einigen Konferenzen auf so starken Widerstand, daß von den Gegnern ein anderes Vorgehen vorgeschlagen wurde: die Stellungnahmen sollten in der Aula vorgetragen werden. Das Thema wurde dadurch mit einem Mal vor die Öffentlichkeit getragen, und es zeigte sich dabei, daß es unmöglich in der vorhergesehenen Weise erledigt werden konnte. Vor allem die Stellungnahme der deutschen und österreichischen Bischöfe übte scharfe Kritik. Nachdem sie verlesen worden war, wurden keine weiteren Texte mehr vorgetragen. Die Diskussion wurde eingestellt, und es ist bis heute noch nicht ganz klar, was in dieser Angelegenheit weiter geschehen soll.

Die Lehre und Praxis der Ablässe hat für die Beziehungen der Kirchen untereinander beinahe symbolischen Charakter. Denn es ist nicht ohne Bedeutung, daß die Reformation mit einer Auseinandersetzung über diesen Punkt ihren Anfang genommen hat, und wenn die Ablässe in manchen Ländern heute in römisch-katholischer Frömmigkeit kaum eine Rolle spielen, ist die Frage doch im Gedächtnis als trennender Faktor lebendig. Auch anderen Themen ist es so ergangen: die Lehre vom Fegefeuer wurde während des ganzen Konzils kaum erwähnt, und man kann gerade dieser Tatsache entnehmen, daß sich das Interesse daran in weiten Kreisen verloren hat. Die Frage der Ablässe wurde aber schließlich vor das Konzil gebracht, und wenn auch kein Entscheid gefaßt wurde, ist doch deutlich geworden, daß die überlieferte Lehre und Praxis auf die Dauer nicht mehr in derselben Weise aufrechterhalten werden kann. Die Aussagen früherer Jahrhunderte stehen zwar nach wie vor in Geltung, und die römisch-katholischen Theologen stehen vor der schwierigen Aufgabe, wie sie sie mit den ekklesiologischen und liturgischen Einsichten vereinbaren können. Auch die Praxis ist nicht aufgegeben. Der Papst hat bei der Ankündigung Jubelzeit den Beweis dafür gegeben. Ein Einbruch hat aber doch stattgefunden, der wenigstens im theologischen Denken nicht ganz ohne Folgen bleiben wird.

II. Einzelne Probleme

1. Anwendung der konziliaren Texte

Manche Vorschläge und Forderungen der konziliaren Dekrete haben, wie wir bereits mehrmals gesehen haben, sehr allgemeinen Charakter. Sie müssen für die Praxis interpretiert und im einzelnen ausgearbeitet werden. Die notwendigen Verordnungen müssen formuliert werden. Papst Paul VI. hat in einem Motu proprio am 3. Januar dieses Jahres bekanntgegeben, auf welche Weise dies geschehen soll. Er hat bestimmt, daß die Aufgabe durch „post-konziliare“ Kommissionen erfüllt werden solle. Eine derartige Kommission — die liturgische Kommission — ist bereits vor längerer Zeit ins Leben gerufen worden und hat einen Teil ihrer Arbeit erfüllt. Das Motu proprio sieht weitere fünf vor: diejenigen über die Bischöfe, über die Mönche, über die Mission, über die christliche Erziehung, über den Apostolat der Laien. Diese Kommissionen sollen denjenigen entsprechen, die während des Konzils gearbeitet haben, dieselben Mitglieder aufweisen und über dasselbe Thema arbeiten. Nach Abschluß der Arbeit sollen sie aufgelöst werden. Eine zentrale Kommission — der Koordinationskommission des Konzils entsprechend — soll das gesamte Unternehmen überwachen und koordinieren und die Vorschläge der Kommissionen dem Papst unterbreiten. Für die weitere Arbeit am Dekret *De Oecumenismo* trägt das Sekretariat für die Einheit die Verantwortung.

2. Die Revision des kanonischen Rechtes

Jedermann weiß, welche Rolle heute das kanonische Recht im Leben der römisch-katholischen Kirche spielt. Ihre Gestalt und Ordnung ist weitgehend bestimmt durch das Recht, wie es im *corpus iuris canonici* formuliert und geordnet worden ist. Die Sätze kanonischen Rechts sind nach römisch-katholischem Verständnis nicht von vornherein irreformabel. Gewiß, es gibt Sätze göttlichen Rechtes, an die grundsätzlich nicht mehr gerührt werden kann; es gibt aber auch Sätze, die ihren Ursprung in bestimmten geschichtlichen Situationen haben und darum unter veränderten Umständen im Lichte der Offenbarung in geeigneter Weise verändert werden mögen. Da zudem die Grenze zwischen göttlichem und menschlichem kirchlichen Recht nicht in jeder Hinsicht klar feststeht, sondern bestimmt werden muß, ist der Revision des kanonischen Rechtes verhältnismäßig viel Raum gegeben.

