

DIE FACKEL DER HOFFNUNG HOCHHALTEN

60 Jahre Zweites Vatikanisches Konzil – ein Gespräch mit
Walter Kardinal Kasper

Durch seine Beiträge zur Ekklesiologie hat Walter Kasper die nachkonziliare Diskussion über die Reform der Kirche maßgeblich mitgeprägt. Zuletzt hat er seine Sicht in seinem Buch «Die Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung» (Freiburg i. Br. 2010; Neuauflage mit ausführlichem Nachwort 2022) umfassend dargelegt. Im Gespräch mit der Zeitschrift Communio äußert er sich angesichts des 60-Jahr-Jubiläums des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Errungenschaften, Fragen einer angemessenen Hermeneutik, aber auch über Problemüberhänge. Zugleich würdigt er die Bedeutung, welche das Pontifikat von Papst Franziskus für die künftige Rezeption des Konzils hat.

JAN-HEINER TÜCK: *Herr Kardinal, wir stehen an der Schwelle zum 60-Jahr-Jubiläum des II. Vatikanischen Konzils. Welche Bedeutung hat das Konzil für Sie als Priester, als Theologe, als Bischof und als ehemaliger Ökumene-Minister und Kardinal?*

WALTER KASPER: Das Zweite Vatikanische Konzil gehört zu den prägenden Erfahrungen während meiner Zeit als junger Priester und war dann bleibender Bezugspunkt meiner Theologie und meines Wirkens als Bischof. Ich erinnere mich noch an den 25. Januar 1959, an dem wir in den Abendnachrichten hörten: Papst Johannes XXIII. hat heute in St. Paul vor den Mauern in Rom die Einberufung eines Ökumenischen Konzils angekündigt. Zuerst war fassungloses Erstaunen, dann immer mehr Begeisterung, als uns klar wurde, dass wir vor einem entscheidenden Wendepunkt der Kirchengeschichte stehen. Die Eröffnungsrede des Papstes am 11. Oktober 1962 «*Gaudet Mater Ecclesia*» hat uns in dieser Erwartung und Hoffnung bestärkt.

Das II. Vatikanische Konzil ist nicht einfach vom Himmel gefallen. Viele in meiner Generation, welche in der damaligen kirchlichen Jugendbewegung aufgewachsen sind, waren mit der liturgischen Bewegung wie mit der Bibelbewegung vertraut. Beim Theologiestudium in Tübingen wurden wir mit der geschichtlich orientierten Theologie der katholischen Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts, besonders mit Johann Adam Möhler (1796–1838) vertraut, ebenso mit den Überlegungen von John Henry Newman in seinem *Essay on the Development of Christian Doctrine* (1845). In der biblischen Exegese wurden wir schon damals, wenngleich noch vorsichtig, in die historisch-kritische Methode eingeführt, Josef A. Jungmanns *Missarum sollemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe* (1949) habe ich in den Semesterferien studiert und war so auf den Gedanken möglicher Änderungen der liturgischen Gestalt der Feier der Eucharistie vorbereitet. Schließlich hörten wir in den Vorlesungen von ersten ökumenischen Annäherungen und von der sogenannten *Nouvelle théologie* in Frankreich (Henri de Lubac; Yves Congar u.a.) wie von den dortigen pastoralen Erneuerungsbewegungen. Die konziliaren Öffnungen waren theologisch längst vorbereitet.

Als dann Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsrede von der Notwendigkeit eines *aggiornamento* der Kirche und des Glaubens sprach, schien das für uns die Erfüllung eines Traums. Es breitete sich eine Aufbruchsstimmung aus, die man heutigen Studierenden kaum mehr vermitteln kann. Auch wenn dann selbstverständlich nicht alle unsere Blümenträume aufgegangen sind, so hat das Konzil doch eine Erneuerung und eine Reform der Kirche eingeleitet, wie sie im 20. Jahrhundert keine andere Kirche aufweisen kann. Bisher verschlossene Tore nach außen wurden, wenngleich unter Knarren, aufgetan. Die Kirche entdeckte ihre Katholizität neu. Das Konzil war, und dies nicht nur in der liturgischen Erneuerung, ein Durchgang des Hl. Geistes durch die Kirche.

Hat das Konzil Auswirkungen auf die theologische Arbeit gehabt?

KASPER: Schon unmittelbar nach der Ankündigung des Konzils wurden in Tübingen die ersten Konsequenzen sichtbar. Fast wie mit einem Schlag hat sich die Atmosphäre gewandelt. Während es zuvor kaum Begegnungen zwischen den beiden theologischen Fakultäten gab, kam es nun zu regelmäßigen Treffen der Professoren, der Assistenten und der Studierenden. Das alles ist heute selbstverständlich, für uns schienen es gleichsam Weltereignisse zu sein. Es wäre jedoch verkehrt zu meinen, es wäre nun zu einem bequemen ökumenischen Kuschelkurs gekommen. Ich erinnere mich an die ersten leidenschaftlichen ökumenischen Dispute zwischen Ernst Käsemann und Hans Küng – dabei haben fast die Wände gewackelt; doch dann saßen sie ökumenisch freundschaftlich zusammen.

Nicht nur atmosphärisch bedeutete das Konzil eine Zeitenwende in der langen und bewegten Geschichte der katholischen Kirche. Der Neuaufbruch war nicht als Bruch mit der Tradition der Kirche gedacht, vielmehr als ein Aufbruch zu einem umfassenderen lebendigen Verständnis der Tradition und Katholizität. Die damals als progressiv bezeichneten Kräfte waren im Grunde konservativ, weil sie auf die biblische und die patristische Tradition zurückgriffen, um damit Verengungen der jüngeren nachtridentinischen und der neuscholastischen Tradition aufzubrechen. Man wollte nach dem Dialogabbruch des Antimodernismus in einen neuen konstruktiven Dialog mit dem neuzeitlichen Denken eintreten.

