

ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL

Programmatik – Rezeption – Vision

Herausgegeben von
Christoph Böttigheimer

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2014

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: © Lothar Wolleh, Wikimedia Commons

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: fgb · freiburger graphische betriebe

www.fgb.de

Printed in Germany

ISBN 978-3-451-02261-6

Inhalt

Einführung	7
<i>Christoph Böttigheimer</i>	

Verbindlichkeit

Verbindlichkeit im Kontext persönlicher Freiheit (Vatikanum II). Zur Deutung und Bedeutung konziliarer Geltungsansprüche	19
<i>Bertram Stubenrauch</i>	

Die Verbindlichkeit des II. Vatikanischen Konzils. Eine kirchenrechtliche Betrachtung	37
<i>Myriam Wijlens</i>	

Innen – Außen

Das gesellschaftliche Erbe des Zweiten Vatikanischen Konzils	65
<i>Heinz Bude</i>	

Notwendigkeit und Status öffentlicher Theologie	85
<i>Ralf Miggelbrink</i>	

Rezeption

„Siehe, ich mache alles neu!“ – „Hermeneutik der Wandlung“. Von der rechten Weise, das Zweite Vatikanische Konzil zu realisieren	101
<i>Roman A. Siebenrock</i>	

Das Zweite Vatikanische Konzil – eine verfassungsgebende Versammlung?	140
<i>Bernd Jochen Hilberath</i>	

Vom religionsgemeinschaftlichen Urbi et Orbi zu pastoralgemeinschaftlichen Heterotopien. Eine Topologie Gottes in den Zeichen der Zeit	157
<i>Hans-Joachim Sander</i>	

Das II. Vatikanische Konzil als Symbolereignis	180
<i>Günther Wassilowsky</i>	

Ausblick

Das Christliche als Lebensstil. Die Suche nach einer zukunfts- fähigen Gestalt von Kirche aus einer französischen Perspektive	203
<i>Christoph Theobald SJ</i>	

Identitätspolitik oder Diakonie: Wovon werden sich die Kirchen morgen bestimmen lassen?	220
<i>Jürgen Werbick</i>	

Was liegt heute prospektiv für Theologie und Kirche in ökume- nischer Hinsicht an?	238
<i>Annemarie C. Mayer</i>	

Autorenverzeichnis	255
------------------------------	-----

Einführung

Das Zweite Vatikanische Konzil, das als das 21. Ökumenische Konzil in die Geschichte der katholischen Kirche einging, fand vom 11. Oktober 1962 bis zum 8. Dezember 1965 statt. Für die Arbeitsgemeinschaft der katholischen Dogmatiker und Fundamentaltheologen des deutschen Sprachraums war das fünfzigjährige Jubiläum der Konzilsöffnung Grund und Anlass genug, dieses Konzil zum Thema ihrer Zweijahrestagung zu wählen, die vom 17. bis 20. September 2012 im Kardinal-Döpfner-Haus in Freising stattfand.¹

Bewusst wurden der Konferenz das Konzilsereignis als solches und die Konzilstexte in ihrer Gesamtheit zugrunde gelegt. Weder sollte der Blick im Vorhinein perspektivisch verengt noch die Lektüre konziliarer Texte selektiv vorgezeichnet werden. Stattdessen sollten im Zuge der Konzilsrezeption grundlegende Fragen aufgeworfen werden, die zunächst weniger einem ganz bestimmten theologischen Traktat oder einem bestimmten Konzilsdokument zugeordnet werden können, als vielmehr das Konzil in seiner Gesamtheit betreffen. Doch auch hierzu waren – wie bei jeder Fachtagung – eine gewisse strukturelle Gestaltung und konzeptionelle Vorplanung unverzichtbar. Demnach sollte die theologische Auseinandersetzung mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in vier Schritten erfolgen, deren Intention folgende Stichworte verdeutlichen: Verbindlichkeit; Innen – Außen; Rezeption; Ausblick. Diese Begriffe wurden nicht zufällig ausgewählt. Im Kontext des Zweiten Vatikanums sollten nämlich sowohl retrospektiv als auch prospektiv grundlegende und gegenwärtig durchaus kontrovers diskutierte Fragen aufgeworfen und reflektiert werden. Sie betreffen vor allem die Normativität bzw. den pastoralen Charakter des Konzils, seinen viel beschworenen Geist sowie die Hermeneutik und Rezeption der Konzilsdokumente.

¹ Vgl. *Ruh, Ulrich*, Mutige Weichenstellungen. Ein theologischer Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil, in: *HerKorr* 66 (11/2012), 560–564.

Verbindlichkeit

Da ist zunächst die prinzipielle Frage nach der Verbindlichkeit eines Konzils, das sich dezidiert als pastoral verstanden hat und darum bekanntlich weder irgendwelche Glaubensaussagen definierte noch Anathematisierungen vornahm. So lautet die erste, die Diskussion eröffnende Fragestellung: Wie ist aus systematisch-theologischer sowie aus kirchenrechtlicher Sicht der Verbindlichkeitsgrad solcher konziliarer Dokumente zu bestimmen? Unübersehbar ist eine Spannung zwischen der inkarnatorischen Intention des Konzils und seinem eklesialen Verbindlichkeitsanspruch. Bei früheren Konzilien kann eine Generierung von Verbindlichkeit durch die Zuspitzung auf bestimmte Streitfragen beobachtet werden. Aber welche Gestalten von dogmatischer Verbindlichkeit sind in pastoraler Hinsicht und unter (post)modernen Vorzeichen überhaupt denkbar und möglich?

