

BERNWARD SCHMIDT

„Abschied von Trient“ oder „es war schon immer so“?

Zur Frage nach Kontinuitäten und Brüchen in der
Konziliengeschichte*

1. Aufbruch aus der Petrifizierung?

Wahrnehmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zu den beliebtesten katholischen Schriftstellern der vergangenen Jahrzehnte gehörte der Mettener Benediktiner Adalbert Seipolt (1929-2009). Der Humor vor allem seiner frühen Erzählungen erschließt sich heutigen Lesern, die nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil in die Kirche hineingewachsen sind, nicht auf Anhieb, denn Seipolt setzt dort natürlich die Kirche im Pontifikat Pius' XII. und ein katholisches Milieu als Rahmen seiner Geschichten voraus. Der heutige Leser hat also immer wieder gewissermaßen ein Fremdheitserlebnis.

Zu diesen Erzählungen gehört auch „Die Ente seiner Eminenz“, in der die Geschichte einer Zeitungsmeldung erzählt wird:¹ Kardinal Gaetano Oddiloni spricht sich in einem Brief an eine römische Zeitung für eine einheitliche Bekleidung aller Katholiken aus, sozusagen eine „katholische Uniform“. Katholiken sollten ihren „kirchlichen Corpsgeist“ unter Beweis stellen:

„Nur als geschlossener Block könne die Kirche in der heutigen Welt wirksam werden. Um diese Einheit den übrigen Menschen unübersehbar vor Augen zu führen, sollten die Katholiken auf al-

* Eröffnungsvortrag in der Ringvorlesung an der RWTH Aachen „Trienter Konzil und Zweites Vatikanisches Konzil – Kontinuitäten und Brüche“. Die Vortragsform wurde weitgehend beibehalten, auf einen aufwendigen Fußnotenapparat bewusst verzichtet. Für hilfreiche Recherchen im Vorfeld danke ich Herrn Pablo Thau (Aachen) herzlich.

1 Adalbert Seipolt: *Die Ente seiner Eminenz, oder: Katholiken, rührt euch!*, in: ders.: *Die Ente seiner Eminenz. Neun Geschichten von heiligmäßigen und mäßigheiligen Leuten*, Würzburg 10/1959, S. 156-169.

len eigenbrötlerischen Individualismus, auch in der Kleidung, verzichten; [...] Natürlich bedeute dies einen Zwang, jedoch einen heilsamen Zwang. Und ein abgenötigtes Bekenntnis sei immer noch besser als gar keines.“²

Amüsant wird es bei den Reaktionen darauf, denn die Meldung vom Vorstoß Kardinal Oddilonis verursacht publizistische und diplomatische Unruhe. Während die marxistische Presse das Ideal der klassenlosen Gesellschaft in Gefahr sieht, das Bündnis des Vatikan mit der Textilindustrie anprangert und die offiziöse sowjetische „Prawda“ betont, „der Gedanke einer Einheitsuniform sei keineswegs römischen, sondern russischen Gehirnen erstmals eingefallen und bereits auf dem siebzehnten Parteitag der KPdSU diskutiert worden“,³ sprechen die Zeitungen des Westens von einer Gefahr für die Freiheit: „Der Vatikan wird moskauhörig“, titelt die „Financial Times“, „Ein neuer Geßlerhut?“ die „Zürcher Zeitung“ und – ganz im Sinne des Boulevards – „Katholiken, stillgestanden!“ die „Bilderzeitung“. Nonnenklöster äußern den Wunsch, ihre traditionellen Trachten behalten zu dürfen, in Frankreich erwacht der Gallikanismus wieder und man möchte wenigstens katholische Uniformen in blau-weiß-rot haben.

Schließlich entpuppt sich die „katholische Uniform“ jedoch als Ente. Denn der Weltrat der katholischen Familienbünde, der Oddiloni ein inbrünstiges Dankestelegramm schickt, bekommt es mit dem Vermerk zurück: „Adressat seit zwei Jahren verstorben.“⁴ Und zur gleichen Zeit liest der Heilige Vater einen höchst seltsamen Brief, in dem ihm ein Student gesteht, aufgrund einer Wette den Namen des toten Kardinals „geborgt“ und den Brief an die Zeitung geschrieben zu haben. Nun

2 Seipolt 1959 (wie Anm.1), S. 158f.

3 Ebd., S. 163f.

4 Ebd., S. 167.

könnte der Heilige Vater zu Recht erbost sein über diesen Streich – doch:

„Weit öffnete er das Fenster und rief die Sonne herein. Und die Sonne ließ sich das nicht zweimal sagen, und bald erzählten es ihre Strahlen im ganzen Vatikanstaat herum, wie herzlich der Heilige Vater über die katholische Uniform lache. Da getrauten sich auch die Monsignori zu lachen, und die Kardinäle und Schweizergardisten.“⁵

Aus heutiger Warte erscheint diese Geschichte, so nett sie erzählt ist, doch reichlich absurd. Doch hat Adalbert Seipolt damit tatsächlich Tendenzen aufgespießt, die in der Kirche vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil erkennbar sind, die aber Ergebnisse langfristiger Entwicklungen seit dem 19. Jahrhundert sind.⁶ Drei davon möchte ich an dieser Stelle kurz benennen:

1. Die Uniformierung der katholischen Theologie auf die von römischen Theologen favorisierte Neuscholastik hin.⁷ Schon in den Theologenprozessen der 1830er und 1840er Jahre (Günther, Hermes, Rosmini u.a.) war die Absicht der Kurie deutlich geworden, eine am Vorbild des Thomas von Aquin orientierte Theologie zum Maßstab zu machen, neben der alternative Theologien als nicht akzeptabel erscheinen mussten. Mit der Festlegung der Theologie auf den (Neu-) Thomismus zog Papst Leo XIII. im Jahr 1879 daraus eine Konsequenz. Eine andere zog Papst Pius X., unter dem die Kurie den „Modernismus“ als „Sammelbecken aller Häresien“ erfand und unnachgiebig alle nicht der römischen Linie verhaftete Theologie verfolgte. Insbesondere die katholi-

5 Seipolt 1959 (wie Anm.1), S. 169.

6 Zur knappen Einführung siehe Klaus Schatz: *Allgemeine Konzilien. Brennpunkte der Kirchengeschichte*, Paderborn ²2008, S. 263-270.