In diesem Sinn war das II. Vatikanische Konzil für mich als Theologe wie als Bischof und später als für die Ökumene Zuständiger die maßgebende Grundlage und der feste Bezugspunkt. Das gilt sowohl für das erneuerte Offenbarungsverständnis und die Bedeutung der Bibel (*Dei Verbum*), das Kirchenverständnis (*Lumen gentium*) und das Liturgieverständnis (*Sacrosanctum Concilium*) als auch für die Verortung der Kirche in der Welt von heute (*Gaudium et spes*) und das ökumenische Engagement (*Unitatis reintegratio*) angeht. In jedem dieser Dokumente taten sich weite Perspektiven auf. Wir mussten freilich lernen, dass die genannte Grundoption zwar der Ansatz, aber noch nicht die Lösung all der vielfältigen neuen/alten Probleme sein konnte. Insofern war das Konzil nicht nur der Endpunkt der vorhergehenden Entwicklung, sondern zugleich ein neuer Anfang, oder wie Karl Rahner es formulierte, der Anfang eines neuen Anfangs.

Die verabschiedeten Texte des Konzils verstehen sich nicht von selbst. Es setzte schon bald ein Streit um die Deutung ein. Wie haben Sie sich in diesen Debatten positioniert?

KASPER: Ich möchte zunächst narrativ und dann erst grundsätzlich antworten. Ich erinnere mich noch, als 1954 der erste Band von Karl Rahners «Schriften zur Theologie» erschien, habe ich mir von dem wenigen Geld, das man damals als Student zur Verfügung hatte, diesen Band gekauft und noch auf der Straße den Beitrag «Zur Frage der Dogmenentwicklung» zu lesen begonnen. Ich war fasziniert, denn Rahner hatte das Grundproblem, das mich aufgrund der Herkunft aus der Tübinger Schule bewegte, in genialer Weise aufgegriffen.

Mich bewegte die Frage von Glaube und Geschichte. Wie kann das bleibend Gültige und d.h. die Identität des überlieferten Glaubens im Prozess der lebendigen geschichtlichen Weiterentwicklung festgehalten werden? Oder umgekehrt, wie kann es bei Dogmen, welche nach katholischer Lehre bleibende Gültigkeit beanspruchen, wirkliche geschichtliche Weiterentwicklung geben? Wie ist das *aggiornamento*, das Heutig-Werden, von dem Johannes XXIII. sprach, theologisch leistbar? Diese Frage stand im Hintergrund meiner Antrittsvorlesung über «Evangelium und Dogma» an der Universität in Münster (1964).

Das Thema «Glaube und Geschichte» wurde für mich vollends akut, als Hans Küng das Buch *Unfehlbar? Eine Anfrage* (1970) veröffentlichte, genau 100 Jahre nach der Dogmatisierung der Unfehlbarkeit feierlicher und als endgültig erklärter Lehrkundgebungen des Papstes durch das I. Vatikanische Konzil, ein Dogma, welches das II. Vatikanische Konzil ausdrücklich bestätigt hat. Was Hans Küng als Anfrage formulierte, war zugleich eine Streitschrift, die nach der bekannten Reaktion des römischen Lehramts in Tübingen bei vielen einen Aufstand auslöste. Es waren für mich die schwersten Wochen meiner gesamten Zeit als akademischer Lehrer.

Nach meinem Dafürhalten wurde in der damaligen Diskussion das grundsätzliche Problem der Geschichtlichkeit des Dogmas zu plakativ verhandelt. Ich neigte demgegenüber der Formel von Heinrich Schlier zu: Dogmatisierung bedeutet, eine Wahrheit ins bleibend Denkwürdige erheben. Was die Kirche einmal als endgültig verkündet und geglaubt hat, kann später nicht auf der Schutthalde der Geschichte landen, kann aber auch nicht im Gefrierfach eines Kühlschranks aufbewahrt werden. Man darf die Tradition nicht nach Art der mechanischen Weitergabe einer Münze verstehen. Den Inhalt der Tradition (*id quod traditur*) haben wir nur im Prozess des aufmerksamen hörenden Empfangens und des auf neues Verstehen ausgerichteten lebendigen Weitertradierens (*id quo traditur*). Die Tradition ist Akt und Inhalt in einem. Ebenso ist deren Rezeption ein geistlicher Prozess, in dem Gott durch den Hl. Geist bleibend mit der Kirche im Gespräch ist, um uns an alles zu erinnern und uns in alle Wahrheit einzuführen (DV 8). Bewahren und erneuern sind sozusagen zwei Seiten einer Medaille. Ich wollte mich darum nie auf die simplifizierende Gegenüberstellung von konservativ und progressiv einlassen.

Dennoch hat es zwischen dem römischen Lehramt und der akademischen Theologie nach dem Konzil wachsende Spannungen gegeben, was die Reformpotentiale des Konzils angeht.