Ausgehend von der aktuellen Beobachtung und Herausforderung, dass konziliare Texte einen Spielraum für breite, teils sogar disparate Interpretationen eröffnen, stellt sich der Münchener Dogmatiker *Bertram Stubenrauch* die Frage nach den konziliaren Geltungsansprüchen: Wie viel Verbindlichkeit fordern kirchenamtliche Dokumente ein und wie viel Freiheit vermögen sie zu gewähren? Die Frage, welche Kriterien den Bereich indisponibler Vorgaben sowie das Feld interpretatorischer Freiheit abstecken, sei indes eine Jahrtausendfrage. Darum beschränkt sich Stubenrauch darauf, eine Antwort in nuce zu erarbeiten, indem er sich mit zwei grundlegenden Fragestellungen auseinandersetzt: Wie äußern sich in einer Kirche, die Konzilien kennt, theologische Verbindlichkeiten und wie behaupten sich in ihr theologische Freiheiten? In diesem Zusammenhang deutet er mit dem orthodoxen Theologen Dumitru Staniloae den kirchlichen Traditionsvorgang epikletisch, d. h. es bedürfe der Geistanrufung und ebenso des Geistesempfangs. Darüber hinaus könnten nur Prinzipien, nicht aber einzelne konziliare Thesen Verbindlichkeit einfordern. Das bedeutet, dass es der Gesamtkirche obliege, anhand von Prinzipien bzw. der Glaubensregel immer wieder in freier Verantwortung Thesen auszuarbeiten und sie der theologischen Diskussion anheimzustellen.

Die Kirchenrechtlerin *Myriam Wijlens* aus Erfurt fragt aus kanonistischer Perspektive nach der Verbindlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils und unterscheidet dabei zwei verschiedene Lösungsansätze: die Suche, was das Kirchenrecht zur Verbindlichkeit eines

Konzils aussage, und die Reflexion darüber, inwieweit das Kirchenrecht aus der Perspektive des II. Vatikanums zu interpretieren sei. Ohne den erstgenannten Lösungsansatz gänzlich zu vernachlässigen, blickt Wijlens vom Konzil auf den Codex, sei doch das Konzil die Basis für die Reform der kirchlichen Gesetzgebung gewesen. Der Codex sei darum auch als Instrument zur Unterstützung der Konzilsrezeption zu verstehen. Doch um die konziliare Lehre auf der praktischen Ebene umsetzen zu können, bedürfe es sowohl der Identifikation des doktrinalen Gehalts als auch ein Wahrnehmen der Praxis, was jeweils eine Herausforderung eigener Art darstelle. Dennoch sei die Differenzierung zwischen Inhalt und Modalität wichtig, ebenso wie die Unterscheidung zwischen Gesetzesinterpretation und Rechtsanwendung. Was die Interpretation des Rechtes anbelangt, so müssten die Entwicklungen in den Kenntnissen bezüglich des Konzils berücksichtigt werden, und bei der Anwendung des Rechtes gehe es darum, die dem Gesetz zugrunde liegende Lehre in die jeweilige Situation hinein zu übersetzen. Beides impliziere die Möglichkeit und Notwendigkeit einer Entwicklung der nachkonziliaren Gesetzgebung.

Innen – Außen

Kontrovers diskutiert wurde und wird indes nicht nur die Frage der Verbindlichkeit, sondern ebenso die nach dem sogenannten Geist des Konzils. In diesem Zusammenhang klingt immer wieder die Frage an, welche Bedeutung der Differenzierung hinsichtlich der Kirche zukommt, auf welche Papst Johannes XXIII. in seiner Rundfunkbotschaft am 11. September 1962, kurz vor der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, selbst aufmerksam machte, nämlich die Unterscheidung zwischen der „Lebenskraft nach innen (ad intra)“ und „ihren Lebensäußerungen nach außen (ad extra)“.² Dieses polare Gliederungsprinzip wurde am 4. Dezember 1962 in der ersten sessio des Konzils vom belgischen Kardinal Léon-Joseph Suenens von Mecheln-Brüssel in Bezug auf die Kirche aufgegriffen.³ Seine Rede sollte sich als programmatisch erweisen. Denn die Forderung, die Kirche

² *Johannes XXIII.*, Rundfunkbotschaft vom 11. September 1962, in: P. Hünermann; B. J. Hilberath (Hg.), *HthK – Vat II*, Bd. 5 (2006), 476–481, hier 477.

³ AS I/IV, 222–227.

unter einer zweifachen Perspektive zu thematisieren, wurde von den Konzilsvätern mit großer Zustimmung aufgegriffen. Sein struktureller Vorschlag lautete: „Concilium sit Concilium ‚de Ecclesia‘ et habeat duas partes: *de Ecclesia ad intra* – *de Ecclesia ad extra*“.⁴ Während unter dem Titel „De Ecclesia ad intra“ zu sagen sei, „was die Kirche sei, wie das Geheimnis des lebendigen Christus in seinem mystischen Leib; was die wahre Natur der Kirche sei“, also was die Kirche über sich selbst aussage, habe die Kirche unter der Überschrift „De Ecclesia ad extra“ „eine Sprache zu präsentieren, mit der sie einen Dialog mit der Welt beginnt“.⁵ Am darauffolgenden Tag schloss sich auch Kardinal Giovanni Battista Montini, der Erzbischof von Mailand und spätere Papst Paul VI., dieser strategischen Option – Kirche „ad intra“ und „ad extra“ – an. Die Zuordnung von Innen und Außen wurde zur hermeneutischen Grundregel des Konzils. Zur Kirche gehört demnach nicht nur die Innenperspektive, sondern auch die Außenperspektive. Doch welche Normativität kommt dem Außen zu? Wie stellen sich heute katholische Kirche und Theologie der nichtkirchlichen Öffentlichkeit dar? Wurde die bewusste Öffnung des Konzils gegenüber der Welt von heute nachkonziliar fortgeführt – wenn ja, wie?

Als Nichttheologe wirft der Kasseler Makrosoziologe *Heinz Bude* gleichsam von außen einen soziologischen Blick auf das Zweite Vatikanische Konzil, das sich in seinen Dokumenten – vor allem in der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* – selbst eines soziologischen Vokabulars bediente, was nicht ohne Brisanz sei. Denn infolgedessen wäre die Soziologie selbst dazu autorisiert worden, die Theologie auf Herausforderungen für die Selbstbegründung der Kirche hinzuweisen. Bude blickt einerseits zurück auf das Konzilsereignis, das er als „Revolution von Rom“ bezeichnet und als take-off für die Aufbrüche der sechziger Jahre des letzten Jahrhunderts versteht. Andererseits bemüht er sich um eine soziologische Deutung der Wirkung des Zweiten Vatikanischen Konzils und vertritt dabei die These, dass das Konzil sowohl den Begriff der Globalisierung vorweggenommen, als auch die Frage nach seiner Bedeutung aufgeworfen habe. Auf dem Konzil habe die Kirche das Modell der Mission beendet und sich als Weltkirche begriffen, so dass es für sie nun kein heidnisches Außen mehr

⁴ Ebd., 223.

