

Ansgar Kreutzer

Modernitätsverarbeitung und Modernitätskritik beim Zweiten Vatikanum

Was bleibt vom Zweiten Vatikanum? Für das vergangene Jahr 2005, in dem sich der Tag des feierlichen Abschlusses am 8. Dezember 2005 zum 40. Male jährte, lässt sich diese Frage recht präzise beantworten: Es bleiben Festvorträge an theologischen Fakultäten, Veranstaltungen in kirchlichen Bildungshäusern und ein Referat von Kardinal Lehmann bei der deutschen Bischofskonferenz.¹ Es bleiben Erinnerungen von Zeitzeugen und Analysen von Experten in der katholischen Publizistik.² Es bleiben gründliche wissenschaftliche Auseinandersetzungen und historische wie systematisch-theologische Aufarbeitungen.³

In diese Erinnerungs- und Vergegenwärtigungsformen des mit Abstand wichtigsten Ereignisses der jüngeren katholischen Kirchengeschichte mischt sich aber auch eine gewisse Ambivalenz. Zum

Schwelgen in persönlichen Erinnerungen der Konzilsgeneration⁴ gesellt sich das Verblassen der kollektiven Erinnerung bei den jüngeren Zeitgenossen.⁵ Hans Küng, zusammen mit Joseph Ratzinger einer der jüngsten theologischen Berater des Konzils, findet eine gelungene Analogie für diese Ambivalenz von Erinnern und Vergessen des Zweiten Vatikanums: „An unserem Familientisch in Sursee/Schweiz, wo ständig politisiert wurde, brachten unsere Eltern hin und wieder die Rede auf den ersten Weltkrieg, der für uns drei Kinder drei, vier Jahrzehnte zurücklag. Aber alle Gespräche und Bilder hinterließen uns Kindern doch nur einen sehr vagen, verschwommenen Eindruck von dem welthistorischen Geschehen. Es fehlte das eigene Erleben. Daran denke ich jetzt oft zurück, wenn ich vom welthistorischen Geschehen

¹ Vgl. K. Lehmann, Kraftvoll-lebendige Erinnerung bis heute. Vortrag beim Festakt der Deutschen Bischofskonferenz am 21.11.2005 in Würzburg: www.bistummainz.de/bm/dcms/sites/bistum/bistum/kardinal/texte/texte_2005/synode.html (15.5.06).

² Vgl. die zehnteilige Konzilsserie in der Furche Nr. 38–47 v. 22.9. – 24.11.2005; das Sonderheft der Herder Korrespondenz: Das unerledigte Konzil. 40 Jahre Zweites Vatikanum, Oktober 2005.

³ Vgl. u.a. P. Hünermann/B.J. Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil, 5 Bde, Freiburg 2004ff; K. Wenzel, Kleine Geschichte des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg 2005; Sonderheft Das II. Vatikanische Konzil ... wieder gelesen: IkaZ 34 (2005) 543–644; Sonderheft Das II. Vatikanum – eine vergessene Zukunft: Conc (D) 349–470; vgl. auch den Literaturbericht: G. Wasilowsky, Das II. Vatikanum – Kontinuität oder Diskontinuität? Zu einigen Werken der neusten Konzilsliteratur, in: IkaZ 34 (2005) 630–640.

⁴ Vgl. die im Sonderheft der HerKorr (s. Anm. 2) gesammelten persönlichen Erinnerungen von Anneliese Lissner (ebd., 6), Hans Maier (ebd., 10), Alois Glück (ebd., 15), Helen Schüngel-Straumann (ebd., 20), Joachim Wanke (ebd., 25), Franz-Xaver Kaufmann (ebd., 29), Marita Estor (ebd., 39), Bernhard Vogel (ebd., 44), Walter Bayerlein (ebd., 47), Hans Joachim Meyer (ebd., 56).

⁵ So die KNA: „Eine Allensbacher-Umfrage im Auftrag der KNA ergab, dass das Wissen über das Zweite Vatikanische Konzil inzwischen deutlich verblasst ist“ (www.kna.de/produkte/sonderhefte/vat2.htm [17.5.06]).

des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) rede, das für uns Heutige auch schon vier Jahrzehnte zurückliegt und das folglich die Hälfte unserer Bevölkerung nur noch vom Hörensagen oder von Bildern kennt.“⁶ – Nach vierzig Jahren verebbt das charismatische Moment, das den kirchengeschichtlichen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils begleitet hatte. Dieser emotionale und zeitliche Abstand sollte zugleich die Möglichkeit einer theologischen Bilanzierung erleichtern.⁷

Das Konzil als Ereignis und in seinem umfangreichen Textkorpus ist freilich viel zu komplex, um mit wenigen Strichen seine Ergebnisse resümieren zu können. Daher werden wir uns hier auf eine Frage der Konzilshermeneutik beschränken müssen, die gleichwohl den Anspruch erhebt, eine Art Leitmotiv von Geschichte, Ereignischarakter und Texten des Zweiten Vatikanums zu erfassen: Zentrale Dekrete und Einzelaussagen des Konzils sollen als Antwortversuche der katholischen Kirche auf die sozialstrukturellen und ideologischen Herausforderungen der modernen Gesellschaft gedeutet werden, um dadurch theologische „Verarbeitungsmuster“

von Modernität offen zu legen. In dieser Hinsicht kann das Zweite Vatikanum als Selbstsituierung – wertend gesprochen –, als Beheimatung des Katholizismus in der modernen Gesellschaft betrachtet werden, eine Beheimatung freilich, welche das gesellschaftskritische Potenzial der eigenen religiösen Tradition nicht preisgibt.

1 Begründung der Perspektive: Eine modernisierungs- theoretische Sicht auf das Zweite Vatikanische Konzil

Der Vorschlag einer modernisierungstheoretischen Deutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, dem sich diese Darlegungen verpflichtet wissen, ist weder neu noch unumstritten.⁸ Nicht unberechtigt ist der Vorwurf, eine solche Perspektive wäre zu pauschal und zu monokausal.⁹ Daher muss klar sein, dass die modernisierungstheoretische Sicht nur eine unter anderen darstellen kann, dass sie aber zugleich keine fremde, lediglich von außen an das Konzil herangetragene, sondern eine hermeneutisch angemessene, da textadäquate

⁶ H. Küng, Das vergessene Konzil, in: Conc (D) 41 (2005) 425–450, hier: 425.

⁷ Vgl. demgegenüber die durchaus emotional geführten Auseinandersetzungen um eine historisch angemessene Konzilsgeschichte und eine theologisch adäquate Konzilshermeneutik von denen Wassilowsky, Das II. Vatikanum (s. Anm. 3) berichtet.

⁸ Vgl. insbesondere die dieser Perspektive verpflichteten Sammelbände: F.X. Kaufmann/A. Zingerle (Hg.), Vatikanum II und Modernisierung. Historische, theologische und soziologische Perspektiven, Paderborn u.a. 1996; P. Hünermann (Hg.), Das II. Vatikanum. Christlicher Glaube im Horizont globaler Modernisierung. Einleitungsfragen, Paderborn u.a. 1998. Ich selbst habe versucht, diese modernisierungstheoretische Perspektive als Formalobjekt zu präzisieren und auf ein eingeschränktes Materialobjekt, nämlich die Pastoralkonstitution, anzuwenden: A. Kreutzer, Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet, Innsbruck–Wien 2006 [erscheint im Oktober d. J.].