Es würde zu weit führen, in diesem Zusammenhang alle nachkonziliaren Konflikte zwischen dem römischen Lehramt und einzelnen Theologen oder theologischen Richtungen über die Auslegung des Konzils auch nur anzudeuten. In der turbulenten Nachkonzilszeit war es die Versuchung des Lehramts, statt die neuen Anliegen konstruktiv aufzugreifen und so die innere Dynamik des Konzils weiterzuführen, rein defensiv einen Wall aufzurichten und aus den Dokumenten des Konzils eine Art Konzilsscholastik abzuleiten. Irgendwie bekam man Angst vor der eigenen Courage. Man übersah, dass das Konzil nicht nur ein festzuhaltendes Ergebnis, sondern zugleich ein neuer Anfang war. Das II. Vatikanum war, wenngleich in anderer Weise als das I. Vatikanum, ein abgeschlossenes Konzil.

Die Dialektik von Definition und anschließender Rezeption kann man klassisch schon bei den altkirchlichen Konzilien feststellen. Nachkonziliare Zeiten waren in der Kirchengeschichte sehr oft unruhige Zeiten. Solche Unruhe ergab sich beim Vatikanum II unter anderem aus der Tatsache, dass viele Texte des Konzils Kompromisstexte sind, die sich als notwendig erwiesen, um zu einem Konsens zu kommen. Nicht jeder Kompromiss ist ein fauler Kompromiss; ein Kompromiss kann auch eine denkerische Höchstleistung sein, wenn es ihm gelingt, das Wesentliche gemeinsam festzuhalten und weitergehende Fragen für die Diskussion offen zu halten. Werden solche Fragen abgeblockt, kommt es zur Stagnation und zu Enttäuschung, die uns jetzt vor die Füße fällt, da im Zusammenhang des Missbrauchsskandals schwerwiegende Versagen des kirchlichen Amtes offenkundig werden.

Der Streit um die Zukunft der Kirche ist schon länger ein Streit um die Interpretation des Konzils. Ein Konzilspositivismus reicht hier nicht aus. Aber im Namen des Geistes über den Buchstaben der Texte hinauszugehen, ist ebenfalls eine problematische Strategie. Welche hermeneutischen Grundsätze würden Sie einem jungen Theologen empfehlen, der die Texte des Konzils erstmals liest? Wie kann er angesichts der divergierenden Lesarten, die es gibt, und auch angesichts der wachsenden Polarisierung in der Kirche zu einer angemessenen Konzilshermeneutik kommen?

KASPER: Nach der ersten Konzilseuphorie kam es schon früh zu Ernüchterung. Es setzte eine Phase der historischen Erforschung und der theologischen Kommentierung der Konzilsdokumente ein. In allen wichtigen Sprachen erschienen große mehrbändige Kommentarwerke. Dazu bedurfte es einer reflektierten Konzilshermeneutik. Sie hat noch im Pontifikat von Benedikt XVI. (2005–2013) eine wichtige Rolle gespielt. Papst Benedikt, der als theologischer Berater selbst am Konzil teilgenommen hatte, hat diesem Thema 2005 in seiner ersten Weihnachtsansprache an die römische Kurie breiten Raum gegeben und dabei der von ihm zurückgewiesenen Hermeneutik des Bruchs nicht etwa eine simple und undifferenzierte Hermeneutik der Kontinuität gegenübergestellt, sondern für eine Hermeneutik der Reform geworben.

Die Hermeneutik des Bruchs wird meist der historischen Schule von Bologna und deren Meister Giuseppe Alberigo (1926–2007) zugeschrieben. Sie geht tendenziell nicht vom Buchstaben, sondern vom Geist des Konzils aus, den man u.a. aus den zahlreichen inzwischen veröffentlichten Konzilstagebüchern von Konzilsteilnehmern und deren theologischen Beratern entnehmen will. Ein solcher Überschuss progressiver Ideen, welche über die am Ende formulierten bescheideneren und oft kompromisshaften Texte hinausgehen, lässt sich nicht bestreiten. Doch Buchstabe und Geist lassen sich zwar unter-

scheiden, aber schon rein sprachphilosophisch lassen sie sich ebenso wenig wie Leib und Seele einfach scheiden und trennen.

Theologisch wie kanonistisch maßgebend ist der Buchstabe der verabschiedeten Texte. Von ihnen und nicht von dem, was man sich wünschen mag, gilt es auszugehen. Um diese Texte zu verstehen, muss man oft auf die Text- und Redaktionsgeschichte zurückgreifen. Dann gilt es die Konzilstexte in das Ganze der Lehrentwicklung – angefangen mit den biblischen und patristischen Zeugnissen und den Aussagen der vorangehenden Konzilien – einzuordnen und auf diesem Hintergrund die neuen Akzente des Konzils herauszuarbeiten. Schließlich gilt es jede Einzelaussage im Zusammenhang des Ganzen des Glaubens (*nexus mysteriorum*) und innerhalb der Hierarchie der Glaubenswahrheiten (UR 11), d.h. ihrer christologischen Mitte und ihrem trinitarischen Ursprung zu interpretieren. Dabei muss man beachten, dass es sich bei den Glaubenswahrheiten nicht um in sich stehende spekulative Aussagen handelt, sondern um soteriologische Wahrheiten, die als Heilsaussagen für den Menschen interpretiert werden müssen (vgl. DS 3016). Das alles zusammengenommen stellt zweifellos ein anspruchsvolles Programm dar, das die Theologie vor große Herausforderungen stellt, aber zugleich immer wieder überraschende Einsichten bereithält.

In der Konzilsforschung wird zwischen den verabschiedeten Texten und der Ereignisdynamik, die im Hintergrund steht, unterschieden. Hier gab es Versuche, angesichts der Tatsache, dass es sich weithin um Kompromisstexte handelt, im Namen der Ereignisdynamik über die Texte hinauszugehen. Die Reform sei auf halber Strecke stehen geblieben, um der Minorität entgegenzukommen. Jetzt aber müsse man im Geist des Konzils den Vektor der Reformen entschieden fortschreiben. Was sagen Sie zu solchen Versuchen?