7 Vgl. das magistrale Werk von Klaus Unterburger: *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg 2010, S. 179-238.

sche Bibelwissenschaft und die historische Theologie hatten darunter zu leiden, denn nur eine überzeitlich-statisch gedachte Wahrheit ließen die römischen Zensoren noch gelten – nicht aber das historisch Wandelbare und Gewandelte. Mit anderen Worten: alle kirchliche Lehre und Theologie war im Kern bereits im Kreis Jesu mit den Aposteln vorhanden. Jede weitergehende Entwicklung konnte demgegenüber nichts Neues mehr hinzufügen oder Bedeutungsverschiebungen erbringen, sondern lediglich das entfalten, was am ersten Anfang der Kirche bereits angelegt war. In der Modernismus-Krise von 1907 bis 1914 wurde ein Klima des Misstrauens in der Kirche geschaffen, das noch bis in die Jahre des Konzils hinein wirken sollte; als junge Theologen wurden auch Angelo Giuseppe Roncalli, später Johannes XXIII., und Joseph Ratzinger, später Benedikt XVI., des Modernismus verdächtigt und damit ihre Eignung für die theologische Lehre in Frage gestellt.⁸ Neuscholastische Theologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bedeutete vor allem, einen steril gewordenen theologischen Traditionsbestand keimfrei zu bewahren – nicht aber die christliche Botschaft je neu auf eine gewandelte Zeit hin auszulegen.⁹

2. Die Rom-Zentrierung der Kirche durch Ultramontanismus und das Erste Vatikanische Konzil (1869/70). Schon in der Folge des Trienter Konzils hatte man von Rom aus versucht, die gesamte Kirche theologisch und organisatorisch immer stärker auf das Papsttum hin zu orientieren und zentrifugale Tendenzen zu unterbinden. Gerade die Schwächung des Papsttums durch die Französische Revolution, die Herrschaft Napoleons und die Säkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts hatten diese Institution jedoch als Anker und Fixpunkt für die

8 Vgl. Joseph Kardinal Ratzinger: *Aus meinem Leben. Erinnerungen 1927-1997*, München 2000, S. 82-88.

9 In diesem Sinne Wolfgang Beinert: *Der Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Positionsbestimmung von heute*, in: ders. (Hg.): *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009, S. 64f.

von den Umwälzungen verunsicherten und in die Defensive gedrängten Katholiken empfohlen. Gerade in der Orientierung auf den Nachfolger des Heiligen Petrus, auf das Unwandelbare und Überzeitliche hin konnte man Halt finden und sich gegen die moderne Welt abgrenzen. Diese Abgrenzung wurde nirgends deutlicher ausgesprochen als im Syllabus errorum Papst Pius' IX. von 1864, mit dem beinahe alle philosophischen, politischen und gesellschaftlichen Errungenschaften der Moderne verurteilt wurden. Die Rom-Orientierung der Katholiken wurde schließlich offiziell mit den Definitionen des Lehramts und der kirchlichen Jurisdiktion auf dem Ersten Vatikanischen Konzil festgeschrieben. Fortan hatte es ein Katholik zu glauben, dass der Papst legitimerweise den Jurisdiktionsprimat über die Kirche ausübt.

3. Das Katholische Milieu als Uniformierung des katholischen Lebens. Der „Außendruck“ auf den Katholizismus insbesondere während der Kulturkampfzeit in den 1870er Jahren und in der kulturellen Atmosphäre der als antikatholisch wahrgenommenen Weimarer Republik förderte die „Herausbildung einer Teil- bzw. Gegengesellschaft, deren religiös-kulturelle Vorstellungen und Strukturen sich in vielen Gebieten des Deutschen Reichs zum vielbeschriebenen katholischen Milieu verdichteten. Die tragenden Strukturelemente dieses relativ geschlossenen, von schweren inneren Konflikten aber keineswegs freien Milieus waren die Pfarreien vor Ort [...], das katholische Vereins- und Organisationswesen, die vor allem von den Orden und zahlreichen Frauenkongregationen getragenen katholischen Einrichtungen der Krankenpflege und sozialen Hilfe sowie schließlich die eigene politische Vertretung in der Zentrumspartei.“¹⁰ Ganz im Sinne des Johannes-

10 Christoph Kösters u.a.: *Was kommt nach dem katholischen Milieu? Forschungsbericht zur Geschichte des Katholizismus in Deutschland in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 49 (2009) S. 485f. Für die soziologisch-historische Perspektive siehe auch Marc Breuer: *Religiöser Wandel als Säkularisierungsfolge. Differenzierungs- und Individualisierungsdiskurse im Katholizismus*, Wiesbaden 2012, S. 105-148 und 193-206.

Evangeliums war die „Welt“ daher feindlich konnotiert. Das Ende des Zweiten Weltkriegs markiert dann auch für den deutschen Katholizismus eine Zäsur, denn die Geschlossenheit des katholischen Milieus sollte sich nicht wiederherstellen lassen; dies ist offensichtlich an der Gründung der überkonfessionellen Parteien CDU und CSU, im kulturellen Bereich etwa an den Wandlungen in der Filmarbeit.¹¹ In einem weiteren langfristigen Prozess war dem Christentum im Allgemeinen und dem Katholizismus im Besonderen die Integrationsfähigkeit der Vor-moderne verloren gegangen.

Wenn Zeitzeugen daher auf die Mitte des 20. Jahrhunderts und die Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil zurückblicken, beschreiben sie Kirche in der Regel als versteinert, in einem festen Regelgefüge gefangen, dessen Sinn sich kaum mehr erschließt, bildlich gesprochen als einen engen und stickigen Raum, in dem man sich eher aus Pflichtgefühl denn aus Freude aufhält.¹² Die Aufbrüche, die es dennoch gab, gerade auf dem Gebiet der Liturgie, aber auch der Ökumene, geraten da fast ein wenig aus dem Blick. Und doch gehört gerade die liturgische Bewegung mit ihren ganz konkreten Auswirkungen vor Ort zu den vorsichtigen Aufbrüchen dieser Zeit, ebenso wie sich der Pontifikat Pius' XII. zwischen antimodernistischer Abwehrhaltung und der Öffnung zu neuen Tönen bewegt.¹³

Vor dem Hintergrund der langfristigen Uniformierungs- und Zentrierungsprozesse in der Kirche ist es weder verwunderlich, dass das be-

11 Vgl. Christian Kuchler: *Kirche und Kino. Katholische Filmarbeit in Bayern (1945-1965)*, Paderborn 2006.

12 Vgl. die neueren Publikationen: *Vom Konzil geprägt. Aachener Diözesanpriester erinnern sich an das Zweite Vatikanische Konzil* (Geschichte im Bistum Aachen, Beiheft 8), Neustadt/Aisch 2013; Konrad Hilpert (Hg.): *Generation Konzil – Zeitzeugen berichten*, Freiburg 2013; Katrin Gallegos Sánchez u.a. (Hgg.): *Aggiornamento im Erzbistum Freiburg. Das Zweite Vatikanische Konzil in Erinnerung und Dialog*, Freiburg 2011.

