

Kirche zwischen den Zeiten

Ein theologischer Rückblick auf das Jahr 1968

von Peter Neuner

Fünfzig Jahre nach den Studentenrevolten sind Zeitschriften und Zeitungen voll von Rückblicken auf 1968. Insbesondere stellen sie die Frage, welche bleibenden Folgen dieses Jahr für unsere Gesellschaft hatte. Wirkungen auf die christlichen Kirchen kommen dabei zumeist nicht in den Blick. Dabei gab es 1968 sehr wohl herausragende kirchliche Ereignisse: die Konferenz des CELAM in Medellin, von der die Theologie der Befreiung ihren Ausgang nahm, die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala. Das päpstliche Schreiben über den Zölibat und die Enzyklika *Humanae vitae* riefen heftige Kontroversen hervor, z. B. beim Katholikentag in Essen. Der Artikel bietet eine Einführung in diese Ereignisse und umreißt bleibende Konsequenzen für die Kirchen.

1. Die Herausforderung für Theologie und Kirche

In den zahlreichen Rückblicken auf 1968, die derzeit erscheinen, kommen Religion und Kirchen kaum vor, sie waren für die meisten der revoltierenden Studenten weithin belanglos. Ihr Kampf galt einer Gesellschaft, deren hässliches Gesicht sie durch den Krieg in Vietnam, die Notstandsgesetze, durch Kolonialismus und ausbeuterischen Kapitalismus geprägt sahen. Die Kirchen kamen dabei vor allem als Stützen der verhassten Gesellschaft in den Blick.

Dabei stand gerade die katholische Kirche rund um das Jahr 1968 vor erheblichen Herausforderungen. Das Konzil war abgeschlossen und die Erwartung, dass dessen Aufbrüche nun auch in der Praxis Frucht bringen müssten, wurde immer drängender. Die Ungeduld wuchs, die Unruhen in der Gesellschaft haben den Erwartungsdruck auch in der Kirche gesteigert, die Bereitschaft, den Erneuerungsprozess gegebenenfalls selbst in die Hand zu nehmen, war unübersehbar. Unmittelbar erfahrbar wurde der Umbruch besonders in der Liturgie. Den Gottesdienst feiert, wie das Konzil festgeschrieben hatte, das Volk, die Gemeinde als Ganze. Volksaltäre, die Zelebration *versus populum*, die Verwendung der Landessprache waren die Konsequenz. Kirchen wurden umgebaut, trennende Schranken zwischen Altarraum und Kirchenschiff wo immer möglich beseitigt. Neue, nicht approbierte eucharistische Hochgebete waren weit verbreitet. Besonders in Hochschulgemeinden, aber nicht nur in ihnen, wurde das Verhältnis der feiernden Gemeinde zum ordinierten Amtsträger neu bedacht und nicht selten auch praktiziert. Einseitigkeiten, Ausuferungen und manchmal auch problematischem Eigenbau setzte Papst Paul VI. mit der Neuauflage des Messbuchs, das 1970 verbindlich in Kraft trat, weithin ein Ende. Die Jahre davor waren eine Übergangszeit und faktisch eine Experimentierphase.

Die unvermeidliche Unruhe machte auch vor der Theologie nicht halt. In den katholisch-theologischen Fakultäten blieben spektakuläre Ereignisse die Ausnahme. In München war die evangelisch-theologische Fakultät noch im Aufbau, die Rote Zelle, die sich in der katholischen Fakultät etablierte (RoZ-theol.), war von kurzer Lebensdauer. Ihr Protestpotential war begrenzt, den Lehrbetrieb vermochte sie nicht wesentlich zu beeinträchtigen. Es liegt nahe, 1968 als für Theologie und Kirche wenig bedeutsam zu erachten. Unübersehbar ist jedoch, dass die Unruhen dieses Jahres die traditionalistischen Kreise bestärkt haben, die sich, oft von Einzelereignissen aufgeschreckt, Reformen widersetzen und vor ihren Folgen warnten. Hans Maier hat festgestellt, dass die Geschehnisse von 1968 nicht nur unsere Gesellschaft, sondern auch die Gegner der Erneuerungsbestrebungen verändert haben,¹ und sei es nur in der Härte ihrer Ablehnung.

Jedenfalls war 1968 ein auch für die Kirchen ereignisreiches Jahr. Dies soll hier mit weitgehender Beschränkung auf die katholische Theologie und Kirche dargestellt werden. In ihr war der Reformimpuls – und der Reformbedarf – größer als in den Kirchen, die sich selbst auf die Reformation berufen.

2. Gewichtige Ereignisse des Jahres

2.1 *Medellin, die Basisgemeinden und die Theologie der Befreiung*

Das für die Zukunft der Kirche vielleicht nachhaltigste Ereignis des Jahres 1968 fand nicht in Europa statt, sondern weitab im fernen Lateinamerika: die Konferenz des CELAM im September 1968 in Medellin, Kolumbien. Das Konzil hatte eine neue Besinnung auf die Welt und besonders auf die Armen gefordert, dies hat vor allem in Lateinamerika Frucht getragen. Dort wurde sich die Kirche in ganz neuer Weise der gesellschaftlichen Realität bewusst, in der sie lebte und die sie selbst prägte. Gustavo Gutierrez hat in einer Vorlesung an der LMU festgehalten: „Die grausame Realität der dauernden, unmenschlichen Armut der Mehrheit unserer Menschen wurde ein Hauptthema“ der theologischen Reflexion.² Medellin forderte, bestehende Ungerechtigkeit nicht länger zu legitimieren, sondern beizutragen zur Veränderung der Gesellschaft. Die „bevorzugte Option für die Armen“ bedeutete nicht allein einen Aufruf zu sozialem Engagement, sondern sie veränderte auch das Subjekt kirchlichen Handelns. Die Bischöfe setzten nicht mehr auf die politischen und wirtschaftlichen Eliten, dass diese sich der Armen annehmen und deren Los erträglicher gestalten. Der traditionelle Paternalismus und die verbreitete Allianz der Kirche mit den Mächtigen wurden abgelöst durch eine Besinnung auf die Armen selbst. Sie kommen nicht mehr als pastoral Betreute, sondern als Subjekt der Evangelisierung in den Blick. Dies sollte vornehmlich in den Basisgemeinden erfolgen, die man als „Kernzelle kirchlicher Strukturierung, Quelle der Evangelisierung und gegenwärtig [...] Hauptfaktor der menschlichen Förderung und Entwicklung“³ erachtete. Nicht allein der