⁹ So G. Wassilowsky: „Wer allerdings mit modernisierungstheoretisch geschultem Visier die Texte ausschließlich daraufhin absucht, was nach katholischer Aufklärung, nach Emanzipation, Globalisierung, Pluralisierung, Differenzierung, Funktionalisierung usw. aussieht, sollte sich der Bedingtheit seiner Konzilswahrnehmung von vornherein bewußt sein“ (Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums, Innsbruck–Wien 2001, 34).

Perspektive darstellt. Dies ergibt sich aus der Intention des Konzils, den Inhalten der Dokumente und dem Textgenus.

Die *Intention des Konzils*, zumindest das Ausschlag gebende Moment seiner Einberufung, findet sich deutlich zum Ausdruck gebracht in der bekannten Eröffnungsansprache seines Initiators, Papst Johannes XXIII.: „Der springende Punkt für dieses Konzil ist es also nicht, den einen oder den andern der grundlegenden Glaubensartikel zu diskutieren [...]. Aber von einer wiedererwonnenen, nüchternen und gelassenen Zustimmung zur umfassenden Lehrtradition der Kirche [...] erwarten jene, die sich auf der ganzen Welt zum christlichen, katholischen und apostolischen Glauben bekennen, einen Sprung nach vorwärts, der einem vertieften Glaubensverständnis und der Gewissensbildung zugute kommt. Dies soll zu je größerer Übereinstimmung mit dem authentischen Glaubensgut führen, indem es mit wissenschaftlichen Methoden erforscht und mit den sprachlichen Ausdrucksformen des modernen Denkens dargelegt wird“¹⁰. In diesen programmatischen Worten wird deutlich, dass die Aufgabenstellung des Zweiten Vatikanums in einem Überdenken und einer Reformulierung des katholischen Glaubens angesichts der Herausforderung der Gegenwart, das heißt soziologisch gewendet, der sozialen und kommunikativen Bedingungen des Glaubens in der Moderne besteht. Nicht ein theologieinterner Streit um Glaubens-

wahrheiten und deren Formulierung, wie es bei Synoden und Lehrentscheidungen der Kirchengeschichte bislang üblich war, gab den Anstoß zum Zweiten Vatikanum, sondern der sich verändernde Kontext einer sich modernisierenden Gesellschaft.

Einen deutlichen Konnex zwischen dieser Konzilsintention und den zu Texten gewordenen *Inhalten* der Kirchenversammlung stellt das Werden der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* im Verlaufe des Konzils dar. In den ursprünglichen Vorbereitungsschemata gar nicht vorgesehen, lässt sich die Konstitution als eine Art Umsetzung der Konzilsintention insgesamt interpretieren.¹¹ Mit dem paradigmatischen Titel „Kirche in der Welt von heute“ ist *Gaudium et spes* nichts anderes als eine ekklesiologische Selbstverortung der Kirche in der (modernen) Gegenwart. Aber auch über dieses explizit dem sozialen Kontext gewidmete Dekret hinaus hat sich das Zweite Vatikanum insgesamt wie keine Kirchensynode zuvor die Tagesordnung vom gesellschaftlichen Umfeld vorschreiben lassen. Van Laarhoven zählt in seiner statistischen Auswertung des Zweiten Vatikanums 5646 (= 46 %) von 12179 Zeilen, die pastorale und gesellschaftliche Probleme zum Inhalt haben. Lediglich 3148 Zeilen (= 26 %) der Konzilstexte betreffen dogmatische Inhalte im engeren Sinne.¹²

Eine modernisierungstheoretisch reflektierte Deutung des Konzils und einiger seiner zentralen Aussagen legt schließ-

¹⁰ Johannes XXIII., *Gaudet mater Ecclesia* Nr. 15, zit. n. L. Kaufmann/N. Klein, Johannes XXIII. Prophetie im Vermächtnis, Fribourg 1990, 134–136.

¹¹ Entscheidend zur Umsetzung dieser Konzilsintention in einem eigenen Dokument beigetragen hat das Zusammenspiel von Johannes XXIII. und dem Konzilsvater Kardinal Léon-Joseph Suenens (Mecheln), der einen mit dem Papst akkordierten Vorschlag in die Konzilsdebatte einbrachte, wonach die Knotenpunkte der Diskussionen und Texte die Selbstreflexion der Kirche *für sich* (*Ecclesia ad intra*) und *für die Welt* (*Ecclesia ad extra*) darstellen sollten. Vgl. *ders.*, *Aux origines du Concile Vatican II*, in: NRT 107 (1985) 3–21.

¹² J. v. Laarhoven, Die ökumenischen Konzilien auf der Waagschale. Ein quantitativer Überblick, in: Conc (D) 19 (1983) 535–544, hier: 541 (Tabelle).

lich auch das Textgenus der Dokumente nahe. In neuesten konzilshermeneutischen Überlegungen bestimmt Peter Hünemann die Ausschlag gebende *differentia specifica* der Konzilsdekrete von deren Textgattung her.¹³ In Analogie zu ähnlich orientierten Identitätsbeschreibungen politischer Gemeinwesen begreift Hünemann das Zweite Vatikanum als eine Art verfassungsgebenden Prozess der katholischen Kirche; seine textlichen Ergebnisse sind entsprechend dem „Genus von Verfassungstexten“¹⁴ zuzuordnen. Um die politische Analogie nicht zu weit zu treiben und das theologische und nicht „bloß“ soziologische Selbstverständnis der katholischen Kirche aufrecht zu erhalten, schlägt Hünemann präzisierend die Begriffe „Verfassung gläubigen kirchlichen Lebens“ oder „Constituante des Glaubens“¹⁵ für die Textart der Konzilsdokumente vor. Auch in dieser Definition des Genus literarium spielt jedoch der soziale Kontext der modernen Gesellschaft eine ganz entscheidende Rolle. Denn die Bestimmung der kirchlichen Verfassung, der Constituanten des Glaubens, geschieht ja im Licht der sie umgebenden Gesellschaft: „Die Konzilsdokumente stellen eine Grundlagenreflexion dar auf das, was *Kirche in der modernen Welt* ist, was sie zu tun hat, wie sie sich in *Beziehung zu den Menschen, den Religionen, den modernen Entwicklungen* zu setzen hat“¹⁶.

So ist das Thema der modernen Gesellschaft in Intention, Textinhalt und Textart des Zweiten Vatikanums fest verankert.

Eine modernisierungstheoretische Hermeneutik des Konzils, die freilich zugleich um ihre eingeschränkte Perspektivität weiß, ist damit nicht bloß von soziologischem, sondern, das kirchliche Selbstverständnis des Konzils aufgreifend, von genuin theologischem Interesse. Das Konzil hat uns entscheidende Hinweise für die pastoral, aber auch systematisch-theologisch nach wie vor virulente Frage hinterlassen, wie sich der Katholizismus in der modernen Gesellschaft verorten kann. Diese Impulse gilt es zu entfalten. Um freilich eine solch modernisierungstheoretische Sicht auf das Konzil theologisch fruchtbar machen zu können, ist es zunächst geboten, den sozialen Rahmen der modernen Gesellschaft kurz abzustecken.