KASPER: Das ist eine interessante und spannende Frage, welche jedoch über die unmittelbare Konzils hermeneutik hinausgeht. Wir haben es heute mit einer neuen Generation von Theologen zu tun, welche die Entwicklung zum Konzil hin und während des Konzils selbst nicht mehr miterlebt haben und die nun mit fertigen Texten konfrontiert sind, deren Sprache und Problemsituation ihnen zunächst weithin fremd ist. Die Zeit und die Geschichte ist seither ja nicht stehen geblieben. Wir erleben nicht nur eine Zeit des vielfachen Wandels, sondern stehen in einem grundlegenden Wandel der Zeit mit vielen Umbrüchen, die auf den Beginn einer neuen Epoche hinweisen, die wir bisher freilich höchstens in vagen Umrissen erkennen können.

Auch in der Kirche ist vieles im Umbruch. Will die Kirche in der sich herausbildenden neuen Zeit präsent sein, darf sie nicht um sich selbst kreisen; sie muss sich den neuen Fragen stellen. Will man gleichwohl an der Identität der

Kirche auf ihrem Weg durch die Geschichte festhalten, kann man die Kirche heute nicht sozusagen neu erfinden wollen. Man muss die neuen Fragen aus der Ereignisdynamik des Konzils heraus beantworten. Das bedeutet, dass man das Konzil nicht rein buchhalterisch festschreiben kann, man muss es in schöpferischer Treue fortschreiben, die Gabriel Marcel (1889–1973) als Sieg über die Zeit verstanden hat.

In gewissem Sinn kann man auch Papst Franziskus zu dieser neuen Generation rechnen. Er ist nach dem Konzil zum Priester geweiht worden und hat, als er nach seiner Wahl zum Papst bei einem seiner ersten Interviews nach dem Konzil gefragt wurde, nur sehr knapp geantwortet: «Das II. Vatikanische Konzil ist ein Faktum.» Für Papst Benedikt war es ein *terminus ad quem*, das Ergebnis einer Entwicklung, für Franziskus ist es ein *terminus a quo*, ein Faktum, von dem her er weiterdenken will. Nicht umsonst spielt in seinem Denken die Kategorie des Neuen und des immer wieder überraschenden Wirkens des Hl. Geistes, der uns in alle Wahrheit einführt (Joh 16,13), eine wichtige Rolle. Das stellt uns vor die Frage nach den in den Konzilstexten noch unentdeckten Zukunftspotentialen.

Das Textkorpus des Konzils umfasst sechzehn Dokumente, die nicht alle dasselbe Gewicht haben. Es gab wiederholt Versuche, die Dekrete und Erklärungen in ihrer Bedeutung abzuschwächen, weil es sich angeblich nicht um verbindliche Texte handle. Wie beurteilen Sie diese Strategie, das II. Vatikanum zu einem «bloßen Pastoralkonzil» herunterzuspielen, um eine Aussöhnung mit der traditionalistischen Piusbruderschaft zu erreichen, die bekanntlich mit einigen Lehren des Konzils Schwierigkeiten hat?

KASPER: Keine Frage, das Konzil hat sich als pastorales Konzil verstanden. Die Pastoralkonstitution «Die Kirche in der Welt von heute» hat in einer längeren Anmerkung ausführlich erklärt, was unter pastoral zu verstehen ist, nämlich kein Gegensatz zu doktrinal. Alle pastoralen Dekrete und Erklärungen haben ein doktrinales Fundament, das seinerseits in den Aussagen der Konstitutionen grundgelegt ist. So führt etwa das Dekret über den Ökumenismus das in der Kirchenkonstitution über die Taufe Gesagte weiter aus (LG 14f) und zieht daraus praktische Konsequenzen. Umgekehrt fällt vom Ökumenismus-Dekret Licht auf die Kirchenkonstitution. Man muss darum die Dekrete im Licht der Konstitutionen lesen und umgekehrt bei der Lektüre der Konstitutionen deren praktische Auswirkung in den Dekreten beachten. Beide erklären sich gegenseitig.

Wer die Dekrete und Erklärungen des Konzils zur Disposition stellt, der relativiert letztlich auch die Konstitutionen, in denen die praktischen pastoralen Weichenstellungen grundgelegt sind, und er relativiert damit die Bedeutung des Konzils insgesamt. Eine solche Relativierung des II. Vatikanischen Konzils

scheint mir die Strategie zu sein, die hinter der herabsetzend gemeinten Bezeichnung des Konzils als «bloßes Pastoralkonzil» steht. Mit der Herabsetzung der Dekrete und Erklärungen ist darum nichts gewonnen für eine Aussöhnung mit der traditionalistischen Piusbruderschaft, im Gegenteil, wir hätten damit das Konzil selbst aufgegeben.

Das Gesagte gilt auch vom Kapitel 4 der Konzilserklärung *Nostra aetate*, die dem Urschisma zwischen Juden und Christen gewidmet ist, das zu einer belastenden Geschichte zwischen Juden und Christen geführt hat. Was *Nostra aetate* geleistet hat, war im Blick auf diese Geschichte nicht nur eine Jahrhundert-, vielmehr eine Jahrtausendentscheidung.

Nun wird gerade Nostra aetate von manchen Interpreten – trotz der antimarkionitischen Weichenstellung der Alten Kirche, das Erbe des AT beizubehalten – als klarer Bruch gelesen. Zurecht?