13 Vgl. etwa Bernward Schmidt: *Die Konzilien und der Papst. Von Pisa (1409) bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil (1962-65)*, Freiburg 2013, S. 251-258.

schriebene Gefühl der theologischen, strukturellen und lebenspraktischen Enge entstand, noch dass das Zweite Vatikanische Konzil gerade als Bruch mit einem ungeliebten Zustand und Aufbruch in eine bessere Zukunft gesehen wurde. Aus der Außenperspektive lassen sich diese Prozesse als „Fundamentalabgrenzung des katholischen Christentums“ zusammenfassen, die „sich in strikten Kommunikationsabbrüchen gegenüber den Diskursen [manifestieren], in denen systemübergreifende wie systemspezifische Semantiken des modernen Lebens sich herausbilden.“¹⁴ Die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse der 1960er Jahre, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann, mögen hier als größerer Rahmen ebenfalls eine Rolle gespielt haben.¹⁵ Sicherlich ließ die lange Vorbereitungszeit von rund drei Jahren aber auch manche Spekulation und überzogene Erwartung ins Kraut schießen, die sich als nicht erfüllbar erweisen sollte; man denke hier etwa an die zeitweilige Fehlinterpretation des Begriffs „ökumenisches Konzil“ als Konzil der Vereinigung der christlichen Konfessionen,¹⁶ oder auch die Erwartung von Frauenordination und Aufhebung des Pflichtzölibats. Manche Frustration von Katholiken, die gerade heute spürbar ist, dürfte letztlich darauf zurückgehen, „dass nicht alle Blütenträume geerntet sind – wie realistischerweise wohl auch zu erwarten war. Wer einer Wiederholung des Pfingsttages entgegengefeibert hatte, einem Gipfelsturm zu geistlichen Höhen, einem neuen liturgischen Frühling,

14 Karl Gabriel: *Die Interpretation des II. Vatikanums als interdisziplinäre Forschungsaufgabe*, in: Peter Hünermann (Hg.): *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn 1998, S. 35; vgl. auch ebd., S. 40.

15 Vgl. Heinz Bude: *Das gesellschaftliche Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Christoph Böttigheimer (Hg.): *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik - Rezeption - Vision*, Freiburg 2014 (QD 261), S. 65-84; Rudolf Morsey: *Die Bundesrepublik Deutschland bis 1969* (OGG 19), München 2007, S. 201-204 (mit weiterer Literatur); Louis de Vaucelles: *Der Katholizismus in der Zeit nach dem Konzil. Veränderungen des gesellschaftlichen Umfelds*, in: Hermann J. Pottmeyer u.a. (Hgg.): *Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Düsseldorf 1986, S. 66-84.

16 Vgl. etwa Otto H. Pesch: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Vorgeschichte – Verlauf – Ergebnisse – Wirkungsgeschichte*, Kevelaer ³2011, S. 57-59.

der sah sich enttäuscht.“¹⁷ Unmittelbar nach dem Konzil sah sich beispielsweise Karl Rahner (1904-1984) dazu veranlasst, „besorgte“ und „ungeduldige“ Katholiken in etlichen Ansprachen und Vorträgen auf einen Mittelweg der Akzeptanz des Konzils und der geduldigen Reformen zu bringen.¹⁸

Die Wahrnehmung des Zweiten Vatikanischen Konzils als Zäsur in der Kirchengeschichte bzw. als Bruch mit der Vergangenheit dominiert neben der Erinnerung von Zeitzeugen auch die theologische und historische Debatte über das Konzil.¹⁹ Und sie spiegelt sich – ebenso wie die Strukturen des vorkonziliaren Katholizismus – in einem „klerikalen Witz“:

„Die drei letzten Päpste mit dem Namen Pius unterscheidet man auf folgende Weise:

Pius X. (1903-1914) war ein Heiliger und wußte es nicht.

Pius XI. (1922-1939) war kein Heiliger und wußte es.

Von Pius XII. (1939-1958) gibt es zwei Versionen. Vor dem Konzil sagte man: Er war ein Heiliger und wußte es. Und nach dem Konzil: Er war kein Heiliger und wußte es nicht.“²⁰

2. Zwischenreflexion: Kontinuitäten und Brüche

An dieser Stelle scheint es sinnvoll, allgemein nach Definitionselementen von Kontinuitäten bzw. Brüchen zu fragen, ohne mit den folgenden Gedanken Anspruch auf Vollständigkeit oder gar ein geschlossenes System erheben zu wollen.²¹ Eine einfache Definition von Kontinuität

17 Beinert 2009 (wie Anm. 9), S. 70f.

18 Vgl. Karl Rahner: *Das Konzil – ein neuer Beginn*, Freiburg 1966; ders.: *Gnade als Freiheit. Kleine theologische Beiträge*, Freiburg 1968, S. 199-251, worin verschiedene Vorträge Rahners zum Thema zusammengefasst sind.

19 Zur Bedeutung der Erfahrung für die Konzilsinterpretation siehe Walter Kasper: *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg 2011, S. 31.

20 Hans Bemann (Hg.): *Der klerikale Witz*, München 1976, S. 71. Hervorhebung B.S.

21 Leitfragen zur Analyse formuliert etwa Heinz-Günter Vester: *Kompendium der Soziologie*,

lässt sich in Anlehnung an Aristoteles und Immanuel Kant geben, indem man bildlich von Gegenständen spricht, die an ihrem Bruchpunkt bis zur Identität verschmelzen.²² Daraus ergibt sich das Kriterium der Strukturkontinuität: In einer Kette von Situationen S1, S2, ... Sn sind die einzelnen Situationen auf das Gleichbleiben oder die Veränderung ihrer einzelnen Elemente zu befragen. Unter diesen Elementen können beispielsweise Konstellationen oder Rollen von Personen, Handlungsmuster, Normierungen oder auch die äußeren Rahmenbedingungen für das Handeln zu verstehen sein. Die Frage ist nun, wie viele Elemente sich wie stark ändern müssen, damit von einem Umbruch gesprochen werden kann – dies wird je nach Untersuchungsgegenstand und Perspektive unterschiedlich sein. Dennoch gilt, dass für das Überschreiten eines Bruchpunktes entweder eine hohe Anzahl veränderter Elemente oder eine hohe Intensität der einzelnen Veränderung notwendig ist. Für die hier verfolgte Frage, inwieweit das Trienter Konzil und das Zweite Vatikanische Konzil Umbrüche in der Kirchengeschichte markieren, ist die Berücksichtigung der strukturellen Kontinuitäten und Brüche von größter Bedeutung; angesichts der Komplexität der Vorgänge werden allerdings kaum einfache Antworten zu geben sein. Diese Aspekte werden die Mehrzahl der vorliegenden Beiträge beschäftigen.²³ Gerade Historiker aber haben es lieber mit Brüchen als mit Kontinuitäten zu tun, zugleich aber auch darauf hingewiesen, dass wir es dabei nicht mit „objektiven“ Fakten zu tun haben, sondern mit Wahrnehmungen und gedanklichen Konstruktionen. Gerade die diesbezügliche

Bd. 1: Grundbegriffe, Wiesbaden 2009, S. 154.

22 Hierzu ausführlich Anna Leisner: *Kontinuität als Verfassungsprinzip. Unter besonderer Berücksichtigung des Steuerrechts*, Tübingen 2002, S. 18-49.

23 Die von der Strukturkontinuität zu unterscheidende Rhythmuskontinuität (regelmäßige Abfolge gleicher oder ähnlicher Veränderungen) wird für die Untersuchung des Tridentinums und des Zweiten Vatikanums keine Rolle spielen. Zu fragen wäre, ob der Begriff für die Nach- bzw. Rezeptionsgeschichte von Konzilien fruchtbar zu machen sein könnte.

