

### *Theologische Hermeneutik*

*Florian Kolfhaus: Pastorale Lehrverkündigung – Grundmotiv des Zweiten Vatikanischen Konzils. Untersuchungen zu »Unitatis Redintegratio«, »Dignitatis Humanae« und »Nostra Aetate« (Theologia mundi ex urbe. Römische Studien / Roman Studies, hrsg. von Markus Graulich und Franz Xaver Brandmayr, Bd. 2), LIT Verlag, Berlin 2010, 248 S., gebunden, ISBN 978-3-643-10628-5, EUR 39,90.*

In jüngster Zeit hat eine Diskussion über die Deutung des Zweiten Vatikanums eingesetzt, die auf die maßgebende Ansprache Benedikts XVI. an die Römische Kurie vom 22. 12. 2005 Bezug nimmt (vgl. S. 5): Stellen die Texte des Pastoralkonzils einen Bruch mit der kirchlichen Überlieferung dar oder wahren sie die Kontinuität mit dem vorausgehenden Lehramt? Gilt die »Hermeneutik der Reform«, die eine organische Entwicklung der Glaubenslehre bedeutet, oder die »Hermeneutik der Diskontinuität«, die alles »Vorkonziliare« unter einen Generalverdacht stellt? Gilt der Inhalt der Dokumente oder der »Geist des Konzils«, der sich nach den Entwicklungslinien des »Fortschritts« ausrichtet nach dem Geschmack der »progressiven« Konzilsteilnehmer?

Angesichts dieser kontroversen Debatte erscheint die an der römischen Gregoriana erstellte Doktorarbeit des Regensburger Priesters Florian Kolfhaus im richtigen Moment. Kolfhaus stellt einleitend fest, dass »nicht selten« die Frage »vernachlässigt« wird, »in welcher Form das Zweite Vatikanische Konzil« gesprochen hat. Gerade hier liegt aber »eine wesentliche Neuheit dieses Konzils«, die sich im Anliegen des »Pastoralen« bekundet (S. 1). Die Dissertation unterzieht darum sehr zu Recht den Begriff »Pastoralkonzil« einer Klärung, die ausgeht vom Selbstverständnis des Konzils, das sich in den einschlägigen offiziellen Erklärungen niederschlägt (§ 2, Einleitung, S. 1–4).

Die Arbeit gliedert sich in zwei Teile: in einem ersten Teil (§§ 2–4) wird die theologische Problematik für die Deutung des letzten Konzils untersucht, während der zweite Teil (§§ 5–8) sich auf drei zentrale Dokumente konzentriert, deren Werden auf eine gemeinsame Wurzel zurückgeht: das Dekret über den Ökumenismus (»Unitatis Redintegratio«), die Erklärung über die Religionsfreiheit (»Dignitatis Humanae«) und die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (»Nostra Aetate«). Kolfhaus untersucht »anhand der in den Acta Synodalia publizierten Relationen [die Vorstellungen und Erklärungen der in den verschiedenen Arbeitsgruppen erstellten Schemata vor den in der Konzilsaula versammelten Bi-

schöfen] die Textgenese der drei genannten Konzilsdokumente«. Dabei weist der Autor schon in seiner Einleitung auf das Ergebnis hin: »Diese Untersuchung der Akten zeigt, dass man bei den drei genannten Konzilstexten keine Lehrdokumente mit dem Ziel Wahrheit festzustellen und zu verteidigen verfassen wollte. Vielmehr entstanden Dokumente, die Richtlinien für das praktische Leben vorstellten. Diese Richtlinien werden freilich mit Lehrelementen aus der katholischen Doktrin begründet und vortragen, weil eine Praxis ohne Begründung in der Lehre nicht Pastoral ist« (S. 2).