¹ Vgl. *Hans Maier*, Was bleibt von 1968?, in: Jahres- und Tagungsbericht der Görres-Gesellschaft 2008, 45–60.

² Vgl. *Gustavo Gutiérrez*, Die Kirche der Armen, in: MThZ 42 (1991) 141–150, hier 143.

³ Medellin 15 Nr. 10.

drückende Priestermangel, sondern die Besinnung auf die Gleichheit und die Würde aller Getauften bestimmte das Votum für Basisgemeinden. „Laien“ wurden Gemeindeleiter, feierten Gottesdienste und legten die biblische Botschaft aus auf das Leben der Menschen hin. Die Option für die Armen war nach Gutiérrez „der bedeutende Beitrag der latein-amerikanischen Kirche“, der „eine neue Phase der Kirchengeschichte“⁴ eröffnet hat. In dieser Option und in dem Vertrauen auf die Basisgemeinden setzte Medellín die entscheidenden Impulse für die Theologie der Befreiung.

In den Basisgemeinden setzte sich die Erkenntnis durch, dass die herrschende Armut nicht auf einem Naturgesetz beruht, gegen das man machtlos ist, und auch nicht auf göttlichem Willen, dem man sich zu ergeben hätte, sondern dass sie verursacht ist durch Unterdrückung und Ausbeutung. Dieses Wissen war für die Mächtigen gefährlich. In einer Reihe von Ländern rissen Militärdiktaturen die Macht an sich und bekämpften die Theologie der Befreiung und deren Vertreter. Zehntausende Gegner der herrschenden Juntas sind in diesen Jahren verschwunden, insbesondere in Argentinien, darunter viele in Basisgemeinden Engagierte. Auch Priester und Bischöfe, die sich solidarisierten, waren unter den Opfern, Oscar Romero, der Erzbischof von San Salvador, ist der bekannteste. Diese Gewalt führte dazu, dass in einigen Fällen auch Christen und Priester Gewaltanwendung als letzten Ausweg nicht ausschlossen und sich mit Guerillagruppen solidarisierten. Der Studentenpfarrer von Bogota (Kolumbien) Camillo Torres, der in Berlin als Seelsorger gewirkt hatte, kam im Februar 1966 bei Kämpfen mit der kolumbianischen Armee ums Leben.

Die Theologie der Befreiung war die erste indigene Ausgestaltung in der nachkonziliaren Theologie und Kirche und fand als solche weltweite Aufmerksamkeit. In anderen Regionen entstanden eigenständige Entwürfe, die sich gegen die jeweils konkreten Formen der Unfreiheit und des Unrechts wandten. Impulse deutscher Theologen haben entscheidend zu ihrer Entstehung beigetragen, in erster Linie Arbeiten von Jürgen Moltmann und Johann Baptist Metz. Moltmann hatte in seiner „Theologie der Hoffnung“ betont, dass Jesu Botschaft vom Reich Gottes die Christenheit aufruft, „der Menschheit nicht zu dienen, damit diese Welt bleibe, was sie ist, oder bewahrt werde in dem, was sie ist, sondern damit sie sich wandle und werde, was ihr verheißen ist“⁵. Metz veröffentlichte 1968 das Werk „Zur Theologie der Welt“, in dem er die Überzeugung vertrat, dass in der säkularen Welt der „christliche Anfang nicht entfallen, sondern echt geschichtlich wirksam“⁶ geworden ist. Die Botschaft von der Inkarnation erkennt die Welt als Ort göttlichen Heils. Weil diese Welt sozial verfasst ist, verlangt die christliche Botschaft eine Entprivatisierung und die „Beteiligung der Kirche und der Christen am politischen Friedenswerk“⁷. Eine politische Theologie sollte ein „kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie“⁸ werden. Diese Überzeugungen haben da-

⁴ Gutiérrez, Die Kirche der Armen (wie Anm. 2), 147, 142.

⁵ Jürgen Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1966, 302.

⁶ Johann Baptist Metz, Zur Theologie der Welt, Mainz – München 1968, 14.

⁷ Ebd., 128.

⁸ Ebd., 99.

zu beigetragen, dass sich auch Hochschulgemeinden und einige (vor allem evangelische) Theologen den revolutionären Bewegungen des Jahres 1968 öffneten und damit einen Beitrag zur Überwindung von Ungerechtigkeit und Armut leisten wollten.