Die konziliaren Texte stellen manche Teile des bisher in Geltung stehenden Rechtes in Frage. Eine Revision ist darum unausweichlich. Die Beschlüsse des Konzils stehen grundsätzlich über dem formulierten Recht, und es ist darum nötig, den konziliaren Aussagen im *corpus iuris* ihren rechtlichen Ausdruck zu geben. Die Revision des *corpus iuris* wird aber voraussichtlich nicht nur in der Berücksichtigung der neuen, vom Konzil erlassenen Texte bestehen. Die Forderung ist im Laufe der letzten Jahre immer wieder erhoben worden, daß die Gesetzgebung überhaupt den Anforderungen der heutigen Zeit angepaßt werde.

Damit ergibt sich aber sofort eine entscheidend wichtige Frage: Wird sich die Kommission, die mit der Revision beauftragt ist, die Frage stellen, welchen Sinn das kanonische Recht im Leben der Kirche überhaupt hat? Oder wird sie sich, ohne an das System als solches zu rühren, damit begnügen, die einzelnen Verordnungen zu verändern? Die Konstitution über die Kirche hebt den geistlichen Charakter der Kirche hervor, sie nennt sie *das* Sakrament. Im Zusammenhang damit wurde immer wieder gesagt, daß die Kirche bisher zu sehr unter juristischen Gesichtspunkten verstanden worden sei. Ist nicht die Revision die Gelegenheit, die Wahrheit dieser Aussage zu bewähren? Ergibt nicht die Konstitution über die Kirche einen neuen — sakramentalen — Ansatzpunkt für das Verständnis des Rechtes in der Kirche? Einen Ansatzpunkt, durch den das Recht gewissermaßen an eine andere Stelle im Leben der Kirche rücken würde? Die Bedeutung dieser Frage für die ökumenische Bewegung kann kaum überschätzt werden; denn es ist klar, daß an dieser Stelle gewichtige Unterschiede bestehen.

Der Papst hat die Kommission — sie besteht aus mehr als 50 Kardinälen — während der vierten Session zu sich gerufen und sie aufgefordert, ihre Arbeit rasch in Angriff zu nehmen. Die Rede, die er bei dieser Gelegenheit hielt, berechtigt nicht zu großen Hoffnungen. Sie wiederholt ein Verständnis des kanonischen Rechts, das keine neuen Perspektiven erlaubt.

3. Reform der Kurie

Die Forderung, daß die Kurie neu organisiert werden müsse, war bereits an der ersten Session erhoben worden, und nachdem Papst Paul VI. kurz vor der zweiten Session seine Rede an die Kurie gehalten hatte, war klar, daß er gewillt sei, in dieser Hinsicht konkrete Schritte zu tun. Manches ist im Laufe des Konzils etwas deutlicher geworden. Die konziliaren Texte enthalten manche Hinweise auf Organismen, die neu entstehen sollen, und der Papst hat die ersten Änderungen vorgenommen. Der Vorgang ist aber noch nicht abgeschlossen. Er soll offensichtlich schrittweise durchgeführt werden.

Die wichtigste Neuerung ist die Schaffung der bischöflichen Synode. Sie stellt die gesamte Arbeit der Kurie in einen weiteren Zusammenhang. Der Schaffung der Synode entspricht die Internationalisierung der Kurie, die Forderung, daß die einzelnen Länder in der Kurie gleichmäßiger vertreten sein sollen. Von den einzelnen Dikasterien ist bis jetzt einzig dem Heiligen Offizium eine neue Gestalt gegeben worden. Es soll künftig *congregatio pro doctrina fidei* heißen. Seine Funktion wird nach wie vor darin bestehen, darüber zu wachen, daß die reine Lehre gelehrt werde. Die Funktion soll aber künftig auf andere Weise ausgeübt werden. Die Kongregation soll nicht nur in der Weise eines Gerichtes handeln, sondern auch das theologische Gespräch in der Kirche anregen. Wenn jemand angeklagt wird soll er das Recht haben, sich zu verteidigen. Die anderen Dikasterien sind vorläufig von der Reform noch nicht betroffen worden, einzig daß im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, wie bereits erwähnt, eine Neuordnung der Propaganda Fide vorgeschlagen wird: Schaffung einer bischöflichen Synode für missionarische Fragen und eines permanenten Rates von Konsultoren.