Bewertung des Zweiten Vatikanischen Konzils ist – wie oben bereits gesehen – noch stark von den Wahrnehmungen der Zeitgenossen geprägt, die distanziertere historische Betrachtung gewinnt erst im Lauf der letzten Jahre an Boden.²⁴

Die neutralste, offenste und unbestimmteste Formulierung eines Gegensatzes zur Kontinuität ist sicherlich die Vokabel „Diskontinuität“. Doch ist damit die Wahrnehmung des Zweiten Vatikanischen Konzils durch einen Großteil der Katholiken kaum adäquat bezeichnet; hier sind Begriffe wie „Bruch“ oder „Umbruch“ treffender. Allgemein gesprochen versteht man darunter die „Veränderung sozialer Strukturen; unter sozialen Strukturen versteht man die (relativ) stabilen Regelmäßigkeiten des Lebens, z.B. Rollenverhaltung, Organisationsmuster und soziale Schichtung.“²⁵ Auf diese Weise sind zunächst einmal Symptome von Wandel angesprochen, die bei äußerlicher Betrachtung sichtbar werden; als einfaches Beispiel mag die Liturgiereform nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil dienen. Die Soziologin Renate Mayntz definiert darüber hinaus präziser: „Gesellschaftliche Umbrüche sind ein besonderer Typus sozialer Diskontinuitäten; es sind rapide ablaufende, tiefgreifende (radikale) Veränderungen auf der Makroebene, die zugleich auch die tieferliegenden Systemebenen (Meso, Mikro) involvieren – Merkmale, die keineswegs generell für sozialen Wandel gelten.“²⁶ Konkret für den kirchlichen Bereich wäre bei der Makroebene an die Gesamtkirche, bei der Mesoebene an Bistum und Pfarrei, bei der

24 Vgl. die Literaturberichte von Massimo Faggioli: *Concilio Vaticano II: bolettino bibliografico (2002-2005)*, in: *Cristianesimo nella Storia* 28 (2005), S. 353-394 und Franz X. Bischof: *Konzilsforschung im deutschsprachigen Raum. Ein Literaturbericht*, in: ders. (Hg.): *Das Zweite Vatikanische Konzil (1962-1965). Stand und Perspektiven der kirchenhistorischen Forschung im deutschsprachigen Raum*, Stuttgart 2012, S. 13-25.

25 Wolfgang Zapf: *Sozialer Wandel*, in: Bernhard Schäfers (Hg.): *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen 2001, S. 427.

26 Renate Mayntz: *Gesellschaftliche Umbrüche als Testfall soziologischer Theorie*, in: Lars Clausen (Hg.): *Gesellschaften im Umbruch: Verhandlungen des 27. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Halle a.d. Saale, Frankfurt/Main 1996*, S. 142.

Mikroebene an Familien und einzelne Gläubige zu denken. Doch auch an die Ebenen von akademischer Theologie, offiziellem Handeln von kirchlichen Amtsträgern und privater Frömmigkeit ist zu erinnern. Jede dieser Ebenen und auch gesamte soziale Gebilde sind aber mit anderen verknüpft, weshalb bei der Untersuchung von Brüchen auch deren Verhältnis zueinander in den Blick genommen werden muss. Konkreter gesprochen: Kirche mitsamt ihren Ebenen ist z.B. nicht denkbar ohne ihre Verflechtungen in Staat und Gesellschaft. Aber auch die institutionelle Ebene, auf der Organisationen interagieren, die Ebene dieser Organisationen, die Interaktionsebene und diejenige des Individuums können hier benannt werden.²⁷

Für Theologen mag in diesem Bereich auch an die Intertextualität von Konzilsdekreten zu denken sein, mithin an die Beziehungen der im Text vorliegenden Ergebnisse eines Konzils zu anderen Texten, die Aufschlüsse über theologischen Wandel zu geben vermögen.

Als Auslöser für und Motoren von Umbrüchen sind exogene von endogenen Faktoren zu unterscheiden, mithin äußerer und innerer Druck, die zum Umbruch führen. Doch auch Widerstände gegen den Wandel müssen bedacht werden, die etwa im Gefolge des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Piusbruderschaft getragen wird. Beides – Antriebskräfte wie Resistenzen – gehört zu den Regulierungskräften sozialer Gebilde, die dann wirksam werden, wenn deren funktionales Gleichgewicht gestört oder auch ihre Identität in Gefahr erscheint. Denn gerade für Kirche gilt, dass in Umbruchsituationen immer auch die eigene Identität zur Debatte steht und dass auf Konzilien stets implizit die Identität von Kirche verhandelt wird.

Zugleich finden Umbrüche in einer Mehrzahl von Teilprozessen statt, die einander teilweise überschneiden. Von analytischem Wert – sozu-

27 Vgl. Gabriel 1998 (wie Anm. 14), S. 43-45.

sagen um Motoren und Bremsen in ihre Bestandteile zu zerlegen – kann dabei die Basis des aus den 1950er Jahren stammenden Vierfelderschemas von Talcott Parsons sein, demzufolge jedes soziale System vier Funktionen erfüllen muss, um seine Existenz zu sichern: Anpassung an sich verändernde äußere Bedingungen; Definition und Verfolgung von Zielen; Herstellung und Absicherung inneren Zusammenhalts; Aufrechterhaltung grundlegender Strukturen und Wertmuster.²⁸ Sämtliche Momente ließen sich in der Geschichte des Trienter und des Zweiten Vatikanischen Konzils weiterverfolgen, wie auch die folgenden Beiträge zeigen werden.

3. Das Konzil von Trient in Kontinuitäten und als Bruch

Anders als das Zweite Vatikanische Konzil entzieht sich das Trienter Konzil einer schnellen Festlegung im Sinne von Kontinuität oder Bruch – und eignet sich gerade deswegen als erstes Untersuchungsobjekt. Einberufen wurde es wegen des Problemdrucks durch die reformatorischen Bewegungen und des Reformstaus, der sich über mindestens hundert Jahre angesammelt hatte.²⁹ Als es nach langwierigen Verhandlungen und der mühsamen Beruhigung der politischen Lage im Dezember 1545 endlich zusammentreten konnte, waren zwar nur drei Kardinäle, rund 30 Bischöfe und fünf Ordensvertreter, vor allem aus Italien und Spanien, versammelt, doch waren diese entschlossen, die Probleme zu lösen.

Dies wiederum ging nicht ganz reibungslos, denn 1547 wurde das Konzil unter erheblichem Protest der kaiserlichen Partei von seinen Präsi-

28 Vgl. Talcott Parsons: *Das System moderner Gesellschaften*, übers. v. Hans-Werner Franz, Weinheim/München 2009. Hierzu Hans P. Hennecka: *Grundkurs Soziologie*, Konstanz 2006, S. 163-167.

29 Zur Geschichte des Trienter Konzils siehe das Standardwerk von Hubert Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*, 4 Bde., Freiburg 1949-1975 sowie Olivier de la Brosse u.a.: *Lateran V und Trient (Teil 1)*, Mainz 1978; Joseph Lecler u.a.: *Trient II*, Mainz 1987.

dentem nach Bologna verlegt, wo es 1548 unterbrochen wurde. Erst drei Jahre später, nachdem einer der Präsidenten als Julius III. Papst geworden war, wurde es 1551 wieder aufgenommen, doch wegen kriegerischer Unruhen in den deutschen Landen schon Anfang 1552 wieder unterbrochen. Abgeschlossen wurde es erst in einer mühsam verwirklichten dritten Tagungsperiode 1562/63. Das Trienter Konzil erstreckt sich also über 18 Jahre, wovon freilich nur rund vier Jahre in der konziliaren Versammlung in Trient gearbeitet wurde. Dabei kann hier die schon von Zeitgenossen gestellte Frage beiseite bleiben, ob denn dieses Konzil an sich eine Einheit sei, ob es eine die Tagungsperioden übergreifende Kontinuität gebe oder ob man nicht letztlich von drei unterschiedlichen Konzilien sprechen müsse.