Nostra aetate ist lediglich bei einem ersten und oberflächlichen Blick ein Bruch mit der Tradition. Im Rückgriff auf Röm 9–11 ist das Judentum als Wurzelstock zu verstehen, aus dem das Christentum herausgewachsen ist. Die Textgeschichte von *Nostra aetate* 4 ist dennoch dramatisch verlaufen. Grundgelegt war dieses Kapitel bereits in der Kirchen- (LG 1; 9) wie in der Offenbarungskonstitution (DV 14–16). Der Neuanfang kann an die antimarkionitische Entscheidung schon im 2. Jahrhundert anknüpfen, durch welche die hebräische Bibel, die wir als das Alte Testament bezeichnen, in den Kanon der heiligen Schriften des Christentums aufgenommen und als bleibendes Erbe festgehalten wurde. Auch in der Liturgie hat die Kirche Traditionen des jüdischen Gottesdienstes bewahrt. Liturgische Rufe wie Alleluja, Hosanna, Amen sind hebräische Worte, welche die christliche Liturgie bis heute prägen.

Nostra aetate ist kein Bruch, sondern die überfällige Selbstkorrektur einer Jahrhunderte währenden verächtlichen Sprache und eines sehr oft feindseligen Verhältnisses zum Judentum. Leider war der Schock und der Schrecken über die Gräueltaten der Shoah notwendig, um die katholische Kirche und die meisten anderen Kirchen zu dieser Selbstkorrektur zu bringen. Das zeigt, dass die Besinnung auf die Tradition nicht eine selbstgefällige Bestätigung des Status quo bedeuten muss, sie kann auch zu einer selbstkritischen Besinnung und zu einer Bekehrung von längere Zeit als selbstverständlich empfundenen, problematischen Traditionen und Gewohnheiten führen.

Gehen wir über zur «sichtbarsten Frucht des Konzils». Die Liturgie-Konstitution hat zwei zentrale Gedanken vorgetragen. Zum einen, dass die Liturgie das Pascha-Mysterium Jesu Christi vergegenwärtigt; zum anderen, dass die Gläubigen zu «einer bewussten, tätigen Teilnahme» am Gottesdienst befähigt werden sollen. Die Absicht war, einen

vertieften Zugang zu den Geheimnissen des Glaubens zu bieten. Manche bestreiten, dass das gelungen ist, und sprechen von «Häresie der Formlosigkeit». Wie würden Sie die liturgische Erneuerung beurteilen? Wo sehen Sie Positives, wo sehen Sie Nachbesserungsbedarf?

KASPER: Die Einwände, die von der Piusbruderschaft gegen die liturgische Erneuerung vorgebracht werden, treffen Missbräuche, die es leider gibt, aber nicht die liturgische Erneuerung des Konzils selbst. Sie verkennen, dass es Missbräuche nicht erst seit dem II. Vatikanum gibt, dass es sie vielmehr schon zuvor und wohl in der gesamten Liturgiegeschichte gegeben hat. Schon der Apostel Paulus musste gegen Missstände in Korinth kämpfen (1 Kor 10f; 14). Erneuerungen waren darum schon in der bisherigen Geschichte der Liturgie immer wieder nötig. Auch die tridentinische Messe war die Frucht einer Erneuerung. Schaut man auf die Geschichte der liturgischen Gestalt der Eucharistie, dann ist die Idee einer «Messe aller Zeiten» eine Fiktion, die mit der Wirklichkeit nichts zu tun hat.

Es waren vor allem zwei positive Grundgedanken, welche die konziliare Liturgiereform geleitet haben. Wirksam geworden ist vor allem der Gedanke der bewussten und tätigen Teilnahme der Gläubigen an der liturgischen Feier der Eucharistie. Um das zu ermöglichen, wurde die Feier der Liturgie in der jeweiligen Landessprache zugelassen. Das erlaubte den Übergang von einer mehr oder weniger reinen Mönchs- und Priesterliturgie zu einer Gemeindeliturgie. Im Hintergrund stand und steht das erneuerte Verständnis der Kirche als *communio*. Wir nehmen an dem einen Brot teil, wir bilden einen Leib (1 Kor 10, 17). Das macht deutlich, es geht bei der tätigen Teilnahme nicht nur um ein äußeres Mittun, sondern um einen tieferen, verstehenden geistlichen Mitvollzug der liturgischen Feier. Dazu gehören auch Momente der Stille, der Ehrfurcht vor dem Heiligen und der Anbetung, die leider oft zu kurz kommen.

Ein weiterer kritischer Punkt betrifft den zweiten Grundgedanken der Reform, die Vergegenwärtigung des Pascha-Mysteriums von Tod und Auferstehung Jesu Christi wie die antizipatorische Feier der Wiederkunft Christi in Herrlichkeit. Dieser zentrale Gesichtspunkt ist bisher in der Breite der Gemeinden nur wenig angekommen. Die Heineinnahme in Tod und Auferstehung geschieht grundlegend durch die Taufe und betrifft die Mitte christlicher Existenz (Röm 6). Darum ist die Feier der Eucharistie die Quelle und der Höhepunkt des christlichen Lebens (LG 11).

Das Grundproblem der liturgischen Erneuerung ist nicht die «Häresie der Formlosigkeit» (Martin Mosebach). Wer die Praxis der Messfeier vor dem Konzil miterlebt hat, weiß, dass es auch damals viel Formlosigkeit gegeben hat. Wer umgekehrt die Feier der Eucharistie in der nachkonziliaren Gestalt aus Erfahrung kennt, weiß, dass es zwar in der Übergangszeit manch eigenwilligen

Experimentiergeist und Torheiten beim Leerräumen der Kirchen gegeben hat, dass sich aber inzwischen der Großteil der Gemeinden nach Kräften bemüht, die erneuerte Liturgie einladend, formschön, feierlich und vor allem ansprechend zu feiern.