2.2 Die Vollversammlung des ÖRK in Uppsala und die Katholizität der Kirche

Im Juli 1968 fand im schwedischen Uppsala unter dem Thema „Siehe, ich mache alles neu“ die vierte Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen statt. Ihre Botschaft beginnt mit den Worten: „Aufsehenerregende Schritte in wissenschaftliches Neuland, der Protest revoltierender Studenten, das Erschrecken über politische Morde, kriegerische Zusammenstöße: das sind die Zeichen des Jahres 1968 [...] Die Hungernden und die Ausgebeuteten rufen nach Gerechtigkeit. Die Verachteten und Benachteiligten verlangen ihre Menschenwürde.“⁹

Während im katholischen Bereich Lateinamerika im Zentrum der Aufmerksamkeit stand, dominierte im ÖRK die Auseinandersetzung mit der Apartheidpolitik im südlichen Afrika. Der Protest richtete sich gegen den Rassismus und die weiße Herrschaft in Südafrika, aber auch gegen die Kirchen, die dieses System stützten. In der Botschaft von Uppsala heißt es, „daß Christen, die durch ihr Handeln ihren Mitmenschen die Menschenwürde verweigern, Jesus Christus verleugnen“¹⁰. Die meisten Kirchen Afrikas, Asiens und Lateinamerikas, die inzwischen die Mehrheit im ÖRK bildeten, sahen durch diese Schwerpunktsetzung ihre Anliegen vertreten. Andererseits hat man dem Rat vorgeworfen, er ersetze Bekenntnis und Mission durch soziale Aktion. Vor allem im orthodoxen Bereich wurde die Kritik laut, dem ÖRK ginge es nicht mehr um das christliche Heil, sondern allein um gesellschaftliche und kulturelle Befreiung.

Im Umkreis von Uppsala entstand ein „Säkularökumenismus“, der die Einheit der Kirchen im solidarischen Kampf gegen Not und Unterdrückung suchte. „Der Glaube trennt, die Praxis eint“, lautete das Schlagwort.¹¹ Diese Überzeugung war nicht neu. Die zwischenkirchliche Freundschaftsarbeit im 19. Jahrhundert und die Bewegung für Praktisches Christentum, eine der Wurzeln des ÖRK, hatten zunächst nicht Lehrübereinstimmungen und theologische Konsense angestrebt, sondern sich um Zusammenarbeit im sozialen Bereich und in der Verantwortung für die Welt bemüht. Der nun neu erwachte Blick der Kirchen auf die Welt und ihre Unordnung und Ungerechtigkeiten gab dieser Tendenz zusätzlichen Auftrieb.

Überkommene Lehrdifferenzen traten dabei tendenziell in den Hintergrund. Vielfach war man überzeugt, man könne sie getrost auf sich beruhen lassen, weil sie ihre Relevanz für die Gegenwart eingebüßt hätten und von den Gläubigen ohnehin nicht verstanden würden. Katholischerseits entwickelte Johann B. Metz das Konzept einer „indirekten Ökumene“. Einer Verständigung der Kirchen würde am besten gedient „durch die je eigene Auseinandersetzung der christlichen Kirchen und ihrer spezifischen Traditionen mit einem ‚dritten Partner‘, nämlich mit den Problemen und Herausforderungen der Welt von heute.“ Wenn sich die Kirchen diesen Herausforderungen stellen und „dies tun ohne

⁹ Bericht aus Uppsala 1968, Genf 1968, 1.

¹⁰ Ebd., 2

¹¹ Siehe hierzu *Peter Neuner*, *Ökumenische Theologie*, Darmstadt 1997, 287–289.

Rücksicht auf die konfessionellen Differenzen und so handeln, „etsi non darentur“¹², als würden sie nicht bestehen, wächst eine Einheit, innerhalb derer die traditionellen Kontroversen gegebenenfalls „mitgelöst“ würden.

Einen Höhepunkt dieser Konzentration auf die gesellschaftlichen Herausforderungen stellte in unmittelbarer Konsequenz von Uppsala das vom ÖRK 1969 beschlossene „Programm zur Bekämpfung des Rassismus“ dar. Über einen Sonderfond wurden auch Befreiungsbewegungen unterstützt, die Gewaltanwendung nicht ausschlossen. Obwohl festgelegt war, dass diese Unterstützung ausschließlich humanitären Zwecken dienen sollte, wurde der Vorwurf laut, der ÖRK fördere Gewalt und Terror. Die meisten evangelischen Kirchen in Deutschland haben den Sonderfond nicht unterstützt.

Die universale Verpflichtung der Christenheit wurde in Uppsala theologisch durch den Begriff „Katholizität“ zum Ausdruck gebracht. Er bezeichnete primär die globale Einheit der Kirchen und ihre Weltverantwortung. Die universale Kirche ist nicht nur ein nachträglicher Zusammenschluss von Ortskirchen und Gemeinden, sondern selbst Kirche. Katholizität gehört zu ihren Wesensmerkmalen und eignet nicht allein einer Konfession. Damit war der Horizont eröffnet, auch über Gestaltungsformen der universalen Kirche nachzudenken: Wie kann sie aussehen, welche Strukturen sind angemessen für sie? Die Neuentdeckung von Katholizität führte in Uppsala zu einer Revision der Einheitsformel von Neu-Delhi. Deren Vision einer „Einheit aller an jedem Ort“ wurde durch das Ziel einer „Einheit aller Christen an allen Orten“ erweitert. Einigung der Christenheit darf nicht durch geographische und kulturelle Isolation oder Selbstgenügsamkeit erkaufte werden, ihre Einheit ist im katholisch-universalen Rahmen zu sehen.