Die Diskussion um die Alternative »Bruch oder Kontinuität?« (§ 2, S. 4–13) ist dadurch verständlich, dass sich die »pastorale Ausrichtung« des Konzils nur »langsam und mühsam entwickelt und Gestalt angenommen« hat (S. 6). Nach der vor allem von Giuseppe Alberigo betriebenen Deutung der »Schule von Bologna« erscheint die Idee des »aggiornamento« und eines »Pastoralkonzils« als »klare Leitidee«, die dann »gegenüber traditionellen Gruppen verteidigt und durchgesetzt worden« sei (S. 10f). Entgegen dieser allzu simplen Gegenüberstellung von »Progressiven« und »Traditionalisten« betont Kolfhaus: die Diskussion auf dem Konzil war kein Kampf zwischen zwei klar formierten Gruppen, sondern »ein vielgestaltiges und sicherlich auch konfliktreiches Ringen um eine neue Form der Ausübung von Konzilsautorität« (S. 11). Gegen die Mystifizierungen Alberigos, der Johannes XXIII. glorifiziert, der das Konzil als neues Pfingstereignis gewollt habe, im Gegensatz zu Paul VI., der es durch seine Entscheidungen beeinflusste, weist der Verfasser darauf hin, »dass Johannes XXIII. die von der Kurie vorbereiteten Schemata gewollt und gebilligt hat. Es bleibt festzustellen, dass Johannes XXIII. zwar ein »Pastoralkonzil« wünschte, es aber während des gesamten Konzils ein Problem blieb, was näherhin darunter zu verstehen sei« (S. 12). Johannes XXIII. wollte sich zwar nicht auf feierliche Verurteilungen konzentrieren, wollte aber eine klare Lehre vorlegen und formulierte das Gebetsanliegen, das unfehlbare Lehramt des Zweiten Vatikanischen Konzils möge den Glauben »wirksam gegen Gefahren und Irrtümer verteidigen« (S. 13). Am Beginn des Konzils bestand durchaus die »Absicht [...], auch und gerade Glaubensirrtümer feierlich zu verurteilen« (S. 13).

Wie sind die Konzilsdokumente zu qualifizieren? (§ 3, S. 15–22) Die Unterscheidung zwischen Konstitutionen, Dekreten und Deklarationen »hat sich im Laufe des Konzils in spontaner Weise entwickelt« und ist alles andere als eindeutig. »Erst nach dem Konzil hat man begonnen, sich mit der Bedeutung der verschiedenen formalen Qualifizierungen

der Texte zu beschäftigen« (S. 15). Auch die vorausgehenden Konzilien helfen nicht ohne weiteres, die einschlägigen Unterscheidungen zu treffen: das Tridentinum etwa kennzeichnete alle seine Dokumente als »Dekrete«, und das Erste Vatikanum veröffentlichte nur »Konstitutionen« (S. 1, Anm. 1). Bezüglich der höchsten Qualifikation auf dem Zweiten Vatikanum, der »Konstitution«, meinte eine offizielle Relatio zum Liturgieschema: »Es sei nicht Aufgabe einer Konstitution, die vollständige Lehre über einen bestimmten Gegenstand vorzulegen, wie es eine Enzyklika tue. Vielmehr gehe es darum, nur kurz die Dinge darzulegen, die gewisse Umstände fordern« (S. 15f). Abgewiesen wurde damit das Anliegen, in der Liturgiekonstitution stärker die vorausgehende Lehre der Päpste (vor allem Pius' XII. in »Mediator Dei«) einzubringen. Selbst die literarische Gattung der »Konstitution« hat nicht unbedingt die Absicht, Lehre vorzutragen: der Begriff meint allgemein »all das [...], was die zuständige Autorität verkündet« (S. 16). Den vier Konzilsdokumenten, die als »Konstitutionen« erscheinen, wird freilich eine besondere Bedeutung zugemessen. Bei der Kennzeichnung als »Dekret« wird gemäß einer Relatio die vorrangig disziplinäre Natur des Textes betont (S. 17), während die »Erklärungen« offenbar »Dokumente mit geringerer Bedeutung« meinen mit einer vorwiegend praktischen Ausrichtung (S. 17f).