Kennzeichnend für das Trienter Konzil ist die parallele Behandlung von dogmatischen und disziplinären Angelegenheiten; in jeder feierlichen Session wurden Lehr- und Reformbeschlüsse verabschiedet. Was als Kompromiss zwischen den Präferenzen des Kaisers und des Papstes begonnen hatte, wurde quasi zum Programm des Konzils, das mit dieser nie verschriftlichten selbst auferlegten Regel ein Unicum in der Konziliengeschichte bietet.

Im Bereich der Dogmatik galt das Hauptaugenmerk der Konzilsväter vor allem während der ersten und zweiten Tagungsperiode der Abwehr der protestantischen Lehren. Insofern ist es wenig überraschend, dass die Dekrete vor allem die Kontinuität der Lehre des Konzils mit Theologie und kirchlicher Lehre vor 1500 suggerieren. Doch ist dabei zu bemerken, dass die Theologie gerade im Spätmittelalter keineswegs als monolithischer Block existierte, sondern sich in zahlreiche, teilweise stark differierende Schulen teilte, von denen an dieser Stelle nur Thomisten, Scotisten, Augustinisten und Nominalisten genannt seien. Eine Leistung des Trienter Konzils bestand darin, diese Schulen in gemeinsamen Lehraussagen zusammenzuführen. Dogmatische Uniformierung

war dabei nicht direkt intendiert, sie war vielmehr zuerst Ergebnis der Kompromisse, die man eingehen musste, aber auch – in der Zeit nach dem Konzil – der theologischen Festlegungen und Vereindeutigungen durch die dafür zuständige Römische und Universale Inquisition.³⁰ Insofern markiert das Konzil von Trient durchaus den Anfang des oben angesprochenen theologischen Uniformierungsprozesses, der der mittelalterlichen Pluralität ein Ende setzen und im 19. und frühen 20. Jahrhundert seinen Höhepunkt erreichen sollte.

Gerade auf der theologischen Ebene lässt sich gut nachvollziehen, wie sehr die Rezeption eines Konzils über seine Bedeutung mitentscheidet.³¹ „Tridentinisch“ ist daher nicht unbedingt, was auf dem Konzil beschlossen wurde, sondern auch das, was nach dem Konzil daraus gemacht wurde. Ein gutes Beispiel hierfür wäre die Liturgiereform: die „tridentinische Messe“ ist so nie vom Konzil festgelegt worden, sondern durch die entsprechende Kommission, die das nachkonziliare Messbuch erstellen sollte, das wiederum erst 1570 (sieben Jahre nach Abschluss des Konzils) vom Papst approbiert wurde. Die Inhalte des Messbuchs entsprechen durchaus den Intentionen des Konzils, sind aber doch eine Weiterführung der Konzilsdekrete in die Praxis hinein. Ähnliches ließe sich über weitere Reformprojekte des Trienter Konzils sagen: den Index der verbotenen Bücher (schon 1564), das Brevier (1568) oder die Durchsetzung der bischöflichen Residenzpflicht, die eine Hauptaufgabe der 1564 gegründeten Kongregation für die Interpretation des Konzils von Trient wurde. Die Fortschreibung durch die

30 Hierzu Stefan Bauer: *The Censorship and Fortuna of Platina's Lives of the Popes in the Sixteenth Century*, Turnhout 2006; Claus Arnold: *Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558-1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung*, Paderborn 2008.

31 Siehe dazu für Trient: Giuseppe Alberigo: *From the Council of Trent to „Tridentinism“*, in: Raymond F. Bulman/Frederick J. Parrella (Hg.): *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, Oxford 2006, S. 19-37; Günther Wassilowsky: *Trient*, in: Christoph Marksches/Hubert Wolf (Hgg.): *Erinnerungsorte des Christentums*, München 2010, S. 395-412. Für das Zweite Vatikanum siehe den Beitrag von Stefan Voges.

Inquisition und die Konzilskongregation wurde so zu einem wesentlichen Merkmal der Rezeptionsgeschichte von Trient.

Gerade im Bereich der angesprochenen Reformen kann das Trienter Konzil aber durchaus als Bruch mit der Vergangenheit verstanden werden, der nicht zuletzt aufgrund des Drucks durch katholische Reformkräfte (endogen) und die Reformation (spätestens in der dritten Tagungsperiode exogen) zustande kam. Man könnte hier auf die bereits genannte bischöfliche Residenzpflicht, auf die Verbesserung der Priesterausbildung, die Einführung der Formpflicht für die Eheschließung und vieles mehr verweisen. Mindestens ebenso wie durch die Theologie wurde durch die Disziplinardekrete und ihre Rezeption der neuzeitliche Katholizismus geformt.

In der Geschichtsschreibung verbindet sich mit dieser Formung das Konzept der Konfessionalisierung.³² Das Trienter Konzil wird hier weniger als Bruch aufgefasst, denn als ein Motor des Prozesses, in dem sich durch Abgrenzung nach außen und Festigung nach innen die katholische Konfessionskirche herausbildete. Sämtliche der vor allem von Wolfgang Reinhard formulierten Methoden der (katholischen) Konfessionalisierung lassen sich hier wiederfinden: Die Wiedergewinnung klarer theoretischer (theologischer) Vorstellungen, die Verbreitung und Durchsetzung neuer Normen, Propaganda und Zensur, Internalisierung der neuen Ordnung durch Bildung, die Disziplinierung der Anhänger, Anwendung und Intensivierung von Riten sowie sprachliche Festlegung. Insofern wird das Konzil während einer Transformationsphase von der mittelalterlichen Kirche zum frühmodernen Katholizismus als formende Kraft tätig, wobei „Konfessionalisierung“ nach Reinhard in engem Zusammenhang mit Modernisierung und Sozialdiszipli-

32 Zur Diskussion: Stefan Ehrenpreis/Ute Lotz-Heumann: *Reformation und konfessionelles Zeitalter*, Darmstadt 2008; Thomas Brockmann/Dieter J. Weiß (Hgg.): *Das Konfessionalisierungsparadigma. Leistungen – Probleme – Grenzen*, Münster 2013.

nierung steht.³³ Katholische Kirche als Konfessionskirche braucht demzufolge ihre ideelle und lebenspraktische Geschlossenheit, um ihre Identität gegenüber den konkurrierenden protestantischen Konfessionen wahren zu können. Das Konzil wird so nicht zuletzt zu einem Mittel der Identitätsfindung und -stärkung.