⁵ Ebd.

geben könne, sondern sich jetzt in ihrem Innern die Probleme und Spannungen der Welt selbst widerspiegeln würden.

Die Thematik des Innen und Außen von Kirche wird auch im Beitrag von *Ralf Miggelbrink*, dem Inhaber des Lehrstuhls für Systematische Theologie an der Universität Duisburg-Essen, aufgegriffen, indem er sich mit Öffentlicher Theologie befasst. In ihr erblickt er jedoch keine neue Partikulartheologie, vielmehr plädiert er dafür, Öffentliche Theologie als Formalprinzip jeder Theologie zu verstehen. Hierzu beschreibt er zunächst schlaglichtartig verschiedene Etappen in der Genese der Öffentlichen Theologie vorwiegend im amerikanischen Bereich sowie deren Verständnis von Öffentlichkeit. Um in der Öffentlichkeit christliche Gehalte geltend machen zu können, bedürfe es gläubiger Menschen, die angesichts der inkarnatorischen Wirksamkeit Gottes nach Sprachangeboten suchen, mit denen ein verborgenes, alltägliches gnadenhaftes Glaubensleben sich selbst verstehen könne. Würde allerdings im Anschluss an die theologische Erkenntnislehre von Melchior Cano nach dem theologischen Status der Öffentlichkeit gefragt, die als Ort der Theologie zu begreifen sei, stelle sich das Dilemma ein, dass heute über die Bedeutung von Vernunft, Philosophie und Geschichte kein universaler Konsens mehr herrsche. Nichtsdestotrotz seien in der Öffentlichkeit nicht nur ethische und sozialetische Themen anzusprechen, sondern ebenso Glaubens- und Offenbarungsgehalte, wobei Miggelbrink zwei grundsätzlich verschiedene Wege theologischer Heuristik zur Findung gesellschaftlich relevanter theologischer Aussagen unterscheidet. Wenn die Öffentliche Theologie in der Öffentlichkeit Glaubensgehalte geltend mache, habe sie die Chance, die erfahrene gesellschaftliche Gegenwart mit der Hypothese eschatologischer Wirksamkeit Gottes in der Gegenwart zu konfrontieren und so selbst zum Moment an eschatologischen Prozessen der Befreiung und Erlösung zu werden.

Rezeption

Die beiden Fragen nach der Verbindlichkeit und dem Geist des Konzils beeinflussen in nicht unerheblicher Weise die Rezeption der Konzilstexte – sie steht im Zentrum des dritten Fragenkomplexes. Erschwert wird die Rezeption u. a. durch die langen und oft pastoral gefärbten Dokumente des Konzils. Dadurch wird nämlich eine inter-

pretatorische Schwerpunktsetzung nötig, die ihrerseits begründungspflichtig und in ihrer Verbindlichkeit klärungsbedürftig ist. Eine weitere Schwierigkeit besteht nicht zuletzt im Umstand, dass sich das Konzil einerseits gegenüber früheren Äußerungen des kirchlichen Lehramtes, etwa zur Ökumene oder zur Gewissens- und Religionsfreiheit, neu positionierte, sich andererseits aber selbst nicht durchgehend stringent äußerte. So haben sich in nachkonziliarer Zeit verschiedene Konzilsinterpretationen herausgebildet, die rezeptionsgeschichtlich bedingt sind. Ist eine Hermeneutik des Bruchs oder eine Hermeneutik der Kontinuität anzulegen?⁶ Welche hermeneutischen Traditionen haben sich in Bezug auf die (Text-)Ergebnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils an deutschsprachigen Fakultäten herausgebildet? Was sind ihre Spezifika und inwiefern lassen sie sich miteinander ins Gespräch bringen?

Der Innsbrucker Systematiker *Roman A. Siebenrock* vertritt die These, dass das Zweite Vatikanische Konzil, das sich als etwas unableitbar Neues erfahren habe, nicht von einem neutralen Außen, sondern aus dem Geschehen des Konzils selbst sowie der ursprünglichen Intuition von Papst Johannes XXIII. heraus interpretiert werden müsse. Anders ausgedrückt: Um das Konzil verstehen zu können, müsse es realisiert, d. h. gelebt werden. Das impliziere zugleich, dass die Tradition vom Konzil her zu verstehen sei und nicht umgekehrt. Um dies zu verdeutlichen, fertigt Siebenrock eine systematische Skizze von der aktuellen und brisanten, weil hoch kontroversen Diskussion um die Konzilshermeneutik an, ausgehend von der Weihnachtsansprache Papst Benedikts XVI. an das Kardinalskollegium im Jahre 2005 mit seinem Plädoyer für eine „Hermeneutik der Reform“. Sodann entfaltet Siebenrock eine Kriteriologie des Konzils. Sie sei in einer Konvergenz zwischen der historischen und kirchengeschichtlichen Verortung des Konzils, der Vollzugsgestalt des Konzilsprozesses sowie den dogmatischen Grundaussagen der Konzilsdokumente – Gott will das Heil aller Menschen – zu erheben. Am Ende spricht sich Siebenrock für eine „Hermeneutik der Wandlung“ aus, die dazu befähige, im Licht des Glaubens Neues in der Geschichte wahrzunehmen und zu erwarten.

⁶ Vgl. *Benedikt XVI.*, Ansprache an das Kardinalskollegium und die Mitglieder der Römischen Kurie beim Weihnachtsempfang, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 172), Bonn 2006.

Der Tübinger Dogmatiker und Dogmengeschichtler *Bernd Jochen Hilberath* gibt einen Einblick in die Konzilsrezeption jener Tübinger Forschungsgruppe, die „Herders Theologischen Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil“⁷ erarbeitet hat. Leitend sei dabei die Idee von Peter Hünemann gewesen, das Konzil als verfassungsgebende Versammlung zu begreifen, also seine Texte als ein Textcorpus aufzufassen und als konstitutionelles Dokument des Glaubens zu verstehen, das eine gewisse Ähnlichkeit zu Verfassungstexten aufweise. Unter Bezugnahme auf die von ihm favorisierte Kommunikative Theologie setzt sich Hilberath mit der These Hünemanns kritisch auseinander.