Dabei wäre es verfehlt, Uppsala auf einen „Säkularökumenismus“ zu reduzieren. Insbesondere in den Sektionen „Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche“ und „Gottesdienst“ mühte man sich sehr wohl um die Überwindung theologischer Kontroversen. Unmittelbar nach Uppsala wurde intensiv an Themen gearbeitet, die schließlich in der Konvergenzerklärung „Taufe, Eucharistie und Amt“, dem Lima-Papier, eine breite Übereinstimmung gefunden haben.¹³

Wie nahe man sich theologisch 1968 in Uppsala schon gekommen war und welches Maß an gegenseitigem Vertrauen aufgebaut worden war, zeigt nicht zuletzt der Vortrag von Roberto Tucci, Vertreter des Römischen Einheitssekretariats, der feststellte, dass „nach dem Urteil katholischer und nichtkatholischer Experten kein unüberwindliches Hindernis“ für eine Vollmitgliedschaft der römisch-katholischen Kirche im Ökumenischen Rat der Kirchen mehr bestehe.¹⁴ Die Hoffnungen auf unmittelbar bevorstehende Öffnungen in der Ökumene und auf Durchbrüche im Verhältnis der Kirchen waren sehr lebendig. 1968 bestanden ökumenische Erwartungen, die sich in der Folge nicht erfüllen sollten.

¹² *Johann Baptist Metz*, *Reform und Gegenreformation heute*, Mainz 1969, 33, 37.

¹³ Siehe hierzu *Neuner*, *Ökumenische Theologie* (wie Anm. 11), 162–167.

¹⁴ Vgl. Bericht aus Uppsala (wie Anm. 9), 347.

2.3 Konflikte um päpstliche Enzykliken

Im II. Vatikanischen Konzil hatte Papst Paul VI. eine Diskussion über die Fragen des Zölibats und der Geburtenkontrolle verhindert und sich Entscheidungen in diesen Problemkreisen vorbehalten. Die beiden Enzykliken, die der Papst 1967 bzw. 1968 dazu veröffentlichte, haben die katholische Kirche nachhaltig geprägt.

Im Umfeld des Konzils waren Stimmen laut geworden, die sich gegen die Koppelung von Priesteramt und Ehelosigkeit aussprachen, manche Bischöfe erhofften sich eine Linderung des in ihren Ländern drückenden Priestermangels. Auch Priesteramtskandidaten waren überzeugt, dass die Zölibatsverpflichtung innerhalb weniger Jahre fallen würde. Diesen Erwartungen setzte Papst Paul VI. in der Enzyklika „*Sacerdotalis caelibatus*“ im Juni 1967 ein jähes Ende. Der Zölibat wurde darin mit überschwänglichen Worten gepriesen, der Priester erschien in einer Weise aus dem Volk herausgehoben und begnadet, dass für ihn ein Leben in Ehe und Familie ausgeschlossen war. Kleriker, die am Zölibatsgesetz scheiterten und aus dem Amt schieden, wurden mit harten Worten gebrandmarkt. Bischöfliche Verlautbarungen räumten in der Folge zumeist ein, dass viele Argumente für den Zölibat nicht zwingend und dass bessere Begründungen nötig seien – gekommen sind vor allem Durchhalteparolen. Die Zahl der Priester, die aus dem Amt schieden, schnellte in die Höhe, die der Neupriester und besonders der Priesteramtskandidaten brach dramatisch ein. Anträge auf „Rückversetzung in den Laienstand“ hat Papst Paul VI. verhältnismäßig großzügig gehandhabt. Aber es wurde absehbar, dass durch diese Entwicklung die überkommene kirchliche Struktur auf Dauer ernstlich in Gefahr geriet.

Am nachhaltigsten wirkte die im August 1968 veröffentlichte Enzyklika „*Humanae vitae*“ mit ihrem Verbot künstlicher Verhütungsmittel in der Familienplanung.¹⁵ Dieses Schreiben Papst Pauls VI. schlug ein wie eine Bombe, es bedeutete einen Einschnitt von kirchengeschichtlichem Ausmaß. Kritische Stimmen verwiesen auf die Folgen des päpstlichen Schreibens insbesondere für die Entwicklungsländer, die drohende Bevölkerungsexplosion, die zunehmende Armut. Kritik wurde geübt an der weithin biologischen Auslegung des Naturrechts. Die Sorge war naheliegend, dass viele Katholiken, denen die Forderungen der Enzyklika weltfremd und unerfüllbar erschienen, die Kirche offen oder *de facto* verlassen würden.

In der theologischen Diskussion hat man zunächst vor allem darauf hingewiesen, dass Enzykliken keine unfehlbaren Äußerungen und damit grundsätzlich nicht vor Irrtum geschützt sind. Das war auch der Tenor der Königsteiner Erklärung der Deutschen Bischöfe und der Maria Troster Erklärung ihrer österreichischen Kollegen. Beide Texte stellten die Lehre vom Gewissen als der unmittelbaren Norm moralischen Handelns ins Zentrum und bezogen damit eindeutig eine Gegenposition zur Enzyklika. Dies führte dazu, dass sich die Verteidiger von „*Humanae vitae*“ mehr und mehr auf das Autoritätsargument stützten. Auch authentische Lehraussagen der Kirche, so ihre Argumentation, seien bindend, selbst wenn sie nicht den Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben. Die Verpflichtung lehramtlicher Aussagen hänge nicht an der Beweiskraft der vorgetragenen Argumente, son-

¹⁵ Hierzu aktuell: Konrad Hilpert; Sigrid Müller (Hg.), *Humanae vitae – die anstößige Enzyklika*, Freiburg – Basel – Wien 2018.

dern an der Autorität des Lehramts. Die offizielle vatikanische Presse betonte, dass der Lehre der Enzyklika die volle Unterwerfung des Intellekts und des Willens gebühre, kritische Einwände wurden als Illoyalität gegenüber dem Papst und als unvereinbar mit dem Glauben der Kirche bezeichnet. Dies richtete sich vor allem an die Adresse der Moraltheologen und der Priester als spiritueller Ratgeber.

