



Wir kommentieren

einen totgeschwiegenen Geburtstag: Leib Bronstein alias Trotzki, der kultivierte Berufsrevolutionär – Pragmatischer Technokrat – Die Revolution, etwas Gewachsenes – Von Lenin beschützt, in den Diadochenkämpfen liquidiert. *Wie sieht Trotzki die Kirche?* – Eine proletarische Kirche kann es nicht geben – Die Reform verfolgt nur bourgeoise Ziele.

Kollegialität

Papst und Bischofskollegium auf den Synoden des ersten Jahrtausends: Die Synoden wurden geboren aus dem Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung – «Wir müssen uns um die gute Verwaltung der Kirche kümmern» – Primat und Kollegialität vor Nicaea – Kollektive Autorität über die Einzelbischofe – Synoden setzen Bischöfe ab – War es in Rom anders? –

Auch dort ist die synodale Beschlußfassung belegt.

Reflexion

Unerfreuliches und Ermutigendes in der Kirche: Künstliche Panikstimmung – Trojanische Pferde in der Kirche – Weisheit aus Garonne – Droht ein Schisma? – Wie (verheißt) man unsere Theologen – (Sakrament der Redlichkeit) – Notwendigkeit einer (dritten Kraft) in der Kirche – Balthasars (Theologie der drei Tage), ein Beispiel – Fragen an Balthasar: Ist Totsein wirklich nur Passivität? – Haben wir in unserem Credo ein (und) zuviel? – Wohin verschwindet die Zeit?

Geschichte

Ein geheimes Netz wird aufgedeckt (2): Integrität 1909–1921 – Pius X. und die Bullen der Orthodoxie – Wußte Pius X. von Benignis Spionagenetz? – Er wußte darum –

aber wahrscheinlich nicht alles – Heiligkeit garantiert nicht die beste Kirchenpolitik – Der Gefangene seiner Informatoren – P. Lippert über Pius X.

Wir antworten

Warum ging der Bischof?: J. P. Shannon antwortet selber – *Zu den Fragen nach (Rom):* Ein praktisch unreichbarer Heiliger Vater – Der Apostolische Delegat gibt Ratschläge für die Karriere – Sein Nachfolger rät zum Exil – *Zu den Fragen an den Bischof:* Der Weg nach Santa Fé – Zerreißprobe für den Redlichen – Seine nächsten Brüder im Bischofsamt lassen ihn im Stich – Frau Wilkisons Briefe gaben ihm Kraft – Der herausgeforderte Priesterseelsorger – Der Zölibat heute eine Frage? – Shannons Ja am Bildschirm – *Ein Dilemma aller Bischöfe?* – Bestätigung aus Brasilien – Shannon hofft, eines Tages als verheirateter Priester wirken zu dürfen.

Der kommunistische «Häretiker»

Trotzki wäre im November 1969 neunzig Jahre alt geworden. Doch obwohl sonst die sowjetische Presse eifrig an historische Geburtstage erinnert, ließ sich voraussehen, daß der Organisator der Roten Armee dieser Ehre nicht teilhaft werden dürfte. 29 Jahre sind es her, daß er in Mexico-City durch die Mörderhand eines Sowjetagenten den Tod fand, 40 Jahre, seit ihn Stalin ins Exil schickte. Sein Name wurde sorgfältig aus den Annalen der sowjetischen Geschichte getilgt und dafür in den Katalog der Häretiker überschrieben, die Trotzkiisten als «prinzipien- und ideenlose Bande von Schädlingen, Diversanten, Kundschaftern, Spionen, Mördern, ... die im Solde ausländischer Staaten arbeiten», gebrandmarkt.

Es ist müßig, darüber zu rätseln, wie die Weltgeschichte aussehen würde, wenn Trotzki Stalin nicht unterlegen wäre. Zweifellos trüge sie heute ein anderes Gesicht. In einem Gespräch soll Lenin, wie Gorki in seinen Erinnerungen berichtet, gesagt haben: «Wir haben so wenig kluge Köpfe! Unser Volk ist in der Mehrzahl begabt, aber sein Geist ist träge. Ein kluger Russe ist fast immer ein Jude – oder er hat wenigstens jüdisches Blut in den Adern.»