Darüber hinaus sind einige neue Sekretariate entweder bereits ins Leben gerufen oder doch vorgeschlagen worden. Da ist zunächst das Sekretariat für die Einheit der Christen. Ursprünglich nur für die Dauer des Konzils geschaffen, ist es jetzt vom Papst zu einer dauernden Einrichtung gemacht worden und wird seine Tätigkeit auch in Zukunft weiterführen (vgl. *Motu proprio* vom 3. Januar 1966). Dann ist das Sekretariat für die nichtchristlichen Religionen zu erwähnen, das bereits vor zwei Jahren gebildet worden ist, bis jetzt aber nur eine sehr beschränkte Tätigkeit entfaltet hat. Schließlich ist das Sekretariat für die Nichtgläubigen zu nennen. Obwohl es das jüngste in der Reihe ist, hat es seine Arbeit bereits in Gang gebracht. Außerdem ist die Bildung von zwei weiteren Sekretariaten vorgeschlagen: eins für den Laienapostolat und ein anderes für die Förderung internationaler sozialer Gerechtigkeit.

Für denjenigen, der an der Entfaltung der ökumenischen Bewegung interessiert ist, stellt sich insbesondere die Frage, wie die römisch-katholische Kirche die Kon-

takte mit den anderen Kirchen aufnehmen wird. Wird dies einzig und ausschließlich durch das Sekretariat für die Einheit geschehen? Oder wird jeder einzelne Organismus der Kurie den Ökumenismus in dem Gebiet, für das er verantwortlich ist, zu seiner Aufgabe machen? Für die ökumenische Bewegung wird viel davon abhängen, ob und in welchem Maße die Querverbindungen zwischen dem Sekretariat für die Einheit und den übrigen Teilen der Kurie zustande kommen.

III. Der Ökumenismus während und nach der vierten Session

Am Anfang der vierten Session stellte sich die Frage, auf welche Weise die im Dekret über den Ökumenismus gewonnenen Einsichten in den übrigen Texten des Konzils aufgenommen würden. Die Gefahr bestand, daß das Konzil nach der Promulgation des Dekrets die Auseinandersetzung mit der ökumenischen Bewegung als abgeschlossen betrachte und daß der Geist des Dekrets über den Ökumenismus die noch zu behandelnden Texte nicht durchdringen werde. Da die meisten an der vierten Session behandelten Texte das Leben der Kirche zum Gegenstand hatten, wären dadurch die ökumenischen Bestrebungen isoliert worden und das Leben der Kirche wäre nicht wirklich mit in die ökumenische Bewegung hineingenommen worden. Die vierte Session hat dieser Gefahr aufs ganze gesehen widerstanden. Die meisten am Ende promulgierten Texte nehmen wenigstens mit einigen Worten auf die ökumenische Bewegung Bezug, in einigen, insbesondere im Dekret über die missionarische Tätigkeit der Kirche, ist es sogar gelungen, das ökumenische Denken um einen Schritt weiterzuführen. Gewiß, das ökumenische Denken ist noch nicht wirklich integriert worden. Die Voraussetzung ist aber geschaffen, daß es integriert werden kann.

Auch das sog. Direktorium verdient in diesem Zusammenhang Erwähnung. Das Sekretariat für die Einheit arbeitete während der ganzen vierten Session an einem Text, der auf Grund des Dekrets über den Ökumenismus einige Richtlinien für die ökumenische Arbeit geben soll. Er wird einige wichtige Themen wie die Schaffung von ökumenischen Kommissionen, die Taufe, die gemeinsamen Gottesdienste usw. herausgreifen und in mehr Einzelheiten und mit größerer Klarheit als das Dekret selbst behandeln. Das Sekretariat ist bestrebt, möglichst wenige Themen zu behandeln, um die spontane Entfaltung der ökumenischen Bewegung nicht zu hindern, und je erfolgreicher es in dieser Absicht ist, desto mehr wird dieses Dokument der ökumenischen Bewegung auch dienen.

Die ökumenische Bewegung hat aber während der vierten Session auch in anderer Hinsicht Fortschritte gemacht. Eines der bedeutsamsten Ereignisse war vielleicht der Gottesdienst, den der Papst und die Bischöfe zusammen mit den Beobachtern in S. Paolo fuori le mura feierte. Er war ein Gottesdienst, der auf die Initiative des Papstes stattfand und an dem die Beobachter nicht als Vertreter der Kirchen, son-

dern in ihrer Funktion als Beobachter teilnahmen. Er war darum bedeutsam, weil er die Tätigkeit der Beobachter am Konzil in ihrem geistlichen Rahmen sichtbar machte und weil dadurch manche Glieder der römisch-katholischen Kirche zu gemeinsamen Gebeten ermutigt wurden.