Diese Kontroverse um die Autorität und um den Gehorsam, den man einforderte, spitzte sich massiv zu. Ein Beispiel: Die Münchener Katholische Kirchenzeitung, ein offizielles Blatt der Erzdiözese München, zeigte auf der Titelseite ihrer Ausgabe vom 1. September 1968 unter der Überschrift „Disziplin – Disziplin“ das Bild eines Soldaten der DDR-Volksarmee in voller Bewaffnung im Stehschritt und stellte die Frage, was er sich wohl gedacht haben mag, als er den Befehl erhielt, seine sozialistischen Brüder in der Tschechoslowakei zu überfallen. Der Prager Frühling war am 21. August dieses Jahres militärisch niedergeschlagen worden. Doch, so der Leitartikel, der Soldat sollte nicht denken, sondern gehorchen. Nicht Argumente wurden ihm geliefert, sondern Gehorsam eingefordert. Solche Denkart, so die Kirchenzeitung in ihrem Leitartikel, „ist nicht nur den Sowjets vorbehalten. Auch anderswo versucht man nicht aufzuhaltende Reformen niederzuwalzen, und die Freiheit des Geistes und Gewissens mit Gehorsamsappellen zu unterdrücken“. Spätestens an dieser Stelle war für jeden Leser klar, dass es nicht mehr um den DDR Volksarmisten ging. Der Schlusssatz lautete: „Nur gut, dass nicht alle, die so denken, auch Panzer haben.“¹⁶ Die Kontroversen waren bitter, bis hinein in die Kerngemeinden und unter den Amtsträgern der Kirche.

2.4 Der Katholikentag in Essen

Der Katholikentag vom 4. bis 8. September 1968 in Essen stand unter dem Leitwort „Mitten in dieser Welt“. Er war nicht die gewohnte fromme Heerschau des katholischen Deutschland, „Essen war anders“. Mit diesen Worten beginnt der offizielle Dokumentationsband des Kirchentags.¹⁷ Die Enzyklika „*Humanae vitae*“ spielte in dessen Verlauf eine erhebliche Rolle. Im Forum „Ehe und Familie“ haben rund 3000 Teilnehmer bei 90 Gegenstimmen und 58 Enthaltungen eine Resolution an den Papst verabschiedet, in dem es heißt, sie seien „zu der Überzeugung gekommen, daß sie der Forderung nach Gehorsam gegenüber der Entscheidung des Papstes in Fragen der Methoden der Empfängnisregelung nach Einsicht und Gewissen nicht folgen können. Sie halten es für unbedingt erforderlich, daß eine grundsätzliche Revision der päpstlichen Lehre in diesem Punkt stattfindet“¹⁸. Die Autorität der Kirche in Fragen der Sexualität ist in der Folge der Enzyklika weitestgehend zusammengebrochen.

Doch der Autoritätsverlust ging über Probleme der Sexualität hinaus. In der Verantwortung für die Welt formulierte man in Essen eine offene Kritik an Papst und Hierarchie und forderte Transparenz und Demokratisierung der Kirche. Radikale Gruppen solidarisierten sich mit den politischen Vorstellungen der Außerparlamentarischen Opposition (APO) und schlossen sich im Aktionskomitee „kritischer Katholizismus“ oder in der

¹⁶ Münchener katholische Kirchenzeitung 61 (1.09.1968) 2.

¹⁷ Vgl. Mitten in dieser Welt. 82. Deutscher Katholikentag Essen 1968, Paderborn 1968, 15.

¹⁸ Ebd., 283.

„Katholischen außerparlamentarische Opposition“ zusammen. Deren Aktionen waren öffentlichkeitswirksam, Transparente etwa mit dem Text „Sich beugen und zeugen“ beherrschten die Berichterstattung über den Katholikentag.

Der Antrag der Gruppe „Kritischer Katholizismus“, man möge nach holländischem Vorbild in Deutschland ein „Nationalkonzil“ abhalten, erhielt in Essen „überwältigenden Beifall“. Die Deutsche Bischofskonferenz beschloss daraufhin im Februar 1969, eine „Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland“ einzuberufen. Die „Würzburger Synode“ (1971–1975) war Frucht der Kontroversen von 1968.¹⁹ Sie hat das Erscheinungsbild der katholischen Kirche in Deutschland wesentlich geprägt.

2.5 Das „Politische Nachtgebet“

Anlässlich des Essener Katholikentags lud der Ökumenische Arbeitskreis Köln, zu dem Dorothee Sölle, Fulbert Steffensky und Heinrich Böll gehörten, zu einem politischen Gottesdienst ein, der von der Überzeugung getragen war, „daß Glaube und Politik untrennbar sind; daß das Evangelium kritisch und entwerfend auf gesellschaftliche Zustände wirken muss.“²⁰ Die Herausforderungen, die zu den Unruhen des Jahres 1968 führten, insbesondere der Vietnamkrieg und die Notstandsgesetze, wurden hier in gottesdienstlicher Form aufgegriffen. Am 1. Oktober versammelten sich über 1000 Menschen in der evangelischen Antoniterkirche in Köln. Die politischen Nachtgebete, wie man sie in der Folge nannte, begannen jeweils mit politischer Information. Berichte, Bilder, Dokumentationen stellten die Herausforderung vor Augen. Sie wurde mit einschlägigen biblischen Texten konfrontiert. Es folgte eine Ansprache mit Gebet, ein Aufruf zu praktischer Aktion und schließlich die Diskussion mit der Gemeinde. Dorothee Sölle zufolge, die diese Gottesdienste wesentlich inspirierte, ist theologisches Nachdenken ohne politische Konsequenzen heuchlerisch, jeder theologische Satz müsse auch ein politischer sein. Politik war dabei geprägt von dezidiert linken Überzeugungen. Die Kirchenleitungen warfen Sölle Irrlehren vor, einseitig politische Stellungnahmen als Gottesdienste zu deklarieren. Nicht Gott stünde hier im Zentrum, sondern eine Ideologie, der man unkritisch folge. Die Politischen Nachtgebete entfalteten insofern eine Fernwirkung, als sie 1982 zum Vorbild für die Leipziger Friedensgebete wurden, aus denen im Herbst 1989 die Montagsdemonstrationen hervorgingen.