Während das Konfessionalisierungsparadigma vor allem die normative Ebene als Entwicklungsmotor ansieht, stellt sich die Lage hinsichtlich der Diskurse um das Tridentinum anders dar: Die romtreuen katholischen Autoren propagierten dabei immer eine Kontinuität der Kirche von den Anfängen bis in die nachtridentinische Zeit, die Kritiker des Konzils hingegen zogen genau dies in Zweifel: Protestantische Autoren der Frühen Neuzeit bemühten sich nach Kräften, genau diese Kontinuität zu dekonstruieren und aufzuzeigen, wie weit sich die katholische Kirche gerade durch die konziliaren Festlegungen vom Glauben der frühen Kirche entfernt habe; aber auch ein Dissident in den eigenen Reihen, der Venezianer Paolo Sarpi, ließ kein gutes Haar an der Durchführung des Konzils. Mit einer korrupten Vergangenheit von Kirche hätte es brechen und die Wurzel des Übels, nämlich Kurie und Papsttum reformieren sollen – und statt dessen habe es nichts besseres zu tun gehabt, als nach Kräften die Autorität des Papstes zu stärken.³⁴ Auch Sarpi sieht also das Trienter Konzil als Motor einer Entwicklung hin zu Zentralisierung und Monarchisierung der Kirche, was bei ihm unter deutlich negativen Vorzeichen steht. Das Beispiel Sarpis zeigt aber auch, dass die Diskurse um das Tridentinum noch ein Elitenphä-

33 Vgl. Wolfgang Reinhard (Hg.): *Die katholische Konfessionalisierung*, Münster/Gütersloh 1995; Paolo Prodi/Wolfgang Reinhard (Hgg.): *Das Konzil von Trient und die Moderne*, Berlin 2001.

34 Vgl. Bernward Schmidt: *Repräsentanten des Papstes – Repräsentation der Gesamtkirche. Die Trienter Konzilslegaten als Moderatoren einer „Ekklesiologie in actu“*, in: ders./Hubert Wolf (Hgg.): *Ekklesiologische Alternativen? Monarchischer Papat und Formen kollegialer Kirchenleitung (15.-20. Jahrhundert)*, Münster 2013, S. 121-141.

nomen waren – ganz im Gegensatz zu den auch mittels moderner Massenmedien geführten Debatten um das Zweite Vaticanum.

Alles in allem erscheint das Tridentinum vor diesem Hintergrund weniger als Bruch denn als Teil eines größeren Transformationsprozesses von der mittelalterlichen Kirche zur neuzeitlichen Konfession – doch soll damit den Bewertungen in den folgenden Beiträgen nicht vorgegriffen sein.³⁵

4. Hermeneutik der Diskontinuität – Hermeneutik der Reform

Inwieweit das Zweite Vatikanische Konzil nun auch als „Hochzeit“ in einem kontinuierlichen Stroms der Kirchengeschichte gesehen werden sollte oder als Zäsur bzw. Bruch mit der Tradition bzw. Vergangenheit, werden die einzelnen Beiträge auszuloten versuchen. Es wurde aber bereits angesprochen, dass dabei sowohl die Wahrnehmungen der Zeitgenossen als auch die jeweils nachkonziliaren Entwicklungen und Interpretationen einzubeziehen sind. Denn die Kirchengeschichte lehrt, dass kein Konzil in sich abgeschlossen ist, sondern meist einen „Problemüberhang“ oder eine „Interpretationsvirulenz“ für die Folgezeit übrig lässt.

Für das Zweite Vatikanische Konzil benennt der emeritierte Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert vor diesem Hintergrund drei aktuelle Interpretationsweisen:³⁶

1. „Das Konzil war das düstere Ende der Kirchengeschichte.“ Dieser Sichtweise zufolge hat der Heilige Geist vor der Anhänglichkeit von Papst und Bischöfen an neuzeitliche Irrtümer und den Zeitgeist resigniert und die Kirche verlassen. Folgerichtig hat die Kirche „neue“ Lehren als zu glauben vorgelegt, die nicht von der Tradition gedeckt sind.

35 In diesem Sinne wurde das Konzil auch auf einer internationalen Fachtagung im September 2013 interpretiert, die an der Katholischen Akademie des Erzbistums Freiburg stattfand.

36 Beinert 2009 (wie Anm. 9), S. 46f.

„Einen Ausweg bietet lediglich die Distanz von der „modernitätsverfallenen“ Kirche bis hin zur Abspaltung einer neuen kirchlichen Gemeinschaft, die sich als eigentlich wahre und geistgeleitete Kirche versteht. Das wäre in etwa die Position Marcel Lefebvres und der extremen Traditionalisten, die schon während des Konzils als kleine Minderheit sichtbar wurde und letztlich in die Spaltung geführt hat.“³⁷ Doch die grundsätzliche Erfahrung eines Bruchs und ihre negative Bewertung war in den Jahren nach dem Konzil unter Katholiken durchaus weiter verbreitet, wie etliche Publikationen dieser Jahre belegen.³⁸

2. „Das Konzil ist der strahlende Neubeginn der Kirche.“ Die Begeisterung des Neuanfangs spiegelt sich in den erwähnten Zeitzeugenberichten ebenso wie in manch euphorischem Buchtitel der Konzilsjahre;³⁹ in der Geschichtsschreibung findet diese Sichtweise ihre nachdrücklichen Vertreter in Giuseppe Alberigo und den Bologneser Konzilshistorikern.⁴⁰ Nach der „reflexartigen Ablehnung alles Neuen“ schien nun „das Licht der Aufklärung in der Konzilsaula von Sankt Peter aufgegangen.“⁴¹ Die große Mehrheit der Konzilsteilnehmer und der Katholiken in aller Welt teilte diese Aufbruchsstimmung und war bereit, die Gestalt der Kirche zu verändern. In radikaler Variante findet sich diese Position etwa bei Hans Küng wieder, der das Zweite Vaticanum als „In-

37 Zum Zusammenhang von Auseinandersetzungen auf dem Konzil und Auseinandersetzungen um die Konzilsdeutung vgl. Kasper 2011 (wie Anm. 19), S. 33f.

38 Siehe neben den Beiträgen Karl Rahners (s. u.) z.B. Wolfgang Beinert: *Ewiges und Geschichtliches in der Botschaft der Kirche*, in: *Catholica* 23 (1969) S. 345-367, besonders den Anfang des Aufsatzes.

39 Vgl. z.B. Johann C. Hampe: *Ende der Gegenreformation? Das Konzil – Dokumente und Deutung*, Stuttgart u.a. 1964; Josef Bielmeier (Hg.): *Abschied von Trient. Theologie am Ende des kirchlichen Mittelalters*, Regensburg 1969; neuerdings: Manfred Belok/Ulrich Kropac (Hgg.): *Volk Gottes im Aufbruch. 40 Jahre II. Vatikanisches Konzil*, Zürich 2005.

40 Vgl. Giuseppe Alberigo/Klaus Wittstadt/Günther Wassilowsky (Hgg.): *Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils*, 5 Bde., Mainz-Ostfildern 1997-2008; Giuseppe Alberigo: *Die Fenster öffnen. Das Abenteuer des Zweiten Vatikanischen Konzils*, übers. v. Ansgar Ahlbrecht, Zürich 2006. In der deutschsprachigen Literatur vertritt diese Sichtweise unter anderem Pesch 2009 (wie Anm. 16).