Zur Interpretation des Konzils unterscheidet Kolfhaus fünf verschiedene Modelle (§ 4, S. 23–34). Nach der Bekanntmachung des Generalsekretärs vom 16. November 1964 ist eine Definition geoffenbarter Lehre nur dann gegeben, wenn dergleichen ausdrücklich erklärt wird (S. 19). Eine solche Erklärung ist in den Konzilstexten niemals erfolgt. Entgegen dieser an sich eindeutigen Tatsache gibt es einige Theologen, die – in einem ersten »Modell« – das Zweite Vatikanum als Ausübung des außerordentlichen feierlichen Lehramts betrachten. Diese Behauptung wird vor allem von Seiten einiger Sedisvakantisten bezüglich der Aussagen zur Religionsfreiheit gemacht, um dem Konzil die dogmatische Definition einer Irrlehre anzuhängen. Zum ersten Modell zählt der Verfasser auch »jene populärwissenschaftlichen ›Theologen‹«, die das Konzil so überschwänglich verteidigen, dass man meinen könnte, all seine Verlautbarungen seien vom Heiligen Geist inspiriert (S. 27).

Ein zweites Konzilsmodell betrachtet das Zweite Vatikanum als Ausübung des ordentlichen universalen Lehramtes, analog der Herausgabe eines Katechismus für die gesamte katholische Kirche. Nach einem dritten Modell geht es um die Ausübung des authentischen Lehramtes, also die Vorlage von Lehren, die dem natürlichen (nicht geoffenbarten) Be-

reich entstammen oder eine gewisse Verbindung zur Glaubenslehre besitzen, ohne selbst eindeutig zum Glauben zu gehören. Ein viertes Modell sieht im Konzil die Ausübung eines homiletischen Lehramtes, das freilich nur in einem uneigentlichen Sinne Lehramt wäre und nach einigen Autoren angeblich das Zueinander von hörender und lehrender Kirche auflöst. Nach einem fünften Modell geht es um die Ausübung eines differenzierten Lehramtes: zwar gibt es keine feierlichen dogmatischen Definitionen, aber Äußerungen auf verschiedenen anderen Ebenen des Lehramtes.

Bevor Kolfhaus seine eigene Lösung vorträgt, untersucht er im einzelnen den theologischen Geltungsanspruch der von ihm ausgewählten Konzilsdokumente. An den Beginn setzt er zu Recht das Dekret über den Ökumenismus (»Unitatis redintegratio«; § 5, S. 35–123), dessen Grundgestalt sich in dem Schema des Einheitssekretariates »De Oecumenismo catholico« vom Juli 1962 findet: dabei werden auch die nicht-christlichen Religionen (speziell die Juden) und die Religionsfreiheit behandelt (S. 37). Zu Beginn des Konzils herrschte die Idee vor, »in verschiedenen Dokumenten die Frage der Einheit der Christen zu behandeln«, und zwar vornehmlich in lehrmäßiger Hinsicht, wenngleich ohne die schulmäßige Fachterminologie (S. 46). Deutlich wird gleichzeitig die Absicht, die eigentlichen lehrmäßigen Fragen der Kirchenkonstitution vorzubehalten (vgl. S. 47). In der zweiten Konzilsperiode bringt Erzbischof Martin in seiner Relatio den Begriff des »Dialoges« ins Spiel: »es gehe nicht um definitive Rede, sondern um die deskriptive Darstellung von Gemeinsamkeiten der christlichen Konfessionen, von denen die Einheit ausgehen könne« (S. 54f). Die Lehre ist hier nur indirekt bedeutsam als Ausgangspunkt des Dialogs und der gemeinsamen Zusammenarbeit (vgl. S. 60f). Das Dekret »verzichtet [...] nicht nur darauf, eigenständig Lehraussagen zu formulieren und diese als Wahrheit vorzulegen, sondern auch klare Definitionen des Ökumenismus abzugeben« (S. 74). Kolfhaus kann daher feststellen: »Unitatis Redintegratio« kann [...] nur insofern als Lehrdokument im weiteren Sinne verstanden werden, inwieweit es auf Aussagen der dogmatischen Konstitution ›Lumen Gentium‹ oder die bereits in der Tradition vorliegende Doktrin verweist« (S. 75). Es geht um die pastorale Darlegung disziplinärer Weisungen, allerdings nicht um die Vorlage konkreter kirchenrechtlicher Normen, sondern um die Formulierung allgemeiner Prinzipien für die ökumenische Bewegung in der katholischen Kirche (S. 79). Dieses aus den konziliaren Quellen geschöpfte Ergebnis wird dann mit den Bewertungen der einschlägigen Sekundärliteratur verglichen (S. 82–122). Als disziplinäres Dokument fordert das