2.6 Lehrstreitigkeiten und Häresievorwürfe

Zu den vorwiegend disziplinären Fragen nach der Autorität in der Kirche, traten Konflikte in Lehrfragen. 1968 erschien die deutsche Übersetzung des Holländischen Katechismus, der weithin von Edward Schillebeeckx und Piet Schoonenberg erarbeitet und 1966 im Auftrag der holländischen Bischöfe veröffentlicht worden war. Er setzte konsequent an bei den Fragen des Menschen von heute und den Herausforderungen, vor die er sich

¹⁹ Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe, Freiburg – Basel – Wien 1976.

²⁰ Fulbert Steffensky, Einführung, in: ders.; Dorothee Sölle (Hg.), Politisches Nachtgebet in Köln, Berlin – Mainz 1969, 7 f.

gestellt sieht. Er wollte gerade in problematischen Themen einsehbar Deutungen bieten und zum Glauben einladen. Traditionalistische Kreise sahen darin eine Verkürzung der christlichen Botschaft. Papst Paul VI. setzte eine Kommission von sechs Kardinälen ein, die die Rechtgläubigkeit des Katechismus prüfen sollte. Sie verlangte zahlreiche Änderungen in den Aussagen zur Erbsünde, zur Jungfrauengeburt, zur Lehre von Messopfer und eucharistischer Gegenwart, in den Darlegungen zum Priestertum, zu Lehrautorität und Synodalität, zur Demokratie in der Kirche. Nachdem die Autoren dazu nicht bereit waren, wurden die Formulierungen der Kommission als eigenes Heft veröffentlicht, in die deutsche Ausgabe des Buches wurden sie als Anhang aufgenommen.²¹ Sie waren durchwegs an traditionellen Lehraussagen orientiert und wollten die autokratisch-hierarchische Struktur der Kirche festschreiben.

Es wurde als Antwort auf die besonders in Holland virulent gewordene theologische Ausrichtung verstanden, als der Papst im Juni 1968 das „Credo des Gottesvolkes“ proklamierte. Die unverfälschte Lehre der Kirche, ihre überkommene Amtsstruktur und ihre hierarchische Ordnung sollten gegen Neuerungen verteidigt werden. Dieses Credo hat einige ökumenische Unruhe hervorgerufen. Im Kontext der Versammlung des ÖRK in Uppsala bezeichnete man es als „unglücklich, dass Überzeugungen, zu denen sich ausschließlich die römisch-katholische Kirche bekennt, auf derselben Ebene behandelt werden wie die Glaubensüberzeugungen, die alle Christen teilen.“²² Sollte die Gemeinsamkeit des Glaubensbekenntnisses aufgekündigt werden? Welche Funktion sollte das „Credo des Gottesvolkes“ haben? Es war klar, dass es keine liturgische Verwendung finden würde. Dazu war es viel zu umfangreich. Faktisch spielte es dann auch keine größere Rolle, weder im Bewusstsein des Gottesvolkes, wo es fast völlig unbekannt geblieben ist, noch in der theologischen Diskussion. Allerdings eignete es sich dazu, für amtskirchliche Verlautbarungen, die theologische und kirchliche Neuausrichtungen kritisierten, Zitate zu liefern.

Ebenfalls 1968 erschien Joseph Ratzingers „Einführung in das Christentum“. Aufsehen erregte vor allem sein Vorwort. Es erzählte die Geschichte vom „Hans im Glück“. „Den Goldklumpen, der ihm zu mühsam und schwer war, vertauschte er der Reihe nach, um es bequemer zu haben, für ein Pferd, eine Kuh, für eine Gans, für einen Schleifstein, den er endlich ins Wasser warf, ohne noch viel zu verlieren“. Und Ratzinger stellte die Frage: „Hat unsere Theologie in den letzten Jahren sich nicht vielfach auf einen ähnlichen Weg begeben? Hat sie nicht den Anspruch des Glaubens, den man allzu drückend empfand, stufenweise herunterinterpretiert, immer nur so wenig, daß nichts Wichtiges verloren schien, und doch immer so viel, daß man bald darauf den nächsten Schritt wagen konnte?“²³ Wird es auf diesem Weg nicht bald konsequent sein, den bleibenden Ballast auch noch wegzuworfen? Solche Töne hatte man von Joseph Ratzinger nicht erwartet. Er war als junger Theologe und als Konzilsberater von Kardinal Frings dem reformorientierten Flügel der Kirche zugerechnet worden. Hatte er die Seiten gewechselt?

²¹ Vgl. Glaubensverkündigung für Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Holländischen Katechismus, Freiburg 1969. Darin im Anhang mit eigenen Seitenzahlen (1–94) der Text der Kommission.

²² Bericht in: HerKorr 22 (1968) 368.

²³ *Joseph Ratzinger*, Einführung in das Christentum, München 1968, 9.