Das wirkliche Problem hat schon früh Romano Guardini, der selbst ein Vorkämpfer der liturgischen Erneuerung war, ausgesprochen. Er machte darauf aufmerksam, dass es bei der liturgischen Reform nicht nur um Erneuerung der Formen gehen darf, wichtiger schien ihm die liturgische Bildung. In der Tat war die Liturgiereform sehr oft nicht hinreichend begleitet von einer angemessenen mystagogischen Einführung in das Geheimnis des Glaubens, das wir bei der Eucharistie feiern. Zudem war es ein Fehler, die Liturgie einseitig auf die liturgische Hochform der Eucharistiefeier zu konzentrieren und die Volksfrömmigkeit sowie hinführende niederschwellige liturgische Angebote zu vernachlässigen. Schließlich ist es vereinfacht, die entgegen der Erwartung des Konzils teilweise dramatisch nachlassende Zahl der regelmäßigen Gottesdienstteilnehmer allein auf die liturgischen Reformen zu schieben. Sie ist die Folge eines weit verbreiteten Glaubensschwunds, der vielfältige Ursachen hat und dem wir nur durch eine langfristige ganzheitliche evangelisierende Gesamtpastoral entgegenwirken können.

Kommen wir zu einem weiteren sehr kontrovers diskutierten Dokument. Die Erklärung zur Religionsfreiheit Dignitatis humanae ist sehr unterschiedlich interpretiert worden. Robert Spaemann hat die Kontinuität zur Tradition betont und auf die Freiheit des Glaubensaktes verwiesen. Ernst-Wolfgang Böckenförde hingegen sagt: Nein, das ist ein Bruch, eine Diskontinuität mit Blick auf Pius IX. und den Syllabus errorum. Wie würden Sie das Dokument einordnen?

KASPER: Die Erklärung über die Religionsfreiheit *Dignitatis humanae* ist eines der am meisten umstrittenen Dokumente des II. Vatikanums; sie holt, wie sie selbst sagt, Neues hervor, das mit dem Alten im Einklang steht und verbindet Diskontinuität mit Kontinuität. Einerseits bricht sie mit dem konstantinischen System der Einheit von Kirche und Staat und lehnt damit staatskirchlichen Religionszwang ab. Sie anerkennt im neuzeitlichen Sinn die in der Würde der menschlichen Person begründete rechtliche und bürgerliche Freiheit in Sachen der Religion. Insofern war sie der vielleicht wichtigste kirchen- und theologiegeschichtliche Fortschritt des II. Vatikanums. Zugleich sieht sie diesen Fortschritt in Einklang mit der «alten» patristischen Lehre von der Freiheit des Glaubensaktes, der Gewissensfreiheit und des Verbots der Zwangstaufe. In diesem Sinn liegt sie auf der Linie der Tradition.

Anders als im *Syllabus errorum* (1864) und seine zeitbedingte Auseinandersetzung mit dem liberalistischen, letztlich aufklärerischen Verständnis der Reli-

gionsfreiheit, geht es der Erklärung um die rechtliche und bürgerliche Freiheit und damit um die seit dem 19. Jahrhundert grundsätzlich veränderte Situation des 20. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit den totalitären Systemen. *Dignitatis humanae* anerkennt, dass es neben der Französischen Revolution die nordamerikanische Revolution gab, die in der Tradition der Pilgerväter letztlich christlich motiviert war und der Kirche Freiheit vom Staatskirchenzwang ermöglicht hat.

Recht verstanden sind Wahrheit und Freiheit keine Gegensätze. Nach der Bibel macht die Wahrheit frei (Joh 8,32); sie macht frei von ideologischen, politischen und gesellschaftlichen Zwangsvorstellungen. Umgekehrt kann die Wahrheit nur durch sich selbst überzeugen und nicht durch Zwang auferlegt werden. Die höchste Freiheit ist die Freiheit der Märtyrer, die um der Wahrheit willen den Mut und die Kraft hatten, religiösem wie politischem Zwang zu widerstehen und für die Wahrheit, die Christus ist, ihr Leben hinzugeben. Solche Märtyrer der freimachenden Wahrheit gab es nicht nur in den ersten Jahrhunderten, sie gab es zu allen Zeiten und es gibt sie heute in größerer Zahl als je zuvor.

Wenn wir nicht nur zurück, sondern auch nach vorne schauen, stellt sich die Frage: Sehen Sie auch Leerstellen und Problemüberhänge, die vom Konzil noch nicht behandelt wurden? Welche Themen drängen sich auf?

KASPER: Die Fragestellungen haben sich seit dem Konzil radikalisiert. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* war sich zwar der Ambivalenz des modernen Fortschritts bewusst, ist aber insgesamt noch eher von einem optimistischen Ton bestimmt. Doch schon bald nach dem Konzil ist gegen Ende der 60er Jahre der Ton gegenüber der Kirche rauer geworden. In der westlichen Welt hat eine neue Welle der Säkularisierung eingesetzt. An der Schwelle zum 21. Jahrhundert ist die Kirche vor allem durch den Missbrauchsskandal in eine tiefe Krise gestürzt, die bis heute anhält.