Hans-Joachim Sander, Dogmatiker aus Salzburg, geht es in seinem Beitrag um eine ‚Identifizierung des Konzils‘. Am Ausgangspunkt steht dabei die Differenzierung und Wechselwirkung zwischen der zeitlichen Wer- und der räumlichen Wo-Frage. Während es bei der Wer-Frage um den Verlauf gehe, den die Konzilsgeschichte genommen habe, beziehe sich die Wo-Frage auf das Feld, auf dem seine Verläufe stattfänden, nämlich die Welt von heute. Kirche habe aufgehört, zentralisierte Kirche zu sein. Stattdessen sei sie auf dem Konzil als Weltkirche sichtbar geworden, mit der Konsequenz, dass ein universaler Anspruch nach außen verbunden worden sei mit einer partikularen Perspektive nach innen, die Kirche sich nun also von hoher Pluralität und differenten Kulturen geprägt sehe. Topographisch ausgedrückt: Es habe sich im Vatikan die Topologie des *Intra* und *Extra* durchgesetzt und zwar von außen. Die Folge sei eine Relativierung eigener Selbstdarstellung sowie die Fokussierung auf die „Zeichen der Zeit“ als Orte Gottes heute (Heterotopien), als Begegnungsstätten zwischen Gott und Menschen, als Orte des Ringens um humanes, erlöstes Leben.

Der Grazer Historiker *Günther Wassilowsky* lenkt seinen Blick auf die symbolisch-performative Dimension konziliarer Ereignisse und spricht sich generell dafür aus, dass die katholische Kirchengeschichtsschreibung nicht allein auf Texte fixiert sein dürfe, sondern die Kirchen- und Konzilsgeschichte in einem sehr fundamentalen Sinn als Symbolgeschichte betrachten müsse, die nicht texttheoretisch, sondern handlungstheoretisch orientiert sei. Vor diesem Hintergrund vertritt er die These, dass die Praxis eines Konzils, der Inter-

⁷ P. Hünemann; B. J. Hilberath (Hg.), *HthK – Vat II*, Bd. 2–5 (2004–2006); P. Hünemann (Hg.), *HthK – Vat II*, Bd. 1 (2004).

aktionen zwischen den Teilnehmern, ihre Kommunikation mit der aktiv beobachtenden Welt zu analysieren seien, um ein Konzil als Ereignis bzw. als performativen Handlungsraum wirklich wahrnehmen zu können. Prinzipiell intendiere ein Konzil, die Einheit im Glauben und damit Gottes irdische Anwesenheit in der Kirche dar- und herzustellen, was nicht nur und nicht in erster Linie durch die Verabschiedung schriftlicher Dekrete bewirkt werden könne. Näherhin geht Wassilowsky der Frage nach, ob zwischen praktisch-symbolischer und diskursiv-schriftlicher Konstituierung kirchlicher Ordnung auf Konzilien ein Verhältnis bestehe.

Ausblick

Im letzten und vierten Schritt sollen die bis dahin zutage geförderten Ergebnisse operationalisiert und ekklesiologisch zugespitzt werden, indem der Frage nachgegangen wird, was heute für Theologie und Kirche ansteht. Der theologische Fokus soll sich also prospektiv nach vorne richten und nicht retrospektiv verhaftet bleiben. Zugleich soll der Blick auf Zukunft hin nicht binnenkirchlich eingengt bleiben, sondern ökumenisch geweitet werden.

Christoph Theobald SJ, Professor für Fundamentaltheologie und Dogmatik an den „Facultés jésuites de Paris“ (Centre Sèvres), begibt sich auf die Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche. Dabei entfaltet er zunächst die These, dass die Kirchenkonstitution von der ekklesiogenetischen Vision des Missionsdekrets sowie vom lukanischen Doppelwerk als der biblischen Gründungsperspektive her gelesen und rezipiert werden müsse. Dann würden Personen ins Zentrum rücken und sei ihre Sorge füreinander als messianische Zeichen zu begreifen. So betrachtet könne Kirche in der kulturellen Gegenwartssituation nur wachsen, wenn sich kirchengründende Mission in einem ganz bestimmten Verhältnis zur Gesellschaft vollziehe, nämlich in Form eines spezifischen Bezugs zum Anderen, was mit dem Begriff des „Lebensstils“ belegt wird: Das Christentum könne nicht in dogmatische Lehrsätze eingefangen werden, sondern müsse als Begegnungs- und Beziehungsgeschehen in der Welt verstanden werden, das sich durch eine unbedingte „Gastfreundschaft“ auszuzeichnen habe. Im Raum eines gastfreundlichen Lebensstils entstehe Kirche, wobei sich der *ekklesiogenetische Prozess* in drei

Schritten vollziehe: christliches Zeugnis, Verkündigung des Evangeliums und Einpflanzung der Kirche.

Der Münsteraner Fundamentaltheologe *Jürgen Werbick* bedenkt die ekklesiologische Bedeutung der Alternative: Identitätspolitik oder Diakonie, welche die Kirche heute auch im Zusammenhang mit der Konzilsrezeption herausfordere. Zum Verständnis und zur Genese dieser Alternative werden zwei Grundformen des Christwerdens unterschieden: Bekehrungs- (oder Entscheidungs-)Modus und Sozialisationsmodus. Resultiere aus dem erstgenannten Modus eine selbstgewiss abgrenzende Identitätspolitik, so verlange die selbstverantwortliche Suche nach einem individuellen Glaubensweg zu einer Kirche, die Hilfestellungen biete und anstatt auszugrenzen vermittele und zusammenführe. Eine Identitätspolitik, die sich in Differenz gegen alle anderen profiliert, könne indes nicht tragen, da auch das Ja deutlich werden müsse, um dessentwillen Nein gesagt würde. Nur durch das Zeugnis einer verheißungsvollen Alternative – der Diakonie Jesu Christi, die in selbstvergessener Hingabe des Lebens geschehe – könnten lebensentscheidende Alternativen markiert werden. Sendung der Kirche bestehe darum in einer befreienden Diakonie, in der Teilhabe am Menschlich-Allzumenschlichen und aus dieser diakonischen Nachfolge Jesu heraus habe sie ihre Identität je neu reflexiv zu gewinnen. Dabei käme den ekklesialen Strukturen die Funktion des Rückhalts, nicht aber die des Rückzugs zu.