Ratzingers „Einführung in das Christentum“ ist hervorgegangen aus Vorlesungen an der Universität Tübingen, an die er 1966 berufen worden war. Er selbst stellte in autobiographischen Darlegungen in dramatischer Schärfe dar, dass man dort klimatisch „Gott ausgeschaltet und durch das politische Handeln des Menschen ersetzt“ habe. „Ich habe das grausame Antlitz dieser atheistischen Frömmigkeit unverhüllt gesehen, den Psycho-Terror, die Hemmungslosigkeit, mit der man jede moralische Überlegung als bürgerlichen Rest preisgeben konnte.“²⁴ Revolutionäre Theologen haben blasphemisch mit religiösen Formen eine atheistische Anbetung einer totalitären Partei praktiziert. Selbst wenn dieses Urteil, wie Ratzinger zugab, nur auf einen kleinen Kreis von Funktionären zutraf, bestimmte diese Tendenz das Klima an der Universität in Tübingen, an der Ernst Bloch an der philosophischen und Jürgen Moltmann an der evangelisch-theologischen Fakultät lehrten.

In dieser angespannten Situation hielt Ratzinger im Sommersemester 1967 eine Vorlesung für Hörer aller Fakultäten, aus der die „Einführung in das Christentum“ hervorging. Er setzte dabei nicht bei den Herausforderungen an, vor denen der Mensch heute steht und auf die der Glaube eine Antwort geben will, sondern bei der vorgegebenen, von der Autorität der Offenbarung und der Kirche verbürgten Lehre. Die „Einführung in das Christentum“ erfolgte in einer Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. Nicht die Hoffnung des Menschen und die Erwartung des Reiches Gottes bilden den Ausgangspunkt, sondern der Glaube der Kirche, wie er im altkirchlichen Credo seinen Ausdruck gefunden hat. Selbstverständlich wollte Ratzinger diesen Glauben dem heutigen Menschen verstehbar machen, er wollte „helfen, den Glauben als Ermöglichung wahren Menschseins in unserer heutigen Welt neu zu verstehen“²⁵. Doch wesentlich stärker als etwa der Holländische Katechismus betonte er die Fremdheit des Glaubens angesichts heutiger Erfahrungen, religiöser und philosophischer Weltdeutungen und menschlicher Wunschvorstellungen.

Es war für ihn ein Schock, dass seine Vorlesungen von roten Rollkommandos gestürmt wurden. Sein Tübinger Fakultätskollege Max Seckler erinnerte sich an Ratzingers Situation. „Es ging damals ordinär zu, und er ist übel behandelt worden. Er hat uns leid getan.“²⁶ Solchen Konfrontationen war Ratzinger nicht gewachsen. Er hat 1969 Tübingen verlassen und einen Ruf nach Regensburg angenommen, wo er sich ruhigeres Fahrwasser erhoffte. Doch die Erfahrungen von Tübingen 1968 haben ihn geprägt. Er verstand sich nach wie vor der Reform der Kirche verpflichtet, sah aber Reform primär als Rückkehr zum Ursprung und zur unverstellten Botschaft. Zu den Zeichen der Zeit hatte er weit weniger Vertrauen, gegenüber Neuerungen wurde er zunehmend skeptisch. Seine Einschätzung politischer, eventuell gar marxistisch inspirierter Theologie aus dem Jahr 1968 bietet eine Vorahnung auf die Dekrete zur Theologie der Befreiung, die er später als Präfekt der Glaubenskongregation erließ.

²⁴ *Joseph Ratzinger*, *Aus meinem Leben*, München 1998, 150.

²⁵ *Ratzinger*, *Einführung in das Christentum* (wie Anm. 23), 10.

²⁶ *Max Seckler*, „Als die roten Kommandos rollten“, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* (21.04.2005), 7.

Zu Kontroversen um die Rechtgläubigkeit kam es im Fall Hubertus Halfas, dem 1968 die kirchliche Lehrbefugnis entzogen wurde. Dabei konzentrierten sich die Auseinandersetzungen auf die Frage, ob das Verfahren, das zu diesem Urteil führte, fair gewesen sei und den fundamentalen Regeln einer Rechtsordnung entsprochen habe. Die Kritik an der Verfahrensordnung war von erheblicher Bedeutung, weil inzwischen auch Lehrprozesse gegen Hans Küng und Edward Schillebeeckx liefen. Im Dezember 1968 veröffentlichte das Direktionskomitee der Zeitschrift „Concilium“ einen Aufruf, in dem die Freiheit der theologischen Diskussion und ein rechtlich angemessenes Verfahren bei Lehrbeanstandungen gefordert wurden.²⁷ In den folgenden Jahren wurden mehrere Theologenaufrufe mit ähnlichem Inhalt veröffentlicht, sie führten durchwegs zu Gegenreaktionen und zur Verschärfung der Gehorsamsforderung.

3. Die Gegenbewegung der Traditionalisten und bleibende Konsequenzen

Der Aufbruch der Kirche im II. Vatikanischen Konzil stieß auch auf Widerstand. 1966 wurde die Gruppe „Una Voce“ gegründet, die vornehmlich für die lateinische Sprache in der Liturgie kämpfte. Gewichtiger war der Protest von Erzbischof Marcel Lefebvre, der nicht allein der lateinischen Liturgie nachtrauerte, sondern das Konzil der Häresie beschuldigte und dessen Aussagen zur Ökumene, zum interreligiösen Dialog, sowie zur Gewissen- und Religionsfreiheit als modernistisch und mit dem Glauben der Kirche unvereinbar ablehnte. Er war überzeugt, dass im Konzil die Kirche aufgehört habe, die Kirche Jesu Christi zu sein. 1968 trat er im Protest gegen die Neuerungen von seinem Amt als Generaloberer des Spiritanerordens zurück und gründete 1969 die Piusbruderschaft. Durch sie sollte der wahre Glaube gerettet werden und in ihr die Kirche Jesu Christi weiterbestehen. Lefebvre weihte im Juni 1988 vier Bischöfe, um die Apostolizität der Kirche zu gewährleisten, die die Konzilskirche nach seiner Überzeugung preisgegeben hatte, und zog sich damit automatisch die Exkommunikation zu, ebenso wie die von ihm geweihten Bischöfe.