2 Wie viel Religion verträgt die moderne Gesellschaft? Religionssoziologische Voraussetzungen

In seiner Rede anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels, also bei einer Gelegenheit, die für die moderne demokratische Gesellschaft durchaus als „Selbstverständigungsprozess“ interpretiert werden kann, hat Jürgen Habermas unter dem Eindruck des 11. September 2001 über das Verhältnis von Religion und moderner Gesellschaft nachgedacht. Er zeichnet dabei das Szenario einer nicht einfach säkularisierten Gesellschaft, welche die Religion immer

¹³ Vgl. P. Hünemann, Der übersehene „Text“. Zur Hermeneutik des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: Conc (D) 41 (2005), 434–450; ders., Der Text: Werden – Gestalt – Bedeutung. Eine hermeneutische Reflexion, in: ders./Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 3), Bd. 5, 5–101.

¹⁴ Hünemann, Der übersehene „Text“ (s. Anm. 13), 443.

¹⁵ Ebd., 443.

¹⁶ Ebd., 440 (Hervorhebungen A.K.).

mehr zum Verschwinden bringt, sondern differenzierter „einer postsäkularen Gesellschaft“, „die sich auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt“¹⁷. Religiös definierte Gruppen müssten unter den Bedingungen moderner Gesellschaften primär Alterität akzeptieren, anerkennen und sogar wertschätzen lernen: die Alterität der anderen religiösen, konfessionellen und weltanschaulichen Gruppen, die Alterität der wissenschaftlichen Weltdeutung, die mit der eigenen religiösen Weltansicht nicht auszuhebeln sei, und schließlich die Alterität des Verfassungsstaates: „Das religiöse Bewusstsein muss erstens die kognitiv dissonante Begegnung mit anderen Konfessionen und anderen Religionen verarbeiten. Es muss sich zweitens auf die Autorität der Wissenschaften einstellen, die das gesellschaftliche Monopol an Weltwissen innehaben. Schließlich muss es sich auf die Prämissen des Verfassungsstaates einlassen, die sich aus einer profanen Moral begründen“¹⁸. Um diese Selbstbeschränkung leisten zu können, fordert Habermas von den Trägern religiöser Überzeugungen einen „Reflexionsschub“¹⁹.

Aber nicht nur, was die *Inhalte* der Verarbeitung von Modernität durch Religionsgemeinschaften angeht (religiöser Pluralismus, Akzeptanz des wissenschaftlichen Weltbildes, Einhaltung der Verfassung, besonders der Gewährleistung von Religionsfreiheit), sondern auch für die Art

und Weise, wie dies geschieht, für die *Form* des angemahnten „Reflexionsschubes“ gibt die moderne Gesellschaft Rahmenbedingungen vor. Dies ist weniger die Folge der von Habermas zusammengefassten normativen Vorgaben des demokratischen Rechtsstaates als jene der in der modernen Gesellschaft herrschenden Kommunikationsstrukturen. So kann es als ein entscheidendes Kriterium von gesellschaftlicher Modernisierung angesehen werden, dass die so genannte *funktionale Ausdifferenzierung der Sozialstrukturen* voranschreitet.²⁰ Das heißt: Die entscheidenden Grenzen in der Gesellschaft und ihrer Kommunikationen folgen immer weniger der Zugehörigkeit zu bestimmten sozialen Gruppen (z.B. Clans, Stämmen, Ständen, Ethnien), deren Mitglieder jeweils ein gemeinsames Merkmal (z.B. Abstammung, Sprache, Kultur) eint. Die in der Moderne Ausschlag gebenden sozialen Grenzlinien verlaufen entlang der gesellschaftlichen Funktion, die in einem bestimmten Sozialbereich wahrgenommen wird. So bilden z.B. Wirtschaft, Politik, Wissenschaft, Kultur, Sport und eben auch Religion relativ unabhängige gesellschaftliche Subsysteme, in denen eigene Kommunikations- und Rationalitätsformen in Geltung sind, die untereinander kaum mehr kompatibel erscheinen. Diese für die Moderne spezifische, funktional definierte Ausdifferenzierung kann von den einzelnen Individuen in Form von Rollenkonflikten gut nachvollzogen werden.²¹

¹⁷ J. Habermas, Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels, Frankfurt/M. 2001, 13.

¹⁸ Ebd., 14.

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. den instruktiven Überblick über Differenzierungstheorien von U. Schimank, Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen 2000.

²¹ So gehört es etwa zur Alltagserfahrung, das erwartete Verhalten im Wirtschaftssystem mit dem gebotenen Verhalten im Moralsystem nicht immer in Einklang bringen zu können: Kaufe ich

Der Soziologe der Gegenwart, der diese funktionale Ausdifferenzierung meisterhaft, wenn auch in dem ihm eigenen systemtheoretischen Jargon beschrieben hat, ist Niklas Luhmann. Er beharrt auf einer strikten Trennung der sozialen Subsysteme, die lediglich auf ihre Funktion beschränkt bleiben. „Jedes Funktionssystem kann nur die eigene Funktion erfüllen.“²² Dieser Logik entsprechend sind die Subsysteme auf ihre Selbsterhaltung, von Luhmann „Autopoiesis“ genannt, ausgerichtet. „[E]s gibt jedenfalls ‚autopoietische‘ Systeme, die alles, was für sie als Systemoperation zählt und im System anschlussfähig behandelt wird, im Netzwerk der eigenen Operationen produzieren.“²³ Die gesellschaftlichen Subsysteme können also ihre Operationen, Funktionen und Strukturen nur intern selbst herstellen. Sie sind damit nicht in der Lage, ohne eigene Verarbeitungsprozesse Kommunikationen von „außen“, von anderen gesellschaftlichen Teilsystemen einfach zu übernehmen.²⁴ Diese kommunikative Geschlossenheit und damit die Notwendigkeit, eigene Kommunikationen aus wiederum eigenen Kommunikationen zu entwickeln, gelten zwangsläufig auch für das Religionssystem. „Die Ausdifferenzierung des Religionssystems führt zu einer operativen Schließung

und zur autopoietischen Reproduktion dieses Systems“²⁵.

Wendet man diese von Luhmann ebenso präzise wie abstrakt beschriebenen Kommunikationsbedingungen moderner Gesellschaften nun auf unsere Fragestellung an, so heißt dies, dass die oben mit Habermas formulierten normativen Vorgaben der modernen Gesellschaft ebenfalls nur auf eine solche Weise von Religionsgemeinschaften angeeignet werden können. Es muss religiösen Gruppen gelingen, ethische Prinzipien der sie umgebenden Gesellschaft in eigene Kommunikationsformen zu transformieren. Ganz konkret bedeutet das in unserem Fall: Die an Religionsgemeinschaften herangetragenen Anforderungen der modernen Gesellschaft: die Akzeptanz anderer Religionen, der wissenschaftlichen Weiterklärung und der verfassungsmäßig garantierten Religionsfreiheit, müssen mit Glaubensinhalten und theologischen Theorien in Einklang gebracht werden oder – noch deutlicher formuliert – in der Sprache des Glaubens zum Ausdruck kommen. Ansonsten ist, folgt man den hier herangezogenen soziologischen Konzeptionen, keine wirkliche Verortung von Glaubensgemeinschaften in den Werte- und Kommunikationsstrukturen der modernen Gesellschaft möglich.

die billigen Bananen (= Anforderung der ökonomischen Rationalität im Wirtschaftssystem) oder die fair gehandelten, aber teuren Früchte (= normative Anforderungen im Moralsystem)?