Letztlich geht es um mehr als um eine Vertrauenskrise gegenüber der Kirche und ihren Vertretern. Das Grundproblem, vor dem wir stehen, ist eine Gotteskrise. In *Gaudium et spes* findet sich zwar ein wichtiger Abschnitt über den modernen Atheismus (GS 19–21); doch inzwischen hat sich die Gottesfrage radikalisiert. In der westlichen Welt geht es nicht mehr um atheistischen Protest gegen Gott oder um die Leugnung der Existenz Gottes, sondern um weit verbreitete Gleichgültigkeit gegenüber der Gottesfrage. Mit einem Atheisten kann man diskutieren, mit Menschen, welche die Gottesfrage gar nicht mehr interessiert, gehen alle Argumente ins Leere. Wenn Gott nicht mehr interessiert, dann ist es verständlich, dass die Kirchen leerer und zu Museen einer vergangenen Welt und zu Mausoleen eines toten Gottes (Friedrich Nietzsche)

werden. Die Erneuerung der kirchlichen Strukturen interessiert dann nur noch Kirchenfunktionäre, für die Mehrheit ist sie irrelevant.

Die nachkonziliare Theologie muss darum bei der Gottesfrage tiefer und fundamentaler ansetzen, als es das Konzil tun konnte. Sie muss fragen, wie wir auf die metaphysische Obdachlosigkeit des modernen Menschen antworten und neu von Gott reden können. Papst Franziskus hat die in den letzten Jahrzehnten vernachlässigte Botschaft von der Barmherzigkeit Gottes wieder ins Bewusstsein gehoben und an das Bild des barmherzigen Vaters erinnert, der auf den verlorenen Sohn, auf die verlorene Tochter wartet, ihnen entgegengeht, sie in die Arme schließt und ihnen ein Festmahl bereitet (vgl. Lk 15). Tomáš Halík hat die Diskussion weitergeführt und gezeigt, wie wir ähnlich dem «ungläubigen Thomas» (Joh 20,24–29) in den Wunden der Menschen die Wunden Gottes berühren. Das ist die Aktualisierung der biblischen Botschaft, wonach Gottes Allmacht in der Ohnmacht des Kreuzes offenbar wird und gerade heute neu erfahren werden kann.

Die Rede von der Barmherzigkeit Gottes erschließt den Heilsuniversalismus des Konzils ganz neu. Aber die heilsuniversalistische Theologie des Konzils ist vielleicht auch ergänzungsbedürftig, wenn man bedenkt, dass wir im 20. Jahrhundert mit barbarischen Exzessen des Unrechts konfrontiert worden sind. Hätte das Konzil den Schrei nach Gerechtigkeit nicht deutlicher ins Wort bringen sollen? Karl Barth hat die Gerichtsvergessenheit des Konzils kritisiert.

KASPER: Ganz vergessen ist das Gericht nicht, aber zweifellos unterbelichtet. Insofern benennt Karl Barth zu Recht ein Manko in der nachkonziliaren Verkündigung. Es war gut, mit der Botschaft von der Barmherzigkeit die einseitige Abgrenzung und Exklusivismus gegenüber Andersgläubigen und Ungläubigen sowie das Drohen mit den Höllenstrafen für die Sünder (meistens nur die anderen) weithin überwunden zu haben. Zu Recht hat das Konzil die Möglichkeit des Heils auch außerhalb der Kirche anerkannt (LG 14–16; GS 22). Doch ein oberflächliches Verständnis der Barmherzigkeit und des universalen Heilswillens Gottes haben die Rede von der Gerechtigkeit und vom Gericht allzu sehr an den Rand geschoben.

Von Recht, Gerechtigkeit und Gericht ist bereits auf den ersten Seiten der Bibel die Rede. «Wo ist dein Bruder?» So fragt Gott den Brudermörder Kain (Gen 4,9). Bei den alttestamentlichen Propheten ist die Forderung nach Gerechtigkeit zentral, und die Drohreden Jesu in den Evangelien sind unüberhörbar. Die neuere politische Theologie und die Theologie der Befreiung haben den Schrei der Armen und Unterdrückten nach Gerechtigkeit angesichts der himmelschreienden Ungerechtigkeit in der Welt wieder zur Sprache gebracht, und Papst Franziskus wird nicht müde, diesem Schrei seine Stimme zu leihen.

Gerechtigkeit und Barmherzigkeit sind allerdings kein Gegensatz. Bei Thomas von Aquin ist die Barmherzigkeit sogar die Grundlage der Gerechtigkeit. Die Barmherzigkeit ist die Gerechtigkeit Gottes, die jedem das gibt, was ihm zukommt. Darum soll auch die Kirche zur Umkehr rufen, bestehendes Unrecht beim Namen nennen und zu Gerechtigkeit mahnen. Mit Menschen, die nach bestem Wissen und Gewissen leben und umkehrwillig sind, soll sie jedoch barmherzig und vergebungsbereit umgehen. Da wir dem anderen nicht ins Herz schauen und nicht über sein Gewissen urteilen können, müssen wir das letzte Urteil Gott, der allein die Herzen kennt, überlassen. Wir dürfen für alle Menschen hoffen, doch wir können nicht wissen, ob sie alle im Heil sind. Ohne die Hoffnung auf das kommende Reich Gottes, in dem die Gerechtigkeit wohnt (2 Petr 3,13), und ohne die Hoffnung, dass der Mörder nicht über sein unschuldiges Opfer triumphiert (Max Horkheimer), kann man das Unrecht in der Welt nicht aushalten und man müsste auch an der Barmherzigkeit Gottes verzweifeln. So würde es guttun, wenn über Tod, Auferstehung und Gericht wieder mehr gepredigt würde.