Sosehr diese Fortschritte auch anzuerkennen sind, müssen auch die Grenzen genannt werden, die während der vierten Session sichtbar geworden sind. Ich möchte hier drei Bemerkungen machen:

a) Zunächst muß einmal mehr darauf hingewiesen werden, daß die ökumenische Bewegung in der römisch-katholischen Kirche nicht überall dasselbe bedeutet, und es ist nach wie vor nicht klar, in welcher Richtung sich die Entwicklung bewegen wird. Manche legen das Gewicht darauf, daß sich die Kirche in neuer Weise für die Welt zu öffnen hat. Sie sehen in der ökumenischen Bewegung vor allem eine Hinwendung zu den von der Kirche getrennten Brüdern, den Vollzug einer inneren Erneuerung, die es ihnen möglich macht, ohne sich selber zu verleugnen, an der Sendung der einen römisch-katholischen Kirche teilzunehmen. Das Gewicht liegt auf einer neu verstandenen römischen Katholizität, einem umfassenderen Universalismus, der so angelegt ist, daß auch die anderen mit einbezogen werden können. Andere legen den Nachdruck darauf, daß die Kirchen dazu kommen müssen, eine Gemeinschaft zu bilden, die auf der Grundlage des Prinzips *par cum pari* aufgebaut ist, eine Gemeinschaft, in der die Kirchen einander als gleiche Partner begegnen und gemeinsam handeln.

Es ist interessant, die in den verschiedenen konziliaren Texten enthaltenen Hinweise auf die ökumenische Bewegung miteinander zu vergleichen. Sie lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Die einen sprechen in allgemeinen Worten von der Zusammenarbeit mit anderen Christen nach den Normen des Dekrets über den Ökumenismus. Sie empfehlen einerseits die Zusammenarbeit mit den von Rom getrennten Kirchen und Gemeinschaften, andererseits mit den Menschen guten Willens überhaupt. Die ökumenische Bewegung ist in diesen Texten von untergeordneter Bedeutung. Sie ist einer der Modi römisch-katholischen Zeugnisses. Die anderen Texte gehen auf die Notwendigkeit eines gemeinsamen Zeugnisses ein und entfalten den ökumenischen Gedanken in dieser Richtung. Sie sind in der Minderzahl, und wenn sie auch nicht geringgeachtet werden dürfen, können sie daraus doch entnehmen, wo eine der hauptsächlichen Schwierigkeiten liegen wird: die römisch-katholische Kirche ist zwar fähig, den anderen Kirchen mit Offenheit gegenüberzutreten, sie hat aber nach wie vor Mühe, sich in *eine* Gemeinschaft mit ihnen einzufügen.

b) Es hängt eng damit zusammen, daß ein Konflikt entstehen kann zwischen der Erneuerung der Kirche in ihrer Universalität und der ökumenischen Verant-

wortung. Wenn es möglich ist, ein Zeugnis im Sinne des römisch-katholischen Universalismus abzulegen, müssen ökumenische Projekte, auch wenn sie grundsätzlich möglich sind, zurücktreten. Während der vierten Session konnte man gerade in den Fragen, die die Sendung der Kirche in der modernen Welt betrafen, eine seltsame Zurückhaltung feststellen. Die Frage war dann einzig, wie die römisch-katholische Kirche ihre Aufgabe am besten erfüllen könne, die Gemeinschaft mit den anderen Kirchen kam erst an zweiter oder dritter Stelle. Die Stimmen, die in der ökumenischen Bewegung ein „realistisches ne nimis“ vertraten, mehrten sich während der vierten Session.

c) Der Ökumenismus ist während der vierten Session schließlich offizieller geworden. Das Dekret bindet die gesamte Kirche auf allen Ebenen und macht aus dem Ökumenismus eine ihrer regulären Pflichten. So wichtig diese Entwicklung ist, bedeutet sie auch eine gewisse Verfestigung. Die Ambivalenz dieser Entwicklung wird besonders deutlich am Direktorium. So notwendig es ist, trägt es auch dazu bei, den spontanen Charakter der Bewegung einzuschränken und die ökumenische Bewegung auf einer bestimmten Stufe festzulegen. Die gesamte Kirche beginnt nun, auf Grund von Dekreten, Richtlinien und Weisungen in Aktion zu treten, und wenn diese ganze Rüstung auch an manchen Orten notwendig sein mag, um die Türen überhaupt zu öffnen, kann sie sich bald als eine Saulsrüstung erweisen, die nicht leicht zu tragen ist.