²² N. Luhmann, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2. Teilband, Frankfurt/M., 1998, 762. Erläuternd fährt Luhmann fort: „Keines [der Systeme, A.K.] kann im Notfalle oder auch nur kontinuierlich ergänzend für ein anderes einspringen. Die Wissenschaft kann im Falle einer Regierungskrise nicht mit Wahrheiten aushelfen. Die Politik hat keine eigenen Möglichkeiten, den Erfolg der Wirtschaft zu bewerkstelligen, so sehr sie politisch davon abhängen mag und so sehr sie so tut, als ob sie es könnte. Die Wirtschaft kann Wissenschaft an der Konditionierung von Geldzahlungen beteiligen, aber sie kann mit noch so viel Geld keine Wahrheiten produzieren“ (ebd.).

²³ Ders., *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt/M. 2002, 198.

²⁴ Vgl. ders., *Einführung in die Systemtheorie*, hrsg. v. D. Baecker, Darmstadt 2003, 105: „Ein System kann nur mit selbst aufgebauten Strukturen operieren. Es kann keine Strukturen importieren“.

²⁵ Ders., *Religion der Gesellschaft* (s. Anm. 23), 223.

3 Wie viel Modernität verträgt das Christentum? Muster der theologischen Verarbeitung von Modernität beim Zweiten Vatikanum

Nach dieser Analyse der religionssoziologischen Bedingungen, die Glaubensgemeinschaften in der modernen Gesellschaft vorfinden, muss nun die Blickrichtung umgekehrt und aus der Perspektive von Kirche und Theologie gefragt werden, inwiefern diese soziologischen Voraussetzungen akzeptabel, das heißt mit wesentlichen Glaubensinhalten vereinbar oder – folgt man Luhmanns These von der notwendigen Umarbeitung fremder in eigene Kommunikationen – gar in diese hinein transformierbar sind. Ein erster, solchermaßen motivierter Blick auf das Textkorpus des Zweiten Vatikanum zeigt auf geradezu frappierende Weise, dass die von Habermas (hier als intellektueller Repräsentant demokratischer Gemeinwesen angesehen) gegenüber den Religionsgemeinschaften erhobenen normativen Forderungen mit wesentlichen Dokumenten der Synode korrelieren: Anerkennung und Wertschätzung anderer Religionen wurden in der Erklärung *Nostra aetate* über das Verhältnis zu den nichtchristlichen Religionen zum Ausdruck gebracht. Der Differenzierung von wissenschaftlicher und religiöser Weltdeutung hat man sich insbesondere in der bereits angesprochenen Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* und

der darin hervorgehobenen Rede von der „richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“ (GS 36) gestellt. Die in Bezug auf Religionsgemeinschaften entscheidende Grundlage des Verfassungsstaates, die Religionsfreiheit, fand ihren Niederschlag in der Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae*. Diese Dokumente gilt es also im Folgenden „modernisierungstheoretisch“, das heißt im Hinblick auf die Frage zu analysieren, wie sie die beschriebenen Elemente der modernen Gesellschaft aufgegriffen und in theologische Sprachformen umgewandelt haben.²⁶ Welche Muster der Modernitätsverarbeitung hat das Konzil bedient? Wir beginnen mit *Gaudium et spes*, da hier über die Frage des wissenschaftlichen Weltbildes hinaus der grundsätzliche Umgang der katholischen Kirche mit ihrem modernen Kontext, „der Welt“, wie die Konstitution formuliert, geklärt wurde. Im Anschluss werden *Dignitatis humanae*/Religionsfreiheit und *Nostra aetate*/religiöse Pluralität behandelt.²⁷

3.1 Autonomie der Wissenschaft im Kontext von Schöpfungs- und Inkarnationstheologie (*Gaudium et spes*)

Zweifellos ist das Verhältnis von religiöser und (natur-)wissenschaftlicher Weltdeutung historisch vorbelastet. Besonders eklatant trat der illegitime Übergriff der katholischen Kirche auf naturwissenschaftliche Fragestellungen und Erkenntnisse im Fall von Galileo Galilei zu Tage,

²⁶ J. Ratzinger hat von *Gaudium et spes* „in Verbindung mit den Texten über Religionsfreiheit und über die Weltreligionen“ als „eine[r] Revision des Syllabus Pius' IX., eine Art Gegensyllabus“ gesprochen (Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982, 398). Offenbar wird auch von ihm die Kongruenz zwischen diesen Konzilsdekreten und den ethischen Gehalten der modernen Gesellschaft deutlich wahrgenommen.

²⁷ Die notwendige Einschränkung, dass diese drei zentralen Dokumente des Konzils hier nur sehr rudimentär und lediglich unter dieser einen Perspektive hermeneutisch erschlossen werden können, versteht sich von selbst. Vgl. zur fundierten und aktuellen Kommentierung der Konzilsdekrete die in Anm. 3 genannte Literatur.

der seine Option für die kopernikanische Kosmologie, wonach sich die Erde um die Sonne dreht, unter Zwang aufgeben musste. In Artikel 36 der Pastoralkonstitution stellt sich das Zweite Vatikanische Konzil – unter explizitem Bezug auf Galilei – diesen dunklen Kapiteln der Kirchengeschichte und legt theologisch dar, warum es, bei Berücksichtigung der jeweiligen Grenzen, strukturell zu keinem Gegensatz zwischen wissenschaftlicher und religiöser Wirklichkeitsinterpretation kommen kann. Anstoß dieses „Reflexionsschubes“, um Habermas' Wort aufzugreifen, ist das Unbehagen, das moderne Zeitgenossen befällt, wenn die religiöse Deutungshoheit über religiöse Themen hinaus erhoben wird. „Nun scheinen viele unserer Zeitgenossen zu befürchten, daß durch eine engere Verbindung des menschlichen Schaffens mit der Religion die Autonomie des Menschen, der Gesellschaften und der Wissenschaften bedroht werde“ (GS 36).²⁸ Dieser (angesichts der Konfliktgeschichte von Kirche und Wissenschaft nicht unbegründeten) Furcht begegnet das Konzil mit der Klarstellung einer berechtigten Autonomie nicht theologischer Rationalitäten, z.B. der naturwissenschaftlichen, aber auch der humanwissenschaftlichen Erkenntnisse: „Wenn wir unter Autonomie der irdischen Wirklichkeiten verstehen, daß die geschaffenen Dinge und auch die Gesellschaften ihre eigenen Gesetze und Werte haben, die der Mensch schrittweise erkennen, gebrauchen und gestalten muß, dann ist es durchaus berechtigt, diese Autonomie zu fordern“ (GS 36).