Ökumenismuskonkordat keine Glaubenszustimmung und ist grundsätzlich revidierbar. Sein Geltungsanspruch ist als »pastorale Verbindlichkeit« zu umschreiben (S. 122f). Das Dekret ist also kein Dokument, das eigenständig eine Lehre vorträgt (S. 82–86), keine doktrinaire Ergänzung zu »Lumen gentium« (S. 87–92), keine Magna Charta einer ökumenischen Theologie und Praxis (S. 92–99), kein pastorales Ereignis des Dialogs mit den getrennten Christen (S. 99–105), kein Ereignis, das die Kategorien von Doktrin und Disziplin übersteigt (im Sinne eines »spirituellen Abenteurers« oder »Paradigmenwechsels«) (S. 105–110). Auch Kardinal Kasper, der eine »theologische Verbindlichkeit« betont, macht dann doch deutlich, »dass das Ökumenismuskonkordat keine neue Lehre formuliere«, sondern eine bestimmte Praxis fördern wolle (S. 121).

Für besonderen Sprengstoff in der theologischen Diskussion hat die Erklärung über die Religionsfreiheit gesorgt (»Dignitatis Humanae«; § 6, S. 125–170). In der Vorbereitungsphase des Konzils wurde die bis dahin geläufige Auffassung formuliert, »dass der Staat die Pflicht habe, sich zur katholischen Kirche zu bekennen, wenn die Mehrheit seiner Bevölkerung dieser angehört. Andere Bekenntnisse dürfen um des Gemeinwohles willen toleriert werden. Bilden die Katholiken eine Minderheit [...], so habe der Staat allen Religionen volle Freiheit zu gewährleisten« (S. 125f). Der konziliare Text bekommt dann eine andere Ausrichtung. Der Relator De Smedt grenzt »Religionsfreiheit« dabei scharf ab vom religiösen Relativismus; es geht nicht um eine innere Freiheit gegenüber dem Wahren und Guten, sondern nur um »eine äußere Freiheit, die jeden Zwang in religiösen Dingen ausschließt« (S. 130). Ausdrücklich gewahrt werden soll die Kontinuität zu den vorausgehenden Dokumenten des Lehramtes (»regula continuitatis«), aber gleichzeitig ist durch die Einführung klarer Distinktionen ein Fortschritt angezielt (»regula progressus«) (S. 132). Bei der Religionsfreiheit geht es um die rechtliche Ordnung des zwischenmenschlichen Zusammenlebens aufgrund der Würde des Menschen (S. 135). Wichtig ist die Bemerkung des Relators, »dass sich das Konzil an alle Menschen wenden wolle; lehramtliche, d. h. im Gewissen bindende und womöglich durch kanonische Strafen geschützte Aussagen, kann die Kirche aber nur gegenüber ihren Mitgliedern vorlegen« (S. 136). Auch der Adressatenkreis eines Dokumentes ist also für die Beurteilung seines theologischen Geltungsanspruches wichtig. Wegen der Ausrichtung des Textes auf die politischen Gesprächspartner (und nicht auf den innertheologischen Diskurs) ist auch nicht von »Toleranz« (anderer Religionen) die Rede, um nicht dem Staat die Kompetenz zuzuteilen, im religiösen Bereich über