Das Ende des Konzils läßt uns darum in einer seltsam zwiespältigen Situation. die ökumenische Bewegung hat durch das Vatikanische Konzil einen gewaltigen Anstoß erhalten. Der Horizont aller Kirchen ist erweitert worden, sie sind alle in ihren Positionen in Frage gestellt worden und haben eine größere Vorstellung davon erhalten, was Kirche Christi sein könnte. Sie sind noch weit davon entfernt, diesen Durchbruch verarbeitet zu haben. Das Konzil hat aber nicht die Frage gelöst, wie die Kirchen in einer Gemeinschaft leben sollen. Die römisch-katholische Kirche und der Ökumenische Rat der Kirchen stehen nebeneinander, ohne daß schon klargeworden wäre, wie die ökumenische Bewegung, die eine ist, auch als eine zum Ausdruck kommen kann. Wann und wie wird sie gelöst werden können? Die gemischte Arbeitsgruppe, die vor einem Jahr gegründet worden ist, kann keine endgültige Lösung darstellen, wie auch der Zentralausschuß bereits festgestellt hat. Sie muß vielmehr der Vorbereitung befriedigenderer Lösungen dienen müssen. Die Frage des gegenseitigen Verhältnisses muß uns aber vermutlich noch auf einige Zeit hinaus begleiten, ohne gelöst werden zu können, und wir können darum nur weitergehen, indem wir auf die Türen achten, die Gott auftun mag.

Die ökumenische Bewegung ist immer wieder eine Beschämung gewesen, eine Beschämung, weil unsere Hoffnungen und Erwartungen zu klein gewesen waren und von Gottes Handeln übertroffen wurden. Auch das Geschehen des Vatikani-

schen Konzils hat manche zu kleinen Hoffnungen beschämt. Diese Erfahrung muß uns in der Hoffnung bestärken, daß wir über den gegenwärtigen Stand noch hinausgeführt werden, vielleicht auf Wegen, die niemand von uns jetzt noch zu erkennen vermag. Die Bedingung dafür liegt einzig darin, daß wir den uns vorgezeichneten Weg gehen, ohne den Ruhm unserer eigenen Person, Kirche oder Organisation aufzurichten, sondern einzig den Namen verherrlichen, in dem alle Dinge bereits zusammengefaßt sind.

BERICHT ÜBER DAS II. VATIKANISCHE KONZIL

(Mit besonderer Berücksichtigung der Dekrete über die „göttliche Offenbarung“, die „Kirche in der modernen Welt“ und der Ökumenizität des Konzils als ganzem)

VON NIKOS A. NISSIOTIS

Es ist ausgesprochen schwierig, ein Bild in großen Zügen und gleichzeitig ein vollständiges Bild von einem Ereignis zu zeichnen, das durch seine Arbeit, seine Beratungen und seine Veröffentlichungen vier Jahre lang Gegenstand eines so tiefen Interesses der ganzen Welt gewesen ist. Ich habe darum die Absicht, mich in diesem kurzen Bericht auf zwei Hauptprobleme und Schemata der vierten Session zu konzentrieren und einige allgemeine Gedanken über die Ökumenizität des Konzils und seinen Beitrag zur Förderung der Beziehungen zwischen den Kirchen zum Ausdruck zu bringen. Diese allgemeinen Bemerkungen sind in Verbindung mit den beiden früheren Berichten zu verstehen, die ich nach der zweiten und dritten Session des Vatikanischen Konzils dem Exekutivausschuß und dem Zentralaussschuß des ÖRK in Odessa (Februar 1964) und in Enugu (Januar 1965) über den Ökumenismus und die ekklesiologischen Hauptprobleme des Zweiten Vaticanums vorgelegt habe. Jeder sieht das Konzil mit den Augen seiner eigenen kirchlichen Tradition, und niemand kann darum behaupten, daß sein Bericht ein ökumenisches Bild des Konzils darstellt. Ich befasse mich darum mit dem Vatikanischen Konzil von dem besonderen Gesichtspunkt meiner besonderen Tradition aus. Ich möchte jedoch hinzufügen, daß einige der Bemerkungen in diesem Bericht auch durch die Erfahrung des Lebens der ökumenischen Bewegung hindurch gesehen sind, so wie es in der und durch die Gemeinschaft innerhalb des ÖRK zum Ausdruck kommt.

1. *Die Theologie der Offenbarung des II. Vaticanums*

Eines der bedeutsamsten Ereignisse der vierten und letzten Session war die Verkündigung des Dekrets über die göttliche Offenbarung. Das lag vor allen Dingen an der Tatsache, daß dieses Dokument nach seinem ersten Entwurf in