Entscheidend aber im Sinne der Luhmannschen Kommunikationstheorie, wo-

nach Religionsgemeinschaften in der Moderne die sozialen „Außenbedingungen“ nicht nur hinnehmen, sondern in ihre Kommunikationsformen integrieren müssen, ist, dass diese Akzeptanz von Autonomie theologisch begründet wird. Dazu bedient sich das Konzil in GS 36 primär schöpfungstheologischer Rechtfertigungsmuster und rekurriert „auf den Willen des Schöpfers“: „Durch ihr Geschaffensein selber nämlich haben alle Einzelwirklichkeiten ihren festen Eigenstand, ihre eigene Wahrheit, ihre eigene Güte sowie ihre Eigengesetzlichkeit und ihre eigenen Ordnungen, die der Mensch unter Anerkennung der den einzelnen Wissenschaften und Techniken eigenen Methode achten muß“ (GS 36).

Über den eingeschränkten Kontext dieses einen Artikels hinaus durchzieht die theologische Begründung der rechten Autonomie das ganze Dokument in seinem theologischen Duktus wie in seiner konzeptionellen Anlage. In GS 41 wird die Autonomie irdischer Wirklichkeiten erneut betont, ja theologisch vertieft, indem die Eigengesetzlichkeiten der Welt, denen die wissenschaftlichen Beobachtungsinstanzen verpflichtet sind, als „grundlegende[s] Gesetz der christlichen Heilsordnung“ angesehen wird: „Wenn auch derselbe Gott Schöpfer und Erlöser ist, Herr der Profangeschichte und der Heilsgeschichte, so wird eben doch in dieser göttlichen Ordnung die richtige Autonomie der Schöpfung und besonders des Menschen nicht nur nicht aufgehoben, sondern vielmehr in ihre eigene Würde eingesetzt und in ihr befestigt“ (GS 41).

Konzeptionell hat sich dieser Leitgedanke in der ganzen Konstitution durch-

²⁸ Die Übersetzungen folgen: K. Rahner/H. Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Sämtliche Texte des Zweiten Vatikanums, Freiburg ²⁶1994; vgl. zur richtigen Autonomie der irdischen Wirklichkeiten in *Gaudium et spes*: Kreutzer, *Kritische Zeitgenossenschaft* (s. Anm. 8).

gesetzt, indem in den ethischen Einzelkapiteln die in den Bereichen Ehe/Familie, Kultur, Wirtschaft, Politik und internationaler Ordnung/Frieden ablaufenden Prozesse mit einer sachgemäßen Perspektive, also mit humanwissenschaftlichen Mitteln, analysiert werden. Marie-Dominique Chenu sieht in seinem Kommentar zur Pastoralkonstitution hinter dieser konzeptionellen und inhaltlichen Aufnahme des modernen Autonomiedenkens die Basis des christlichen Glaubens überhaupt, die Inkarnationstheologie am Werk: „In dieser Theologie der Inkarnation ist die Unterscheidung der beiden ‚unvermischten und unverwandten‘ Naturen Voraussetzung der Synthese. Und hier im Geheimnis selbst, in der ungebrochenen Einheit der zwei unversehrten Naturen, ist die Autonomie der irdischen Wirklichkeiten, der Eigenwert der wissenschaftlichen und ethischen Disziplinen [...] grundgelegt“²⁹.

Betrachtet man diese exemplarische Rezeption des modernen Autonomiegedankens in der Konzilstheologie aus der wissenssoziologischen Distanz heraus, so muss zweifellos von einer Überführung einer zunächst systemfremden, ja früher als systemfeindlich eingestuften Kommunikation (Unabhängigkeit der wissenschaftlichen von der religiösen Weltdeutung) in eine systemeigene, genuin theologische Kommunikation gesprochen werden, die auf den Glaubensinhalten von Schöpfung und Inkarnation aufruht. Allerdings bleibt die Pastoralkonstitution bei dieser „Verinnerlichung“ moderner Strukturen nicht stehen, sondern bewahrt auch eine kritische Distanz zum sozialen Umfeld der Moderne. Die Akzeptanz der Autono-

mie der irdischen Wirklichkeiten ist nicht vorbehaltlos, sondern gilt nur solange als „richtige Autonomie“, als auch die Eigen-gesetzlichkeiten der Welt (z.B. technische und naturwissenschaftliche Rationalität) ihre Grenze wahren. Als unüberschreitbare und durchaus von der religiösen Ethik überwachte Grenze gilt die unantastbare Würde der Menschen: „Kraft des ihr anvertrauten Evangeliums verkündet also die Kirche die Rechte des Menschen, und sie anerkennt und schätzt die Dynamik der Gegenwart, die diese Rechte überall fördert“ (GS 42).

Aus dieser exemplarischen Betrachtung einiger zentraler Aussagen der Pastoralkonstitution lässt sich – freilich idealtypisch – ein Muster der Modernitätsverarbeitung in der Konzilstheologie abstrahieren: Offenbar reagiert die Theologie *erstens* auf einen Anstoß, der sie vom Außen der modernen Gesellschaft trifft (das zeitgenössische Unbehagen am Übergriff der Religion auf nicht religiöse Deutungsformen); sie greift diesen Anstoß *zweitens* auf, macht ihn sich zu eigen („richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten“) und überführt ihn in eigene Kommunikationsformen (Schöpfungs- und Inkarnationstheologie). Die Pastoralkonstitution belässt es jedoch nicht bei dieser Verinnerlichung modernen Denkens, sondern versucht *drittens* in Form von Gesellschaftskritik selbst wiederum andere Kommunikationsstrukturen (z.B. das politische, wirtschaftliche oder wissenschaftliche Subsystem) zu beeinflussen. Die vermittelnde Instanz hierzu, die es aufgrund der Ausdifferenzierung der Subsysteme und der Inkompatibilität ihrer Kommunikationen auch geben

²⁹ M.-D. Chenu, Die Aufgabe der Kirche in der Welt von heute, in: G. Baraúna (Hrsg.), Die Kirche in der Welt von heute. Untersuchungen und Kommentare zur Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ des II. Vatikanischen Konzils, dt. Bearb. v. V. Schurr, Salzburg 1967, 226–247, hier: 243.

muss, bildet die Ethik, genauer das Ethos der Menschenrechte. Dieses im Wesentlichen dreigliedrige Muster der Modernitätsverarbeitung durch das Konzil (Anstoß von außen, interne Verarbeitung, „Output“ nach außen in Form von Gesellschaftskritik) lässt sich auch in den anderen beiden hier zu fokussierenden Dokumenten nachvollziehen, die auf entscheidende Werte der modernen Gesellschaft, Religionsfreiheit und religiöse Pluralität, reagieren.

3.2 Religionsfreiheit im Kontext der freien Glaubensentscheidung (*Dignitatis humanae*)

Der erste Schritt unseres an *Gaudium et spes* abgelesenen Musters der Modernitätsverarbeitung, der Anstoß von außen, ist ebenfalls in der Erklärung über die Religionsfreiheit präsent. Auch hier wird zunächst vom Bewusstsein der modernen Zeitgenossen ausgegangen: „Die Würde der menschlichen Person kommt den Menschen unserer Zeit immer mehr zum Bewußtsein, und es wächst die Zahl derer, die den Anspruch erheben, daß die Menschen bei ihrem Tun ihr eigenes Urteil und eine verantwortliche Freiheit besitzen und davon Gebrauch machen sollen, nicht unter Zwang, sondern vom Bewußtsein der Pflicht geleitet“ (DiH 1). Zentrale Werte der Moderne, Personenwürde und Freiheitsbewusstsein, die in ihrer Anwendung auf die Religionsfreiheit von katholischer Kirche und Theologie skeptisch betrachtet oder gar offen zurückgewiesen wurden,³⁰ werden hier als produktive Herausforderung begriffen.