Die römische Kurie tat alles, was möglich war, um das damit drohende Schisma zu vermeiden, ohne das Konzil und seine Reformen direkt in Frage zu stellen. Man ist Lefebvre und seinen Anhängern so weit wie irgend möglich entgegengekommen und hat weithin erhoffte Reformen unterlassen, um den Traditionalisten den Rückweg zu erleichtern. Die Auseinandersetzungen um das Jahr 1968 haben den restaurativen Kurs der römischen Kirchenleitung wesentlich bestärkt. Im Anschluss an die Feststellung von Hans Maier, dass 1968 nicht nur die Gesellschaft verändert hat, sondern auch die Gegner dieser Erneuerung, lässt sich in kirchlicher Perspektive das „Revolutionsjahr“ 1968 als Beginn eines Prozesses verstehen, in dessen Verlauf die Öffnungen, die das II. Vatikanum gebracht hatte, verzögert oder Schritt für Schritt zurückgenommen wurden.

²⁷ Dokumentiert in: *Hans Küng*, Die Hoffnung bewahren, Zürich 1990, 209–212. Diesem Aufruf haben sich 1360 katholische Theologinnen und Theologen angeschlossen.

Dennoch haben die Ereignisse von 1968 entscheidend zu einer Erneuerung der Kirche beigetragen, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann.²⁸ Theologie und Kirche sind vielgestaltig geworden, die Antworten auf die Herausforderungen der Zeit sind plural. Um dieser Pluralität gerecht zu werden, hat man synodale Elemente zugelassen. Auf allen Ebenen kirchlichen Lebens gibt es gewählte Vertreter, besonders die Pfarrgemeinderäte sind im Bewusstsein der Gemeinden verankert. Sie zeigen, dass in der Kirche Entscheidungen nicht allein von oben gefällt und nach unten weitergegeben werden, sondern dass sie auch von der Basis her erfolgen. Wahl ist das Gegenmodell zu hierarchischer Vollmacht. Beide Bewegungen, die in Spannung zu einander stehen, sind in der Kirche und für sie unverzichtbar.

Die Stellung der Laien in der Kirche und ihr Verhalten gegenüber den Autoritäten hat sich verändert. Sie sind nicht mehr die gehorsame Herde, die dem Wort des Hirten oder Oberhirten folgt, sondern sie verstehen sich als mündige Christen mit eigener Einsicht und Gewissensentscheidung. Kein Pochen auf Autorität vermag das Freiheitsbewusstsein, das in der Auseinandersetzung um „*Humanae vitae*“ entstanden ist, heute wieder in Frage zu stellen. Eine nur partielle Identifikation mit Lehrsätzen und Handlungsanweisungen der Hierarchie erscheint weithin nicht mehr als schuldhafter Glaubenszweifel, sondern als in der Freiheit eines Christenmenschen begründet. Laien sind aktiv in die Feier des Gottesdienstes einbezogen, viele Aufgaben, die Priestern vorbehalten waren, werden inzwischen von „Laien“ erfüllt, bis hin zu faktischer Gemeindeleitung. Mit der Einführung der Berufe des Diakons und des Pastoralreferenten / der Pastoralreferentin, ohne die Kirche heute nicht mehr denkbar ist, hat sich auch das Bild des Priesters verändert. Ordinierte Amtsträger definieren sich von den Gemeinden her und in ihrem Dienst stehend, sie verstehen und gebärden sich nicht mehr als hochwürdige Herren und in ihrem Wesen von den Laien unterschieden, selbst wenn es hierfür Gegenbeispiele geben mag. Die ökumenische Verpflichtung ist, wie die Päpste seit dem Konzil immer wieder betont haben, unwiderruflich und definitiv geworden.

Solche Veränderungen können natürlich nicht monokausal auf Ereignisse des Jahres 1968 zurückgeführt werden, Neuorientierungen haben immer ein Bündel von Ursachen. Dennoch ist festzuhalten, dass die Unruhen dieses Schlüsseljahres auf die Entwicklung der Kirche in den vergangenen 50 Jahren entscheidenden Einfluss genommen haben. Ohne sie würde die Kirche heute anders aussehen. 1968 hat sowohl einen Prozess der Abkehr von den Neubesinnungen des Konzils als auch deren Umsetzung in die Praxis kirchlichen Lebens angestoßen.

²⁸ Siehe hierzu auch meinen Beitrag: *Peter Neuner*, Die Kirchen im Jahr 1968 und die Wirkungsgeschichte der Konflikte, in: Sebastian Holzbrecher u. a. (Hg.), *Revolve in der Kirche? Das Jahr 1968 und seine Folgen*, Freiburg – Basel – Wien 2018, 23–38.

Fifty years after the student's revolt, our magazines are full with retrospects on 1968. Especially they raise the question how this year had lasting effects on our society. Consequences on the Christian Churches are mostly ignored. Nevertheless, in 1968 there were important religious events: the conference of the CELAM in Medellin as the starting point of the theology of liberation, the conference of WCC in Uppsala. The papal writing on celibacy and the encyclica *Humanae vitae* caused heavy controversies, e. g. at the *Katholikentag* in Essen. The paper gives an introduction to these events and it describes the lasting consequences for the Churches.