wahr und falsch zu urteilen. Andererseits will man auch nicht sagen, der Staat müsse neutral sein. Man wolle sich auch nicht, so der Relator, dem konfessionellen Staat in den Weg stellen (!) (S. 139). Es geht bei der Erklärung über die Religionsfreiheit »offensichtlich« nicht darum, »Lehrfragen zu klären, sondern ein bestimmtes Verhalten, unter Katholiken und Nicht-Katholiken, zu fördern« (S. 144). »Pastoral« meint hier die Förderung der Praxis bzw. (nach der Deutung von Kolffhaus) die Ausübung des »munus praedicandi« (ibid.). »Zur Materie der Erklärung [...] gehören [...] ausdrücklich nicht die Untersuchung der Pflichten der Menschen gegenüber Gott, die Mission und Rechtsstellung der katholischen Kirche, die Pflichten des Staates sowie die moralische Frage der Toleranzpflicht gegenüber den im Glauben Irrenden« (S. 149f). Der Begriff der »Religionsfreiheit« wird also bewusst »auf den juristischen Terminus technicus der modernen Gesellschaft« reduziert (S. 153), also auf »eine zivilrechtliche Konsequenz aus der überzeitlich gültigen Lehre von der Würde des Menschen« (S. 153), die im Licht der Offenbarung betrachtet wird (S. 157). Die vom Dokument proklamierte religiöse Freiheit kann freilich nicht aus der Offenbarung begründet werden, die dazu direkt keine Stellung nimmt (S. 158). Es geht auch nicht darum, die Religionsfreiheit als »ius naturale« zu lehren, ohne dass damit eine solche Auffassung ausgeschlossen wäre (S. 160). Kolffhaus vergleicht dann, in aller Kürze, die aus den offiziellen Relationen des Konzils erhobene Auffassung mit der einschlägigen Sekundärliteratur (S. 160–169). Der Verfasser betont abschließend, es gehe keinesfalls um ein Lehrdokument, sondern nur um den »rechtlichen Aspekt der Freiheit von staatlichem Zwang« (S. 170).

Die Untersuchung der Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nicht-christlichen Religionen (»Nostra Aetate«) (§ 7, S. 171–212) betont zunächst das Werden des Dokumentes mit dem Schwerpunkt auf dem Verhältnis der Kirche zu den Juden. Gemäß der ersten grundsätzlichen Relation ist es »nicht Ziel der Erklärung, dogmatische Aussagen zu den nicht-christlichen Religionen zu treffen, sondern praktische und pastorale Normen, die in der Offenbarung gründen, vorzustellen« (S. 177). Auch politische Aussagen will man vermeiden, um weder Juden noch Arabern einen Anstoß zu liefern. Die Erklärung, so die zweite Relation, sei nicht dogmatisch, sondern »pastoral« zu verstehen (S. 179). Deutlich gemacht wurde, »dass es nicht um eine vollständige Darstellung der nicht-christlichen Religionen gehe, sondern es vielmehr Intention des Dokumentes sei, das gemeinsame Band zwischen allen Menschen zu beschreiben, um so den Dialog zu stabilisieren« (S. 181). Wichtig ist schließlich

die ausdrückliche Feststellung, »Nostra Aetate« verstehe sich »nicht als Ausdruck des munus docendi, da es hier um allgemeine Probleme des menschlichen Lebens gehe« (S. 182). Man möchte »eine humanitäre Zusammenarbeit im Dienste des Weltfriedens« (S. 189). Auch zu »Nostra Aetate« wirft der Verfasser einen kritischen Blick auf die einschlägigen Wertungen der Sekundärliteratur (S. 194–210). Eine »doktrinäre« Interpretation des Dokumentes, so stellt Kolfhaus abschließend fest, würde der Intention der Konzilsväter eindeutig widersprechen (S. 211).

Nach der aufmerksamen diachronischen und systematischen Untersuchung der drei Konzilsdokumente gelangt der Verfasser zum Ergebnis, das er unter dem Stichwort »Pastorale Lehrverkündigung« formuliert (§ 8, S. 213–226). »Die vorausgehenden Analysen haben gezeigt, dass es diesen drei Dokumenten nicht vorrangig darum geht, Doktrin vorzutragen, sondern durch die Verkündigung von Lehre eine bestimmte Praxis zu begründen bzw. zu fördern« (S. 213). Nicht gerecht wird dem Zweiten Vatikanum die auf früheren Konzilien übliche Unterscheidung zwischen Lehr- und Disziplinaussagen. »Neben Lehräußerungen, die Wahrheit klären und verteidigen wollen, finden wir [...] Lehräußerungen, die eine Pastoral begründen und Praxis ordnen wollen« (S. 215). Analysiert wird das Sprechen der Kirche im Hinblick auf Objekt, Intention und Adressatenkreis der Lehre (S. 215f). Kolfhaus unterscheidet beim Sprechen zu Katholiken das außerordentliche Lehramt, dem er ein »munus determinandi« zuschreibt, vom ordentlichen Lehramt; beide Sprechweisen sind »munus docendi«. Der Verfasser schlägt dann vor, als »munus praedicandi« »jenen Bereich des »munus docendi« zu fassen, der nicht der lehramtlichen Feststellung von Wahrheit dient« (S. 215), sondern vorrangig auf die Praxis zielt. Für das Sprechen der Kirche zu Nicht-Katholiken möchte Kolfhaus den Begriff des »munus annuntiandi« einführen (S. 216), der freilich stark in der Schwebe bleibt.