41 Beinert 2009 (wie Anm. 9), S. 46f.

tegration des Paradigmas der Reformation und der Moderne in die katholische Kirche“ und Moderne wesentlich als Traditionsbruch versteht.⁴² Wie im Quintenzirkel berühren sich also die Extreme – nur dass hier die Stimmung nicht wohltemperiert ist, so dass beide Positionen miteinander alles andere als harmonieren. Aus der Außenperspektive des evangelischen Kirchenhistorikers konstatiert Friedrich Wilhelm Graf, dass diese Sichtweise auf das Konzil die katholische Theologie aufgrund der Zeitzeugenschaft ihrer Hauptvertreter dominiert und moniert zugleich die daraus resultierende Engführungen.⁴³

3. „Das Konzil befindet sich in der absoluten Kontinuität mit der vorangegangenen Theologie- und Kirchengeschichte.“ Damit ist gewissermaßen die Mittelposition zwischen den beiden vorhergehenden formuliert, die die Entscheidungen des Konzils in den breiten Strom der kirchlichen Tradition einzuordnen versucht und damit den Akzent auf Kontinuität legt, ohne darunter Erstarrung zu verstehen. In diesem Sinne haben einige Kurienangehörige der Bologneser Darstellung des Zweiten Vaticanums einen „Kontrapunkt“ in einer Sammlung von Aufsätzen entgegengesetzt.⁴⁴ Der wohl wichtigste Vertreter dieser Richtung ist Joseph Ratzinger/Papst Benedikt XVI., der das Konzil nicht unter dem Blickwinkel einer „Hermeneutik der Diskontinuität“, sondern unter demjenigen einer „Hermeneutik der Reform“ betrachten

42 Zit. n. Kurt Koch: *Die Pius-Brüder und das Konzil. Zweiter Teil: Streit um das Konzil*, in: Wolfgang Beinert (Hg.): *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009, S. 118.

43 Vgl. Friedrich W. Graf: *Selbstmodernisierung des Katholizismus? Kritische Anmerkungen zu Karl Gabriels Vorschlag einer interdisziplinären Hermeneutik des II. Vatikanums*, in: Peter Hünermann (Hg.): *Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen*, Paderborn 1998, S. 52f.

44 Agostino Marchetto (Hg.): *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrapunto per la sua storia*, Vatikanstadt 2005. Vgl. dazu Joseph A. Komonchak: *Erneuerung in Kontinuität. Papst Benedikts Interpretation des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: Wolfgang Beinert (Hg.): *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009, S. 164-170.

möchte.⁴⁵ Im Gegensatz zu den beiden erstgenannten macht diese Position die Schwarz-Weiß-Malerei nicht so einfach, denn sie fordert zu vertieften Reflexionen und scharfen Differenzierungen heraus: Welche Kontinuitäten prägen ein Konzil und seine Beschlüsse, welche Brüche nahm es vor?

Aus evangelischer Perspektive wurden aber auch semantische und theologische Kontinuitäten in den Konzilstexten benannt und die Aufnahme neuscholastischer Konzepte auch in so „unverdächtige“ Texte wie die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* aufgezeigt.⁴⁶

Deutlich aufgeworfen wurde die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen durch die Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. vor Kardinalskollegium und Kurie im Jahr 2005, auf die auch Beinert rekurriert.⁴⁷ Die Beiträge, die sich seither mit dieser Problematik befassen, sind Legion, jedoch fast ausschließlich aus systematischer Perspektive geschrieben.⁴⁸ Aus historischer Sicht verdient eine andere Beobachtung Beachtung: Die Position Benedikts XVI. ist keineswegs neu, sondern ähnelt stark derjenigen Karl Rahners aus den Jahren 1966/67, aus der sich im wesentlichen drei Elemente benennen lassen:

a) Kontinuität in der Dogmatik: Das Konzil hat weder neue Glaubenslehren geschaffen noch irgendetwas an überlieferter Glaubenslehre

45 Vgl. die Beiträge in: Papst Benedikt XVI. und sein Schülerkreis/Kurt Cardinal Koch: *Das Zweite Vatikanische Konzil. Die Hermeneutik der Reform*, Augsburg 2012. Ratzingers Position hat sich z.B. Kasper 2011 (wie Anm. 19) angeschlossen.

46 Vgl. Graf 1998 (wie Anm. 43), S. 53-56 und 63.

47 Ohne allzu sehr psychologisieren zu wollen, sei doch die Vermutung gewagt, dass Joseph Ratzinger hier auch um einen nicht unwichtigen Teil seines Lebenswerkes und dessen Interpretation kämpft. Vgl. Ratzinger 2000 (wie Anm. 8), S. 106-132. Siehe auch die Spekulation von Erich Garhammer: *Woher der Bruch? Joseph Ratzinger und das Zweite Vatikanische Konzil*, in: *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanum* (HerKorr Spezial, Oktober 2012), S. 39-44.

48 Siehe die Überblicke und Abhandlungen von Günther Wassilowsky: *Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neuesten Konzilsliteratur*, in: *IKaZ* 34 (2005), S. 630-640; Peter Walter: *Kontinuität oder Diskontinuität? Das II. Vatikanum im Kontext der Theologiegeschichte*, in: Ansgar Kreuzer/Günther Wassilowsky (Hgg.): *Das II. Vatikanische Konzil und die Wissenschaft der Theologie*, Frankfurt/M. u.a. 2014, S. 11-32.

abgeschafft. Doch versteht sich Kontinuität weder als pure Wiederholung noch als reine organische Entwicklung des bereits Gesagten.⁴⁹ Insofern wäre auch – sine ira et studio – die produktive Kraft konservativer Strömungen und der neuscholastischen Traditionen zu reflektieren.⁵⁰

b) Lebendige Tradition: Dies impliziert zunächst einmal die dogmatische Unterscheidung von (Lehr-)Tradition und (Auslegungs- bzw. Frömmigkeits-)Traditionen, d.h. zwischen dem, was ohne Verfälschung der Glaubenslehre nicht verändert werden kann und dem, was notwendigerweise an Akzenten verändert werden muss, um die christliche Botschaft in einer Zeit verstehbar verkündigen zu können. In diesem Sinne hat das Konzil der Kirche gewissermaßen ein notwendiges „Update“ gegeben – Johannes XXIII. sprach von „aggiornamento“. Zu meinen, nichts in der Kirche könne verändert werden, ohne ihr Glaubensfundament zu verraten, zeugte nach Rahner von einer allzu schlichten Theologie.

c) Reform als Zusammenfinden von Kirche und Moderne. Benedikt XVI. benennt in seiner Ansprache das Auseinanderfallen von Kirche und Moderne, das er mit dem „Fall Galilei“ beginnen lässt, als eine der zentralen Herausforderungen des Konzils. Indem Kirche grundsätzlich ihr positives Verhältnis zur Welt definiert und in den einzelnen Handlungsfeldern durchdekliniert (Liturgie, Ökumene, Verhältnis zu anderen Religionen, Politik), erweist sie sich als immer reformbedürftig und reformfähig. Freilich ist Reform nicht als simple Rückführung auf einen früheren status quo zu verstehen, sondern als „aggiornamento“, gleichsam das Streben nach Zeitgenossenschaft.⁵¹

49 Vgl. Kasper 2011 (wie Anm. 19), S. 34. Zur Thematik siehe auch Ralph Weimann: *Dogma und Fortschritt bei Joseph Ratzinger. Prinzipien der Kontinuität*, Paderborn 2012.