Im letzten Beitrag öffnet die Ökumenikerin und Fundamentaltheologin *Annemarie C. Mayer* (Genf/Freiburg i. Ue.) den in die Zukunft gewandten Blick über die katholische Kirche hinaus auf die anderen christlichen Kirchen und fragt, inwiefern sich die katholische Kirche als verlässlicher ökumenischer Partner erweise und welche ökumenischen Aufgaben heute für die katholische Kirche sowie für die ökumenische Bewegung insgesamt anstünden. Deutlich wird, dass in der ökumenischen Ausrichtung der katholischen Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil wichtige Fragen noch immer offen sind. Das betreffe vor allem die ökumenische Zielsetzung. Für sie sei zwar seit dem Konzil das *Communio*-Modell relevant, zugleich aber würde das Verhältnis von Universal- und Partikularkirche bzw. der Subjektcharakter der Partikularkirchen noch immer kontrovers bestimmt. Über die katholischen Schwierigkeiten hinaus würde die heutige ökumenische Bewegung dadurch herausgefordert, dass sich im Kontext einer durchgängigen positiven Be-

wertung von Pluralität der Einheitsgedanke schwertue und in jeder Kirchenfamilie antiökumenische Tendenzen auszumachen seien. Zudem würden charismatische und pentekostale Gemeinschaften und sogenannte ‚unabhängige Kirchen‘ einen ungeheuren Zulauf erfahren, ohne am ökumenischen Prozess Interesse zu haben, so dass dieser infolge eines wachsenden kirchlichen Pluralismus zunehmend unwirklich und unrealistisch erscheine. Auf die Frage, wie es weitergehen könne, verweist Mayer darauf, dass in der römischen Kurie das ökumenische Bewusstsein zu stärken sei, ebenso wie die gemeinsamen multilateral ausgerichteten Kooperationsinstrumente zwischen römischem Einheitsrat und dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK).

Den Referentinnen und Referenten sei herzlich gedankt, dass sie bereit waren, sich mit dem ihnen zgedachten Thema auseinanderzusetzen und ihre Beiträge zeitnah zur Publikation zur Verfügung zu stellen. Darüber hinaus sei allen gedankt, die die Tagung geplant und zu ihrem Gelingen beigetragen haben, in erster Linie den Mitgliedern des Beirats der Arbeitsgemeinschaft für die konzeptionelle Ausarbeitung eines stringenten Tagungsprogramms. Ebenso sei aber auch den Teilnehmerinnen und Teilnehmern der Tagung in Freising für ihre konstruktiven Diskussionsbeiträge, Anregungen und kritischen Einwürfe herzlich Dank gesagt. Nicht zuletzt bin ich den Mitarbeitern an meinem Lehrstuhl zu Dank verpflichtet, besonders Frau Edeltraud Halbig, die für die Organisation der Tagung viel Mühe investiert hat, und Herrn Dr. René Dausner, für die Durchsicht und Druckvorbereitung des Manuskripts.

Dem Verlag Herder und Herrn Prof. Dr. Dr. h.c. Peter Hünermann als Mitherausgeber der Reihe „Quaestiones disputatae“ danke ich für die Aufnahme des Dokumentationsbandes in die Reihe sowie dem Lektor, Herrn Dr. Stephan Weber, der an der Tagung selbst teilgenommen hat, für die bereitwillige Begleitung der Drucklegung.

Eichstätt, im September 2013
Christoph Böttigheimer
Leiter der Arbeitsgemeinschaft

Verbindlichkeit

Verbindlichkeit im Kontext persönlicher Freiheit (Vatikanum II)

Zur Deutung und Bedeutung konziliarer Geltungsansprüche

Bertram Stubenrauch

Liebe Kolleginnen und Kollegen, uns klingt noch in den Ohren – so unterstelle ich einmal –, was ein römischer Kurienkardinal ohne Amt vor einigen Monaten über Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils in Richtung Piusbrüder verlauten ließ: dass namentlich die Erklärung über die Gewissensfreiheit *Dignitatis humanae* wie auch die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Weltreligionen *Nostra aetate* für katholische Christen keineswegs von besonderer Bedeutung seien. Es handle sich, so der Kardinal, um Äußerungen, die „keinen dogmatisch bindenden Inhalt“ besitzen, ja nicht einmal ein „eigenes theologisches Gewicht“ haben.¹ Es dürfe deshalb nicht sein, mit diesen Verlautbarungen „die ganze Kirche binden zu wollen, damit sie diese Formel akzeptiert“.² Die Piusbrüder, so wurde zugleich unterstellt, könnten die genannten Dokumente wegen ihrer Inferiorität am ehesten befürworten, weil man sie auch am ehesten korrigieren könne.

Erlauben Sie mir, dieser Notiz eine persönliche Beobachtung aus dem universitären Lehrbetrieb hinzuzufügen: Ich biete seit vielen Semestern ein Lektüreseminar, sozusagen eine *lectio continua* der Texte des letzten Konzils an. Bei der Besprechung von *Nostra Aetate* war ich erstaunt zu hören, mit welchem hermeneutischen Raffinement die meisten Studierenden jüngerer Alters das Dokument so interpretierten, dass von einer Neujustierung seitens des Konzils nichts mehr übrig blieb. Mit einiger Scharfsinnigkeit brachten es manche Studierende fertig, die Konzilstexte nahtlos mit einem Exklusivismus zu verbinden, der bestenfalls den einzelnen Menschen, keinesfalls aber dessen konkrete Religion für soteriologisch hilfreich erachtet.

Liebe Kolleginnen und Kollegen – die Zeiten ändern sich, und nachdem das Zweite Vatikanum Jahrhunderte nach Melchior Cano

¹ Zitiert nach: Christ in der Gegenwart 25 (2012), 278.