Vergleichsweise knapp, aber präzise und gut begründet erarbeitet Kolfhaus seine These, dass die drei genannten Konzilsdokumente nicht unmittelbar eine verbindliche Lehre vortragen wollen, sondern zu einer bestimmten Praxis einladen, die an die geschichtliche Situation gebunden und darum gegebenenfalls revidierbar ist. Ob der Begriff »munus praedicandi« dafür geeignet ist, diese Sachlage treffend wiederzugeben, stellt der Autor selbst zur Diskussion (S. 228). Vielleicht ist der Ausdruck der »Predigt« zu schwach, um dem offiziellen Charakter der Dokumente eines ökumenischen Konzils gerecht zu werden. Auf der anderen Seite widerlegt die Untersuchung einen gelegentlich vorgetragenen

»Konzilsfundamentalismus«, der praktisch abgezweckte Aussagen als unfehlbare Glaubensaussagen oder vom Heiligen Geist inspirierte kopernikanische Paradigmenwechsel aus gibt. Die situativ begrenzten Aussagen des Konzils zu den genannten Themen laden dazu ein, die einschlägigen Lehrbereiche weiter zu vertiefen im Sinne einer »Hermeneutik der Kontinuität« und der »Reform«, die auf der Grundlage des unfehlbaren Lehramtes den Weg in die Zukunft geht. *Manfred Hauke, Lugano*

## Mariologie

*Manfred Hauke (Hg.), Die Herz-Mariä-Verehrung. Geschichtliche Entwicklung und theologischer Gehalt, Regensburg 2011 (Mariologische Studien XXII), 323 S.*

Der neueste Band der Mariologischen Studien (Bd. XXII) vereinigt 13 Beiträge zur Herz-Mariä-Verehrung, die bei der Jahrestagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie 2010 in Augsburg vorgetragen wurden. Der Herausgeber Manfred Hauke eröffnet den thematischen Bogen mit dem orientierenden Beitrag »Geschichtliche und systematische Grundlinien der Herz-Mariä-Verehrung« (S. 7–34) und zeigt die Verwurzelung des Herz-Motivs auch für die Gottesmutter in der Bibel, in der Patristik, im Hochmittelalter, in der französischen Barockspiritualität, in der neuzeitlichen Ordensspiritualität überhaupt und schließlich in der päpstlichen Marienfrömmigkeit, besonders seit Fátima. Das Herz-Mariä-Motiv, bereits seit Augustinus gewürdigt, hat Eingang in die Kirchenkonstitution »Lumen Gentium« gefunden, wo es heißt, dass Maria »auf die Verkündigung des Engels hin das Wort Gottes mit ihrem Herzen und mit ihrem Leib aufnahm« (LG 53).

Der Dogmatik-Professor aus Lugano betont, dass die Herz-Mariä-Frömmigkeit theologisch gut begründet ist und keine romantische Isolierung darstellt. Das Motiv zeige die Teilhabe der Gottesmutter am Heilswerk, ihre unbelastete Offenheit (cor immaculatum), ihren begnadeten Glauben, ihre Mitwirkung am Christusereignis, ihre geistliche Mutterschaft. Er rechtfertigt die Rede von der Mitwirkung am Kreuzesopfer; die Compassio lasse Maria als eine Corredemptrix erscheinen. Die Cooperatio-Lehre sei nun »dank des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG VIII) wohl Allgemeingut innerhalb der katholischen Theologie« von »einigen Exzentrikern und Hyperökumenikern« abgesehen (S.31). Auch Marias bleibende Gnadenmittlerschaft als Mutter der Kirche berührt das Herz-Motiv.