50 Vgl. Graf 1998 (wie Anm. 43), S. 56f.

51 Vgl. Kasper 2011 (wie Anm. 19), S. 35, der hierfür auf das Vorbild John Henry Newmans verweist.

Aus dem bisher Ausgeführten dürfte klar hervorgehen, dass eine Gleichsetzung von Kontinuität mit Tradition ein schwerwiegendes Missverständnis, gar ein Kategorienfehler wäre. Denn während „(Dis-)Kontinuität“ als soziologisch-historische Beschreibungskategorie dient und somit gerade die zumindest versuchte Distanz des Beschreibenden von seinem Gegenstand anzeigt, stellt „Tradition“ gerade keine Beschreibungskategorie, sondern ein Konstitutivum kirchlichen Glaubens dar, das sich in lebendiger Entwicklung befindet; die Verwendung des Begriffs verweist daher gerade im Kontext der Konziliengeschichte und erst recht des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das persönliche Engagement des Sprechers.⁵²

Man mag mit Magnus Striet bemängeln, dass Benedikt XVI. bei seiner Kritik einer „Hermeneutik des Bruches“ für das Zweite Vatikanische Konzil einseitig auf die „Progressisten“ eingeht und die Konstruktion des Bruches durch Traditionalisten ignoriert; man mag ebenfalls mit dem Freiburger Fundamentaltheologen in der Rede eine Öffnung zur Piusbruderschaft feststellen, denn wenn – wie Benedikt XVI. insinuiert – das Zweite Vaticanum vor allen Dingen in einer großen kontinuierlichen Linie der Kirchengeschichte und Glaubenstradition steht, dann hätte Marcel Lefebvre gar nicht handeln müssen, wie er tatsächlich gehandelt hat, dann würden die Voraussetzungen für die Spaltung entfallen.⁵³

In jedem Fall wird man konstatieren müssen, dass Karl Rahner und Benedikt XVI. uns vor die Herausforderung stellen, den Stellenwert des Zweiten Vatikanischen Konzils im Verlauf der Kirchengeschichte sehr sorgfältig zu bestimmen; einfache Erklärungsmodelle und Alternativen

52 Vgl. Gilles Routhier: *L'Herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat*, in: *Recherches de science religieuse* 100 (2012), S. 45-61

53 Magnus Striet: *Streit um die Piusbruderschaft? Oder um das Zweite Vatikanische Konzil?*, in: Wolfgang Beinert: *Vatikan und Pius-Brüder. Anatomie einer Krise*, Freiburg 2009, S. 132.

(Kontinuität – Bruch) reichen hier nicht aus und können allenfalls als analytische Vehikel dienen.⁵⁴ Ähnlich wie es oben bereits für das Trienter Konzil versucht wurde, lassen sich auch für die Frage nach Kontinuitäten und Brüchen mit Blick auf das Zweite Vaticanum drei Felder unterscheiden: dasjenige des Dogmas, dasjenige der (diskursiv verstandenen) Theologie und das eher soziologisch-historisch fassbare des katholischen Lebens.⁵⁵ Während auf dem ersten die Kontinuität weitgehend unstrittig ist, wird es die Aufgabe eines Großteils der folgenden Beiträge sein, das Verhältnis von Kontinuitäten und Brüchen in den anderen beiden Feldern zu untersuchen. Zumindest implizit wird dabei auch die in der deutschen Theologie wenig bearbeitete Frage des „Stils“ der Konzilien eine Rolle spielen.⁵⁶ Die Fragestellung ist dabei vor allem historisch geprägt, die Autoren versuchen, ihre Materien sine ira et studio darzustellen.

Doch ist damit in theologischer Sicht nur ein erster Schritt getan. Denn über die Frage nach Kontinuitäten oder Brüchen hinaus steht gerade für das Zweite Vatikanische Konzil die übergreifende Frage im Raum, welchen Ort bzw. welchen Stellenwert und welche Legitimität Theologie und Kirche diesem Konzil künftig zuweisen wollen. Im Klärungsprozess zu dieser Frage stehen wir freilich erst relativ am Anfang – auch deswegen, weil die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gerade von der Generation der Zeitzeu-

54 Vgl. auch Bernd J. Hilberath: *Kontinuität oder Bruch? Für eine angemessene Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils*, in: *Konzil im Konflikt. 50 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil* (HerKorr Spezial, Oktober 2012), S. 5-9.

55 Vgl. Komonchak 2009 (wie Anm. 44), S. 172f.

56 Durchaus unterschiedliche Ansätze hierzu bieten John W. O'Malley: *Trent and Vatican II: Two Styles of Church*, in: Raymond F. Bulman/Frederick J. Parrella (Hg.): *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, Oxford 2006, S. 301-320; Christoph Theobald: *Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive*, in: Christoph Böttigheimer (Hg.): *Zweites Vatikanisches Konzil. Programmatik - Rezeption – Vision (QD 261)*, Freiburg 2014, S. 203-219; Joseph Famerée (Hg.): *Vatican II comme style. L'hermeneutique théologique du concile*, Paris 2012.

gen auf die nächst jüngere Generation übergeht. Das Konzil wird derzeit nicht mehr nur unter systematischen Fragestellungen zu seinen Intentionen, Entwicklungen und Texten bearbeitet, sondern verstärkt unter historischen Gesichtspunkten. Für die aktuelle Generation der Studierenden ist das Zweite Vatikanische Konzil oft kaum weniger weit entfernt als das Trienter Konzil, sein „Neuigkeitswert“ kaum mehr nachvollziehbar.

Für die weitere theologische Reflexion, die ja über Vergangenheit und Gegenwart auch in die Zukunft führen muss, könnte ein Schlüsselbegriff des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Rolle spielen: Spuren (vestigia). Denn in zahlreichen Texten beschreibt sich das Konzil selbst als in den Spuren Jesu, der Apostel, des Thomas von Aquin, der Vorgängerkonzilien wandelnd. Dies wiederum impliziert die Möglichkeit eines durchaus kreativen Umgangs mit der Tradition, keineswegs ein starres Festhalten an ihrem Wortlaut.⁵⁷ Nicht zuletzt wird die Beantwortung der in den letzten Jahren immer wieder aufgeworfenen, in der letzten Zeit aber ein wenig leiser gewordenen Frage, ob ein Drittes Vatikanisches Konzil in näherer Zukunft wünschenswert sei, davon abhängen, welches bewahrende und erneuernde Potential man einem solchen Konzil zubilligt. Damit aber ist die Frage schon geweitet auf ein neues Thema hin, nämlich die Wesensbestimmung des Konzils als Institution, die an dieser Stelle nicht mehr geleistet werden kann.⁵⁸

57 Vgl. Beinert 2009 (wie Anm. 9), S. 69; Joseph Komonchak: *The Council of Trent at the Second Vatican Council*, in: Raymond F. Bulman/Frederick J. Parrella (Hg.): *From Trent to Vatican II: Historical and Theological Investigations*, Oxford 2006, S. 61-80.

58 Vgl. Schmidt 2013 (wie Anm. 13), S. 95-111 (mit weiterer Literatur).