² Ebd.

dem Topos „Geschichte“ – und damit auch der jeweiligen Gegenwart – eine hohe Bedeutung für die theologische Erkenntnis zugestanden hat, sollten wir angesichts der genannten Beispiele nicht überrascht sein. Vielmehr kommt es darauf an, die Herausforderungen anzunehmen, die mit dem Gang der Zeiten nun einmal auf die Interpretation theologischer Texte einwirken und die im Fall des Zweiten Vatikanums den Eindruck erwecken, das Konzil würde mit den eigenen Waffen geschlagen. Stichwort *aggiornamento* – Zeichen der Zeit, geschichtliche Entfaltung des Glaubensgutes, Pilgerschaft des Gottesvolkes, eschatologischer Vorbehalt: Wer diese Werte hervorhebt, eröffnet im Blick auf kirchenamtliche Texte einen Interpretationsspielraum, der sich per definitionem gegen endgültige Festlegungen sperrt. Und darauf haben sich meine Studierenden auch berufen: Es stehe fest, so meinten sie bei der Diskussion über *Nostra Aetate*, dass die gegenwärtige historische Stunde es gebiete, nach der geschärften Kontur der *einen wahren* Religion, nicht nach dem gemeinsamen Grund vieler oder gar aller Religionen Ausschau zu halten. Und mit welchen Gründen könne man leugnen, dass die Erwartung der Endzeit lediglich eine Art Schonfrist für die Religionen bedeute, bevor am Jüngsten Tag die eine und exklusive Wahrheit allein des Christentums verifiziert werde? Und dann noch das Argument „Glaubenssinn“ gemäß LG 12: Nach der Meinung der genannten Studierenden lässt sich eine positive Sicht der Religionen als eigenständige Systeme höchstens bei Christen und Christinnen ausmachen, die nur noch lose aus den Quellen des Glaubens leben. Für die anderen, in der Tradition Verwurzelten, zähle nur, um mit Augustinus zu reden, die *eine religio vera*,³ die den anderen Religionen einst zum Gericht werden wird.

Die Komplexität der Situation, aus der heraus wir hier in Freising debattieren wollen und debattieren müssen, liegt auf der Hand: Gleiche oder ähnliche Prinzipien führen zu durchaus ungleichen oder unähnlichen Folgerungen. Deshalb ist es wohl eine Verkürzung zu sagen, Konservative in der Kirche stünden gegen Progressive, oder Kurzsichtige erheben sich wider die Weitsichtigen. Solche Schablonen tun der Kirche und erst recht der wissenschaftlichen Theologie nicht gut, und ich bin mir dessen sicher, dass wir bei un-

³ *Augustinus*, retract. 1,13,3; de nat. et grat. 2,2.

serer Tagung derartigen Versuchungen nicht nachgeben werden. Dort die Dummen, hier die Intelligenz, dort der bloße Machtwille, hier die scheinbar demokratisierte Wissenschaftlichkeit – so einfach ist das nicht, und wir alle wissen das.

Aber wie soll die Theologie in einer Situation verfahren, in der Deutungen wichtiger kirchenamtlicher Texte auf ersichtlich widerstreitende, konträre, miteinander unversöhnliche Positionen stoßen? Was ist zu tun, wenn gute Argumente auf andere Argumente treffen, die ebenfalls nicht einfach von der Hand zu weisen sind? Oder anders und in der Intention meiner Aufgabenstellung für dieses Referat gesagt: Wie viel an Verbindlichkeit und wie viel an Freiheit gewährt ein Konzil, das diesen *beiden* Dimensionen – Verbindlichkeit und Freiheit – erklärtermaßen verpflichtet sein wollte? Welche Kriterien gibt es oder müssen erarbeitet werden, um den Spielraum interpretatorischer Freiheit und zugleich das Terrain unverfügbarer Vorgaben abzumessen? Das ist, gebe ich zu, eine Jahrtausendfrage, und deshalb werde ich sie mit meinem Impuls natürlich nicht lösen. Ich möchte aber trotz aller Beschränkungen versuchen, eine Antwort wenigstens in nuce zu erarbeiten und recherchiere deshalb in eine zweifache Richtung: Wie äußern sich theologische *Verbindlichkeiten* in einer Kirche, die Konzilien kennt? Und wie behaupten sich theologische *Freiheiten* in einer Kirche, die Konzilien kennt? Wie lässt sich also theologisch denken und theologisch argumentieren in einer Glaubensgemeinschaft, die gerade auf Grund von Konzilien eine Diskussionskultur lebendig gehalten hat und das nach wie vor tut oder tun soll?

Lassen Sie mich mit einem ersten, grundlegenden Themenkreis beginnen – mit dem Phänomen oder dem Problem der kirchlichen *Tradition* – verbunden mit der zur Stunde viel diskutierten Frage, ob man die Konzilstexte im Rahmen eines sogenannten „Kontinuitätsmodells“ oder gemäß einem „Diskontinuitätsmodell“ interpretieren soll. Was die beiden Begriffe meinen, ist allgemein geläufig, aber ich zitiere zur Auffrischung und zur Fokussierung aus einem diesbezüglich einschlägigen Referat, das der Kirchenhistoriker Hubert Wolf bei den diesjährigen „Salzburger Hochschulwochen“ gehalten und in der „Süddeutschen Zeitung“ veröffentlicht hat:

„Das Diskontinuitätsmodell geht davon aus, dass das Konzil einen Bruch darstellt. Während die einen diese kritische Absetzung

des Zweiten Vatikanums von der pianischen Epoche als lange überfällige Reaktion der Kirche auf die Erfordernisse der modernen Zeit positiv betrachten, sehen die anderen darin einen Verrat an der Tradition ... Die Anhänger des Kontinuitätsmodells bestreiten ..., dass das Konzil überhaupt etwas Neues gebracht habe. Es habe sich vielmehr bewusst der kirchlichen Tradition untergeordnet“.⁴