Ebenfalls bereits zu Beginn von DiH wird angedeutet, wie mit diesen modernen

Werten theologisch umgegangen werden soll: in einer Art theologischem Aneignungsprozess im Abgleich mit eigenen Traditions- und Glaubensbeständen. In dieser Intention befragt das Konzil „die Lehren der Kirche, aus denen es immer Neues hervorholt, das mit dem Alten in Einklang steht“ (DiH 1). Die Transformation der Idee der Religionsfreiheit in die Sprache des Glaubens wird damit bereits angezielt. Der erste Teil der Erklärung ist insbesondere den Grundlagen der Religionsfreiheit gewidmet. Hier wird ihre Bedeutung für die Personenwürde des Einzelnen (DiH 2), aber auch für die gesellschaftliche Ordnung (DiH 3), religiöse Gemeinschaften (DiH 4) und das Gemeinwohl (DiH 6) gewürdigt. Der zweite Teil des kurzen Dokumentes beinhaltet nun endgültig und offensichtlich den zweiten Schritt unseres Verarbeitungsmusters, nämlich die Überführung eines modernen Menschenrechts in die Kommunikationsform der Theologie. Unter dem Titel „Die Religionsfreiheit im Licht der Offenbarung“ wird die entscheidende Parallele zwischen moderner Religionsfreiheit und der Glaubenstradition in der Freiheit des Glaubensaktes gesehen. „Besonders ist die religiöse Freiheit in der Gesellschaft völlig in Einklang mit der Freiheit des christlichen Glaubensaktes“ (DiH 9). Festgemacht wird diese Entsprechung in der Tradition. „Es ist Hauptbestandteil der katholischen Lehre, in Gottes Wort enthalten und von den Vätern ständig verkündet, daß der Mensch freiwillig durch seinen Glauben Gott antworten soll, daß dementsprechend niemand gegen seinen Willen zur Annahme des Glaubens gezwungen werden darf“ (DiH 10).

Die entscheidende Vertiefung erfährt der theologische Aneignungsprozess der

³⁰ Vgl. H. Sauer/A. Riedl, Die Menschenrechte als Ort der Theologie. Ein fundamental- und moraltheologischer Diskurs, Frankfurt/M. 2003, 156ff.

Religionsfreiheit schließlich im Rekurs auf die jesuanische Botschaft selbst und die ihr inhärente Ethik, die sich jedes Zwanges enthält und nur in freier Zustimmung angenommen werden kann. „Denn Christus unser Meister und Herr und zugleich sanft und demütig von Herzen, hat seine Jünger in Geduld zu gewinnen gesucht und eingeladen“ (DiH 11). Damit lässt sich kommunikationstheoretisch erneut die Überführung eines zunächst außerkirchlichen, ethischen Anstoßes in theologische Sprachformen konstatieren. Durchaus im Sinne der Luhmann'schen Kommunikationstheorie kann dieser Transformationsprozess noch präzisiert werden. Wenn die Kommunikationen eines Subsystems nur durch eigene Operationen erzeugt werden können, dann kann der Kommunikationsinhalt „Religionsfreiheit“ nicht bloß von außen in das Religionssystem importiert und implementiert, sondern muss aus den eigenen kommunikativen Möglichkeiten heraus intern entwickelt werden. Daher wird in der Argumentationsstruktur der Erklärung die Religionsfreiheit durchaus nicht als ethischer Impuls von außen, der übernommen wird, begriffen, sondern als genuiner und eigener Glaubensinhalt. Religionsfreiheit gehört dem Wesen des Glaubens an: „Es entspricht also völlig der Wesensart des Glaubens, daß in religiösen

Dingen jede Art von Zwang von Seiten der Menschen ausgeschlossen ist“ (DH 10).³¹

Die Verortung der Religionsfreiheit mitten im eigenen Glaubensgut leitet schließlich zum dritten Schritt des oben idealtypisch entworfenen Musters der Modernitätsverarbeitungen über: dem gesellschaftskritischen Impetus, den die Kirche der modernen Gesellschaft (und idealiter sich selbst) gegenüber entwickelt. So wird Religionsfreiheit nicht nur als Anstoß von außen wahrgenommen und mit dem eigenen Glaubensgut identifiziert, sondern auch als ethischer Maßstab an die reale Gesellschaft angelegt. Die Kirche begreift sich nun als Anwältin der Religionsfreiheit, die sie bei den Mitgliedern der eigenen Glaubensgemeinschaft, aber auch in Gesellschaft und Politik insgesamt einfordert: Das Konzil richtet eine „Mahnung an die Katholiken und die Bitte an alle Menschen, daß sie sich angelegentlich vor Augen stellen, wie notwendig die Religionsfreiheit ist, besonders in der gegenwärtigen Situation der Menschheitsfamilie“ (DiH 15).³² In idealtypischer Form kann also auch im für das Zweite Vatikanum und seiner Wirkungsgeschichte so zentralen Dekret über die Religionsfreiheit unser Verarbeitungsschema von Modernität (äußerer Anstoß, kommunikative Transformation in theologische Inhalte, gesellschaftskritischer Im-

³¹ Der Kommentar von K. Wenzel zu DiH bringt diese Entdeckung der Religionsfreiheit innerhalb des eigenen Glaubensgutes zum Ausdruck: „Dies bedeutet aber nicht, dass die wahre Religion von der Religionsfreiheit gewissermaßen unberührt bleibt, sondern dass die Begründung der Religionsfreiheit ins Zentrum des Glaubensguts dieser Religion gehört“ (Kleine Geschichte [s. Anm. 3], 227f); in ähnlichem Duktus R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit *Dignitatis humanae*, in: Hünemann/Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 3), Bd. 4, 125–218, hier: 199: „Es zeichnet das Konzil und diese Erklärung aus, dass sie die Herausforderung durch die Entwicklung der Neuzeit in radikaler Weise beantwortet, indem nach den verborgenen Wurzeln des Anliegens in der eigenen Tradition, insbesondere der Schrift gefragt wird“.