Schauen wir nochmals auf die Kirchenkonstitution Lumen Gentium. Interessant ist ja, dass das Konzil unterschiedliche Leitbegriffe bemüht, um das Mysterium der Kirche zum Ausdruck zu bringen: Sakrament des Heils, Volk Gottes, Leib Christi, Communio. Seit einiger Zeit rückt der Topos des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen ins Zentrum, der sich in der Volk-Gottes-Ekklesiologie des Konzils findet. In den Reformdebatten wird dieser Topos oft im Sinne von mehr Laien-Partizipation verstanden und auch als Therapie gegen den Klerikalismus ins Feld geführt. Deutet man den Topos des gemeinsamen Priestertums aller Gläubigen richtig, wenn man ihn in Konkurrenz oder sogar in Opposition zum besonderen Priestertum in Anschlag bringt?

KASPER: Ich bin dankbar, dass das Konzil das gemeinsame Priestertum aller Getauften wieder deutlich hervorgehoben hat. Es ist biblisch begründet (1 Petr 2,9; Offb 1,6: 5,10) und wird von den Kirchenvätern wie von den großen scholastischen Lehrern der Theologie klar bezeugt. In Abgrenzung von der reformatorischen Lehre vom allgemeinen Priestertum ist es durch die einseitige Betonung des besonderen Priestertums zu einer Schieflage und zu einer klerikalistischen Überhöhung des Priester- und des Bischofsamtes gekommen. Das Konzil suchte das Gleichgewicht wiederherzustellen. Es lehrte, dass aufgrund der einen Taufe alle Getauften am priesterlichen, prophetischen Amt Christi sowie am Hirtenamt Christi teilnehmen. Den Laien ist besonders die Sendung in der Welt übertragen, sie haben jedoch Mitverantwortung in der Kirche, das Recht gehört zu werden, ihre Meinung zu äußern. Umgekehrt sollten auch die Hirten Rechenschaft geben (LG 30–38).

Doch wie oft bringt ein Extrem das andere hervor. Die Kritik am Klerikalismus führt dazu zu übersehen, dass in der Kirchenkonstitution und in anderen Dokumenten von der Vollmacht der Bischöfe und Priester als Hirten und Ausspender der Geheimnisse Christi die Rede ist (LG 18ff). Sie sollen nach dem Vorbild des guten Hirten sich um die Gemeinde sorgen nicht als Beherrscher, sondern als Vorbilder für die Gemeinden (1 Petr 5,2f). Wenn vom Gottesvolk und seiner Teilhabe am prophetischen Amt Christi die Rede ist, dann sind damit nicht die Laien im Gegenüber oder gar in Konkurrenz und Opposition zu den Ämtern gemeint, sondern alle Getauften, wozu selbstverständlich auch die die Hirten gehören (LG 12).

Die Kirche ist eine Einheit in der Vielfalt der Charismen, die einander nicht ersetzen oder verdrängen, die vielmehr aufeinander angewiesen sind und einmütig zusammenspielen sollen (vgl. 1 Kor 12). Das Ideal ist: So wie der Leib ohne das Haupt ein kopflloser Rumpf ist, so ist das Haupt ohne Leib weder lebens- noch aktionsfähig. Das gilt in besonderer Weise von einer Synode. Es zählt nicht die numerische Mehrheit der Stimmen, sondern der Zusammenklang der unterschiedlichen Charismen, der «wunderbare Einklang zwischen Hirten und den Gläubigen» (DV 10). Bischof und Volk bilden gleichsam zwei Brennpunkte einer Ellipse. Weder einer noch alle können alles sein. Die Einheit ist ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche (Johann Adam Möhler).

Was würden Sie 60 Jahre nach dem Konzil der katholischen Kirche für den weiteren Weg in die Zukunft wünschen?

KASPER: Ich kann in wenigen Sätzen keine konkrete Zukunftsvision entfalten. Doch so viel kann ich in der gebotenen Kürze sagen: Zukunft kann die katholische Kirche nur haben, wenn sie auf dem vom II. Vatikanum eingeschlagenen Weg weitergeht, nicht buchhalterisch, sondern in schöpferischer Treue und in synodaler Weggemeinschaft, im gemeinsamen Hören auf Gottes Wort und im Hören aufeinander. Das ist dem deutschen synodalen Weg leider misslungen; er hat bei mir und vielen anderen den Eindruck erweckt, er könne und müsse die Kirche sozusagen neu erfinden und dabei seine eigene Agenda durchdrücken. Umso mehr hoffe ich auf den universalen synodalen Prozess, den Papst Franziskus eingeleitet hat.

Die Kirche darf sich nicht in erster Linie mit sich selbst und ihren eigenen Problemen beschäftigen und sich in inneren Auseinandersetzungen auseinanderdividieren. Sie muss die unverkürzte Botschaft des ein für alle Mal ergangenen Evangeliums von Gott und seinem alle und alles umfassenden Heilsplan in Jesus Christus in die Mitte stellen und ins Heute übersetzen. Sie muss ihre Katholizität in Einheit und Vielfalt zu realisieren suchen. «Ein Leib und ein

Geist...; ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, ein Gott und Vater aller, der über allem und durch alles und in allem ist» (Eph 4,4–6).

In Europa wird die Kirche als Diasporakirche in Zukunft kleiner und bescheidener dastehen als in der Vergangenheit. Ihre äußere Schwäche kann neue Stärke sein, wenn sie selbst arm, sich solidarisch der wachsenden Zahl der Armen zuwendet und in den Wunden der Welt die Wunden Gottes entdeckt. So kann sie in einer sich rasch verändernden und zutiefst verunsicherten Welt die Fackel der Hoffnung hochhalten und Botin der Freude des Evangeliums sein.