Ich halte es für wenig fruchtbringend, wenn nicht für zerstörerisch, die Diskussion über das Konzil auf dieser Ebene weiterzuführen. Denn es ist hinlänglich bekannt, dass in seinen Texten Überkommenes und Weiterführendes gleichermaßen zu finden ist und mehr oder weniger unvermittelt nebeneinander steht. Die Musterbeispiele dafür sind ebenfalls bekannt und werden von Hubert Wolf auch angeführt. Zunächst das Thema „Gewissensfreiheit“ – auf dem Zweiten Vatikanum, jedenfalls was die spätere Bedeutung und Reichweite betrifft, einer der wichtigsten Punkte: Hundertdreißig Jahre zuvor hatte Papst Gregor XVI. in ihr einen „geradezu pesthaften Irrtum“ gesehen.⁵ Oder das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nicht-christlichen Religionen: Das Konzil von Florenz 1442 fühlte sich aus den Denkvoraussetzungen der damaligen Zeit heraus dazu verpflichtet, das ewige Schicksal von Heiden, Juden und Häretikern äußerst negativ zu bescheiden; ihnen sei, wie dem Teufel und seinen Engeln, das „ewige Feuer“ bereitet.⁶ Ein anderes Beispiel ist das Papsttum. Es wurde durch Entschiede des Ersten Vatikanums dogmatisch in schwindelnde Höhen getrieben – wie man meinen könnte. Doch das Zweite Vatikanum schärft die einschlägigen Lehren nochmals ein und zementiert sie,⁷ so dass in Strängen des nachkonziliaren Kirchenrechts ein Papalismus und eine kanonistische Kulissenschieberei ohne Gleichen entstehen konnten.⁸

⁴ SZ 14./15.08.2012, Feuilleton, 10.

⁵ Enzyklika *Mirari Vos*, 1832 (DH 2731).

⁶ Dekret für die Jakobiten, *Cantate Domino*, 1441 (DH 1351).

⁷ Vgl. LG 22 und 25.

⁸ Sehr informativ dazu *Reisinger, Philipp*, Jurisdiktionsprimat und bischöfliche Kollegialität in perichoretischer Zusammenschau. Ein spekulativer, theologischer Entwurf zum Subjekt der höchsten Autorität der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der kanonischen Gesetzgebung im CIC/1983 und CCEO, St. Ottilien 2012, bes. 97–133.

Doch wie gesagt: Der endlose Streit um Tradition oder Innovation, der sich momentan gefährlich zuspitzt, führt nicht weiter. Wer ehrlich bleibt, wird zugeben müssen, dass es Plausibilitäten auf beiden Seiten gibt – weil das Konzil selbst sowohl auf das Festhalten wie auf das Weiterführen und natürlich auch auf die neue Weichenstellung gesetzt hat. Und Neues ist mit dem Konzil in der Tat gekommen. Ich möchte nicht von einem progressiven Schub reden, weil man damit sofort wieder in die leidigen Schützengräben zurückfällt. Das Gegenteil von „konservativ“ ist, theologisch und ekklesiologisch gesehen, nicht „progressiv“, sondern „missionarisch“ (Kardinal Kurt Koch) – worunter in einem weiten Sinn die evangelisierende, dialogische Kommunikation der Kirche ad intra wie ad extra verstanden sei. Allerdings: Das Missionarische verlangt neue Wege und neue Denkweisen, und so ist es, die Missionsgeschichte zeigt es, immer gewesen. Im missionarischen Sinn war das letzte Konzil ohne jeden Zweifel innovativ angelegt – auch über den Rahmen des bislang Gewohnten hinaus. Denn es gehörte zu den erklärten Anliegen dieser Großsynode, den christlichen Glauben und das christliche Leben in einer veränderten gesellschaftlichen Situation, in der so genannten „modernen Welt“, argumentativ wie emotional zu implantieren. Dem „Ursprung und der Überlieferung Zukunft geben“ – so könnte man in Anlehnung an den Titel einer Festschrift für Kollegen Wolfgang Beinert formulieren.⁹ Und genau das war das Anliegen des Konzils: Zukunft wächst dem Ursprung wie auch der Tradition nur durch ein Wissen um identitätsstiftende Inhalte wie um Bedürfnisse und Erfordernisse einer ganz bestimmten Adressatenwelt zu. Dementsprechend ist die kirchliche Traditionsbildung immer zweipolig verlaufen: Es wurde gefragt, welches genetische Bauprogramm dem Christentum insgesamt zu Grunde liegt, und es wurde gefragt, an welche Verständnishorizonte und *mit* welchen Verständnishorizonten dieses Bauprogramm zu vermitteln ist. Und weil bei diesem Vorgang nicht einfach nur „Etwas“ an „Jemand“ übergeben wurde, sondern weil Verkünder und Adressaten die Botschaft immer auch geprägt, vertieft, erweitert und damit verändert

⁹ *Stubenrauch, Bertram* (Hg.), *Dem Ursprung Zukunft geben. Glaubenserkenntnis in ökumenischer Verantwortung* (FS Wolfgang Beinert), Freiburg i. Br. u. a. 1998.

haben, ist eine Traditionskette entstanden, die den Ursprung mit den Zeiten danach verbindet.

I. Geistanrufung

Mit welcher erkenntnistheoretischen Vorstellung ließe sich dieser Vorgang, der viel nuancenreicher, viel holpriger, sozusagen physiognomisch viel gefurchter verläuft, als es den meisten bewusst ist, erfassen? Mit dem orthodoxen Theologen Dumitru Staniloae möchte ich vorschlagen, den Traditionsvorgang, der ja mit dem Konzil und während des Konzils weiterging und auch nach dem Konzil weitergehen muss, *epikletisch* zu verstehen. Das heißt: Tradition ist insofern ein lebendiges Geschehen, als sie zu einer unentwegten Bezüglichkeit zwingt: Nur aus der Anfrage ist Weisung zu erhalten, und nur von einem Gegenüber, nur von einer Vorgabe her lässt sich Auskunft gewinnen. Dieses Gegenüber ist, personal gesehen, Gott, der Heilige Geist. Und sachlich betrachtet kann es nur um jene positiven Inhalte gehen, die in den Jahrhunderten vor uns verhandelt worden sind und als *depositum fidei* zur Hand stehen. Haben wir es mit einem Kontinuum zu tun? Wenn dem so wäre, blieben Kehrtwendungen unerklärlich. Also Diskontinuität! Auch hier muss Vorsicht walten. Denn in diesem Fall wären Neuansätze gemacht, die zum historischen Ursprung in Konkurrenz stünden. Tradition aber heißt: dem Ursprung Zukunft geben! Von daher bleibt nur, das *depositum fidei* als ein Kraftfeld von Modulen zu verstehen, die je nach Zeit und je nach Verständnis neue Bindungen eingehen oder solche Bindungen wieder lösen. Die innere Bindekraft dieser Module ist allerdings keine theologische Universalformel, sondern der Heilige Geist selbst als ein der Kirche gegenüber transzendentes Wirkprinzip. Und die innere Bindekraft dieser Module ist zugleich und daraus folgend der Aktionsraum, den der Geist durch die Kirche und in ihr eröffnet hat und fortwährend offen hält. In diesem pneumatischen Aktionsraum muss ohne Unterlass Epiklese stattfinden: Anrufung des Geistes, aber auch: Aufruf des Zeugnisses all derer, die von Anfang an zum Aktionsraum Kirche gehört haben. Ein epikletisches Traditionsverständnis also! Dumitru Staniloae schreibt dazu Folgendes:

„Die Tradition hat die Aufgabe, die aufeinander folgenden christlichen Geschlechter mit Christus in Verbindung zu bringen, und sie vermag das, da sie ihrem Wesen nach sowohl Anrufung des Geistes Christi (Ephese im weitesten Sinn) als auch Empfangen des Heiligen Geistes ist“.¹⁰

Doch *wer* ruft den Geist an? Und wer *empfängt* ihn? Ist es die Institution? Sind es Einzelne? Sind es Einzelne jenseits der Institution oder gar gegen sie? Oder sind es Einzelne nur als Spiegelbilder der Institution? In typisch ostkirchlicher Diktion erklärt Staniloae:

„Das sittliche und geistliche Leben mit den Tugenden der Enthaltsamkeit und der Bekehrung, die dazu gehören und die durch die kanonischen Ordnungen der Kirche geregelt sind, stellt die Bedingung dar, durch welche die Gläubigen zu einer wirksamen Anrufung und einem spürbaren Empfangen des Geistes befähigt werden, wodurch sie zu einem geistlich furchtbaren Leben gemäß dem Bilde Christi gelangen, in welchem sie ihm immer ähnlicher werden und zu völliger Gemeinschaft mit ihm hinfinden“.¹¹

Nach Staniloae geschieht Tradition in dem Sinn epikletisch, als der einzelne Glaubende pneumatisch in einem Bezirk persönlicher Bindung und persönlicher Freiheit lebt. Die *Bindung* – das ist der Vorsatz, aus den geistlichen Quellen des Glaubens zu schöpfen: aus der Schrift, aus den Vätern, aus den Heiligenviten, aus der Spiritualität der Konzilsentscheidungen und damit aus der Institutionalität des Christentums. Wer diese Bindung eingeht, ist für die Mitarbeit an der Tradition disponiert. Denn die Glaubensquellen übermitteln gemeinsame Vorgaben und Werte, die jede Neuerung oder Aktualisierung als genuin kirchlich erweisen. Nie war Israel, nie war das Judentum, nie war die christliche Kirche eine Religion monadisch gepanzerter Individualität. Der Glaube des Einzelnen ist der Glaube aller. Gerade im Gebet, bei der Geistanrufung, changiert das Ich zum Wir und umgekehrt – schon die Psalmen Israels sprechen diesbezüglich Bände.¹² Persönliche Bindung ist eine Bindung an andere Per-

¹⁰ Staniloae, Dumitru, Orthodoxe Dogmatik (Ökumenische Theologie 12), Gütersloh 1984, 65.

¹¹ Ebd. 66.

¹² Vgl. Zenger, Erich, Psalmen. Auslegungen in zwei Bänden, Band I, Freiburg i. Br. u. a. 2011, 18–22.

sönlichkeiten, die ebenfalls im pneumatischen Aktionsbezirk der Glaubensgemeinschaft leben und so rezeptiv wie kreativ ein depositum an Modulen umkreisen, das nach ständiger Aktualisierung verlangt. Doch in dieser Bindung waltet zugleich und unabweisbar *Freiheit*. Denn wer glaubt, geht immerhin in Gott ein – und das ist ein höchst persönliches, in diesem Sinn höchst souveränes, in jedem Fall unvertretbares Geschehen. Es geht, um in der Diktion Staniloaes zu bleiben, darum, immer klarer „Bild Christi“, Bild des Bildes Gottes schlechthin, zu werden. Es geht um den Prozess der homoiosis, der Angleichung an Christus, um einen Vorgang, der bei den Vätern, bei Origenes oder Irenäus von Lyon, immer auch sehr individuenbezogen ausgelegt wurde: In Christus Bild Gottes, eikon, zu sein, ist eine grundlegende Bestimmung des Menschengeschlechts. In Christus Gott ähnlich zu werden, homoiosis, das verlangt nach der Bilanz eines ganzen Lebens und nach der je persönlich gewährten und ergriffenen Gnade.¹³

Ich wende das Gesagte auf das Zweite Vatikanische Konzil und die Diskussion darüber an: Kirchlichkeit ist die Voraussetzung, im missionarischen Sinn an der Verheutigung des Glaubens, also an der Traditionsbildung mitzuwirken. Und Kirchlichkeit impliziert, dass die Bezüglichkeit eines Glaubenslebens nie aufhört: Ernstnahme des Anderen, Ernstnahme des „Wir“; Ernstnahme des hierarchischen Lehramts, Ernstnahme von Glaubenssätzen, die zu kirchlichen, auch konfessionellen Identitäten geführt haben.

Aber wie bleibt gewährleistet, dass das kirchliche, den Einzelnen sowohl ermächtigende als auch bindende „Wir“ nicht zu einer riesigen Gesinnungsgruft wird? Wie verhindert man, dass sich die „Lehre“ versteinert und dann wie ein Grabstein auf der Kirche lastet?

Es ist die Anrufung, es ist die Epiklese: Zu jeder Stunde muss der Geist gefragt werden, um zu erahnen, was hier und jetzt zu tun ist. Zu jeder Stunde muss neu überlegt werden, in welcher Zusammensetzung die Module der Tradition den Geist des Evangeliums atmen. Hier meldet sich ein höchst dynamisches Moment zu Wort: Tradition ist nicht zu verwalten, sondern nur zu gestalten. Und gerade

¹³ Belege bei Langemeyer, Georg (Bearb.), Anthropologie (tzt; Dogmatik), Graz u. a. 1998, 40f. 43f. Systematische Hintergründe bei Kraus, Georg, Welt und Mensch. Lehrbuch zur Schöpfungslehre (Grundrisse zur Dogmatik 2), Frankfurt a. M. 1997, 433–435.