³² Vgl. zur Bedeutung der Religionsfreiheit im politischen Handeln der Kirche, vor allem während des Pontifikats Johannes Paul II.: Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (s. Anm. 31), 201ff.

petus) erkannt werden. Auch was die dritte ethische Herausforderung der Moderne für Religionsgemeinschaften angeht, die Akzeptanz von religiöser Pluralität, lässt sich diese Vorgehensweise der Konzilstheologie ausmachen, was ein kurzer Blick auf *Nostra aetate* belegen soll.³³

3.3 Religiöse Pluralität im Kontext des christlichen Heilsuniversalismus (*Nostra aetate*)

„Kein anderes Dokument des Konzils rückt die Wahrnehmung der Gegenwart so an den betonten Anfang des Texts, dass es stets unter diesen Worten als seinem Titel zitiert werden wird: *Nostra aetate* – *In unserer Zeit*“³⁴. Mit diesem Kommentar macht Knut Wenzel auf die Bedeutung aufmerksam, die der äußere Anstoß auch für die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen hat. Das Konzil reagierte mit dem Dekret auf die – in heutiger Sprache formuliert – Globalisierung, die sich auf politischer, wirtschaftlicher, insbesondere aber auch auf kultureller und religiöser Ebene bereits in den 60er Jahren des vergangenen Jahrhunderts abzeichnete. Mit dem Zusammenrücken der Religionen muss ebenso deren Verhältnis untereinander theologische Klärung finden. Auch hier bildet also der gesellschaftliche Kontext ein zentrales *Movens* zur Konzilserklärung.

Nostra aetate behandelt ausdrücklich die großen nichtchristlichen Weltreligionen Hinduismus, Buddhismus, Islam, Judentum – offenbar in der Reihenfolge zunehmender theologischer Nähe der jeweils leitenden religiösen Ideen zum Christen-

tum. Die Argumentationsstrategie des Dokumentes zielt insbesondere auf Gemeinsamkeiten unter den Religionen ab. Es beginnt mit den allen Religionen gemeinsamen Ausgangspunkten, den sie einenden Fragen nach Sinn und Bestimmung des Daseins (vgl. NA 1,3). Sukzessive wird die Konflikt verhindernde Reflexion auf Gemeinsamkeiten auf einer religionsphänomenologischen Ebene schließlich zu einer christlichen Theologie der Religionen weitergeführt, die im Innern des eigenen Glaubens nach Gründen für eine friedliche Koexistenz und Kooperation der unterschiedlichen Religionen Ausschau hält. Im Verlauf des Dokuments wird so die interne theologische Kommunikationsform verstärkt. Aus der Binnenperspektive formuliert das Konzil schließlich die theologische Akzeptanz und Wertschätzung nichtchristlicher religiöser Überzeugungen: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist“ (NA 2). Dadurch wird den anderen Religionen zugestanden, ebenfalls authentische Formen von Heil zu beinhalten, auch wenn der Beurteilungsmaßstab dafür die eigene Tradition und das eigene Heilsverständnis bleiben.

Damit beschreibt *Nostra aetate* den Mittelweg zwischen einem „Exklusivismus“, der alle nichtchristlichen Heilsangebote verwirft, und einer „pluralistischen Religionstheologie“, für die verschiedene Heilswege gleichwertig sind. In Form eines „Inklusivismus“ umgreift die Konzilstheologie vielmehr die nichtchristlichen Heilswege als auf das Christentum hingeeordnet. Obwohl also theologisch keine Gleichwertigkeit der religiösen Traditionen behauptet

³³ Für die interkonfessionelle Toleranz, die ebenfalls in Habermas' normativen Vorgaben gefordert wird (s.o.), wäre eine ähnliche Analyse des Ökumene-Dekrets *Unitatis redintegratio* notwendig. Darauf muss aus Platzgründen hier verzichtet werden.

³⁴ Wenzel, *Kleine Geschichte* (s. Anm. 3), 135.

wird, ist dennoch ein Weg gefunden, einerseits die eigene Identität zu wahren und andererseits die Alterität anderer Religionen anzuerkennen und wertzuschätzen.³⁵ Die Habermas'sche Forderung nach dem von den Religionsgemeinschaften selbst einzuräumenden Zugeständnis der religiösen Pluralität ist damit erfüllt: „Daher kann es keine Allianz der Religionen gegen die Anderen oder gar die Moderne geben“³⁶. Die theologische Umsetzung des Religionspluralismus geht im Dokument noch weiter. Das Theologumenon, das eine Alterität anderer Religionen in der innerchristlichen Sicht zulässt, ja als unabdingbar erachtet, ist zugleich die theologisch leitende Idee des Dekrets: der christologisch begründete Heilsuniversalismus. In NA 1,2 heißt es bereits: „Seine [Gottes, A.K.] Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratsschlüsse erstrecken sich auf *alle Menschen* [...]“. NA 2 spricht von einer Wahrheit, „die *alle Menschen* erleuchtet“. Und soteriologisch am deutlichsten deutet NA 4 das Christusgeschehen heilsuniversalistisch: „Auch hat ja Christus [...] in Freiheit, um der Sünden *aller Menschen* willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher

Liebe auf sich genommen, damit *alle das Heil erlangen*“ (Hervorhebungen A.K.).³⁷ Hier wird die tiefere Begründungsebene des Toleranz ermöglichenden christlichen Heilsuniversalismus ersichtlich: Er wird biblisch abgelesen im Geschick Jesu Christi, das als Selbsthingabe des Gottessohnes für alle Menschen, als „kenotische Demutskristologie“³⁸ gedeutet wird. Mit dieser Verankerung im Zentrum christlicher Soteriologie ist die Akzeptanz religiöser Pluralität ebenfalls in genuin theologischen Sprachformen ausgedrückt.

Auch der dritte für *Gaudium et spes* und *Dignitatis humanae* herausgearbeitete Schritt zur Modernitätsverarbeitung, die Gesellschaftskritik, ist in der Erklärung zu den nichtchristlichen Religionen präsent. Das Konzil fordert die nunmehr theologisch begründete, weltanschauliche und religiöse Toleranz innerkirchlich und für die Gesellschaft vehement ein: „Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht“ (NA 5). So folgt auch *Nostra aetate* un-

³⁵ Diese Balance von Identitätsbewahrung und Akzeptanz von Alterität und damit Pluralität konstatiert auch R. Siebenrock: „Beides also gehört zusammen: Anerkennung der anderen und christologisch fundierte Identität, die die Anerkennung der anderen erst ermöglicht“ (Areopagrede der Kirche. Die Haltung der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen, in HerKorr Sonderheft [2005], 40–44, hier: 42).

³⁶ Ebd., 43.

³⁷ Vgl. Wenzel, Kleine Geschichte (s. Anm. 3), 136: „Die theologische Begründung dieser Perspektive hat ihre Verankerung in der Erkenntnis des allgemeinen Heilswillens Gottes, der sich auf alle Menschen erstreckt.“

³⁸ R. Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die Haltung der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen *Nostra aetate*, in: Hünermann/Hilberath (Hrsg.), Herders theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil (s. Anm. 3), Bd. 3, 591–693, hier: 666; vgl. auch Siebenrocks Bestimmung der theologischen Grundstruktur von *Nostra aetate* ebd.: „Daher sehe ich die theologische Leitidee des Textes in der Einheit der Heilsgeschichte auf dem Hintergrund einer kenotisch-pneumatischen Christologie. Von dieser Sendung Christi her wird die Haltung der Kirche als Dienst der Anerkennung und der Liebe für alle Menschen bestimmt“.

serem Muster. Erneut wurde eine normative Forderung der modernen Gesellschaft, der religiöse Pluralismus, aufgegriffen, zu eigen gemacht, d.h. mit eigenen theologischen Reflexionsformen verbunden, und schließlich als ethisches Postulat auch der modernen Gesellschaft selbst gegenüber eingefordert.

4 Was bleibt vom Zweiten Vatikanum?

Das Vermächtnis in modernisierungstheoretischer Deutung

Eine modernisierungstheoretische Konzilshermeneutik begreift wesentliche Ereignisse und Inhalte des Zweiten Vatikanischen Konzils als Reaktionsformen der katholischen Glaubensgemeinschaft auf die sie umgebenden Modernisierungsprozesse. Damit wird freilich nicht der Anspruch erhoben, das ganze Konzil allein unter dieser Perspektive zu deuten. Einige Grundzüge der Konzilstheologie, die zumindest die drei hier fokussierten Dokumente (GS, DiH, NA) durchziehen, können mit diesem Deutungsmodell jedoch erhellt werden.

Legt man die von Habermas formulierten normativen Postulate an Religionsgemeinschaften zu Grunde (Autorität der Wissenschaft, Verfassungsstaat mit Religionsfreiheit, Pluralität der Konfessionen und Religionen) und folgt man der Luhmann'schen Analyse moderner Kommunikationsstrukturen, wonach von einer „Autopoiesis“, einer kommunikativen Selbsterhaltung gesellschaftlicher Teilsysteme auszugehen ist, zeigt sich ein diesen „Außenbedingungen“ durchaus angepasstes Verarbeitungsmuster von Modernität in der Konzilstheologie. Es besteht, in dem hier deduzierten Modell, aus den drei

„Verarbeitungsschritten“: Aufgreifen eines Anstoßes von außen, Umarbeitung dieser äußeren Impulse in innertheologische Kommunikationsformen und Formulierung daraus abgeleiteter normativer Postulate.

In einem mühsamen Aneignungsprozess hat sich das Zweite Vatikanum auf diese Weise die Ideale der rechten Autonomie wissenschaftlicher Weltdeutung, der Religionsfreiheit und der religiösen Toleranz zu eigen gemacht, sie mit christlichen Glaubensinhalten abgestimmt, korrekter sie in christlichen Glaubeninhalten wieder gefunden, und schließlich auch als normativen Anspruch an die moderne Gesellschaft selbst zurückgespiegelt. Damit zeigt sich die überaus differenzierte Haltung, die das Zweite Vatikanum gegenüber der Moderne einnimmt. Sie wird nämlich weder rigoros abgelehnt noch einfach affirmativ übernommen. Ihre normativen Gehalte werden durchaus unter Bewahrung eigener Identität auf Kompatibilität mit eigenen religiösen Traditionen abgeglichen und bei Vereinbarkeit verinnerlicht. Die moderne Gesellschaft wird dann aber auch genau auf diese – ihre eigenen – Ideale festgelegt und dort kritisiert, wo sie in autodestruktiven Modernisierungsprozessen ihre ethischen Ressourcen selbst zerstört. Im Vergleich zu einer antimodernistisch geprägten Vor Konzilstheologie hat das Zweite Vatikanum damit eine neue Selbstsituierung der katholischen Kirche im Kontext der modernen Gesellschaft möglich gemacht. Die Kirche versteht sich zunehmend als Anwältin einiger normativer Gehalte der Moderne, die sie nun auch gegen deren Pathologien verteidigt. Sie verbindet auf konstruktive Weise Modernitätskompatibilität und Modernitätskritik.

Die Auseinandersetzung mit dem modernen Kontext, wie sie auf dem Zweiten

Vatikanum stattfand, hat aber nicht nur das Außenverhältnis von Kirche verändert. Ebenso wichtig ist, dass durch die ethischen Impulse von außen auch die eigenen theologischen Kommunikations- und Reflexionsformen stimuliert wurden. Der Herausforderung durch die ethischen Gehalte der Moderne verdankt die Theologie des Konzils nicht weniger als die Wiederentdeckung zentraler Bestandteile ihrer eigenen Tradition und ihrer Identität: die Bedeutung von Schöpfungs- und Inkarnationstheologie in *Gaudium et spes*, die Wertschätzung der freien Glaubensentscheidung in *Dignitatis humanae* und das Bekenntnis zu einem universalen Heilswillen Gottes in *Nostra aetate*, der allen Menschen gilt und den eine demütig-kenotische Christologie aus dem Geschick Jesu selbst herausliest.³⁹

In einer modernisierungstheoretischen Deutung ist dem Zweiten Vatikanum offenbar eine anspruchsvolle und nicht spannungsfreie Synthese aus Modernitätsverarbeitung, Gesellschaftskritik und Bewahrung, ja Wiederentdeckung der ei-

genen Identität gelungen.⁴⁰ Ein bleibendes Vermächtnis des Zweiten Vatikanum kann in der Vergegenwärtigung dieses komplexen und erfolgreichen Identitätsfindungsprozesses ausgemacht werden. Auf dem Konzil durfte die katholische Kirche die – wie es scheint mittlerweile weitgehend verschüttete – kollektive Erfahrung machen, dass eine theologisch verantwortete und verarbeitete Öffnung nach außen nicht identitätszerstörend, sondern im Gegenteil identitätskonstituierend wirkt. Diese Erfahrung reflexiv in einer kenotisch ausgerichteten Theologie einzuholen, bleibt als Aufgabenstellung des Konzils der Theologie unserer Tage aufgetragen.

Der Autor: Dr. Ansgar Kreutzer M.A., geb. 1973 in Saarbrücken, ist Univ.-Ass. an der Privatuniversität Linz. Für seine Dissertation „Kritische Zeitgenossenschaft. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* modernisierungstheoretisch gedeutet und systematisch-theologisch entfaltet“ erhielt er den Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung 2006.

³⁹ Dieser kenotisch begründete universale Heilswille ist durchaus ein theologisches Leitmotiv der Konzilstheologie insgesamt, das auch in den anderen hier zugrunde gelegten Konzilsdokumenten und darüber hinaus vorkommt: vgl. GS 22,4: „Da Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein“; vgl. auch die kenotische Christologie in DiH 11 und das folgende Zitat aus 1 Tim 2,4, wonach der Erlösergott will, „dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen“; zur heilsuniversalistischen Ausrichtung von Offenbarungs- und besonders Kirchenkonstitution vgl. DV 7 (dazu W. Kirchschräger, Zum Heil aller Völker. *Dei Verbum* als Grundlage für einen neuen Zugang zur Bibel, in: ThPQ 154 [2006] 173–182) und LG 16; vgl. zu *Lumen gentium* die der Entstehungsgeschichte der Konstitution gewidmete Untersuchung von Wassilowsky mit dem bezeichnenden Titel: Universales Heilssakrament Kirche (s. Anm. 9).

⁴⁰ Im Sinne einer Identitätsfindung der katholischen Kirche durch die Herausforderung der Moderne interpretiert auch Siebenrock die theologische Verinnerlichung der Religionsfreiheit in *Dignitatis humanae*: „Zwar gibt die Kirche mögliche Privilegien ab [...], doch findet sie unter den Bedingungen der Moderne dadurch erst zu ihrer wahren Katholizität. Diese erweist sich in der Anwaltschaft der Kirche für die Würde des Menschen, die immer in der Förderung und Anerkennung anderer Freiheit ihr entscheidendes Maß gewinnt.“ (Siebenrock, Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit [s. Anm. 31], 197).