Lenin hatte mit großem Instinkt in dem am 7. November 1879 in Janowka bei Cherson geborenen *Leib Bronstein*, denn so hieß Trotzki mit seinem bürgerlichen Namen, einen dieser klugen Köpfe erkannt. Und obwohl sich Trotzki erst im Juli 1917 Lenin angeschlossen hatte, machte er sofort Karriere, deren Höhepunkt nach dem Volkskommissariat für Äußeres die Leitung des Volkskommissariates für das Kriegswesen darstellte.

Seinem ganzen Wesen nach war Trotzki ein Internationalist. Sehr zutreffend schrieb er in seiner Biographie (Mein Leben):

«Schon in der frühesten Jugend waren mir nationale Leidenschaften und Vorurteile rational unfaßbar gewesen und hatten in mir in gewissen Fällen ein Gefühl des Ekels, manchmal sogar einen moralischen Brechreiz hervorgerufen. Die marxistische Erziehung hat diese Stimmungen vertieft und sie in einen aktiven Internationalismus verwandelt. Das Leben in verschiedenen Ländern, die Kenntnis ihrer Sprachen, Politik und Kultur trugen dazu bei, daß dieser Internationalismus mir in Fleisch und Blut überging.»

Wie so viele der bolschewistischen Berufsrevolutionäre seiner Zeit war auch Trotzki hochgebildet und kultiviert. Er war sich des Wertes der Bildung so sehr bewußt, daß er sich nicht scheute, zu erklären, man müsse – wenn sich keine andere Möglichkeit biete – nötigenfalls beim Feind in die Lehre gehen. Er verstand auch die Revolution keineswegs einfach als ein Niederreißen des Alten und schon gar nicht als Verleugnung der Vergangenheit. Von den Vergleichen der sowjetischen Schriftsteller, welche den Oktoberumsturz als Sturm darzustellen pflegten, wollte er nichts wissen, weil er in der Revolution nicht etwas Blindes, sondern etwas Bewußtes und Zielgerichtetes sah. Für ihn bestand der eigentliche Sinn der proletarischen Revolution gerade darin, den ungebildeten Proletariern den Zugang zu einer Kultur zu verschaffen, der ihnen von der bürgerlichen Gesellschaft verwehrt worden war.

Das Evolutionsprinzip hat nach Trotzki nicht nur im rein biologischen Bereich Gültigkeit, sondern findet auch in der gesellschaftlichen Entwicklung Anwendung. In seinem 1923 ver-

Proletarische Kirche?

In den Jahren zwischen den Revolutionen flackerte und blakte das neue religiöse Bewußtsein mit vielen schwachen Feuern. ... Ohne Mitwirkung der Salonpropheten und der scheinbeiligen Publikationen aus den Reihen ehemaliger Marxisten, im Gegenteil, trotz ihres Entgegenwirkens, erreichten die Wogen der revolutionären Flut die Mauern der russischen Kirche, die keine Reformation kannte. Sie wehrte sich gegen die Geschichte durch harte, starre Formen, automatisch vollzogenen Ritualismus und mit der Staatsgewalt. Sie selbst, die sich vor dem Zarismus tief verbeugte, hielt sich sogar einige Jahre länger als ihr autokratischer Verbündeter und Schirmherr. Aber die Reihe kam auch an sie. Die Erneuerungstendenz, die (richtungsändernde) Bewegung in der Kirche bedeuten einen verspäteten Versuch der bürokratisierten, im voraus bürgerlichen Reformation unter dem Deckmantel der Anpassung an den Sowjetstaat. ... Die Kirchenreformation begann erst vier Jahre nach dem proletarischen Umsturz. Wenn die (Lebendige Kirche)¹ die soziale Revolution sanktioniert, so geschieht es nur, weil sie nach einer neuen Schirmherrschaft sucht.

Eine proletarische Kirche kann es nicht geben. Die Reformation der Kirche verfolgt eigentlich nur bourgeoise Ziele: die Befreiung der Kirche von der mittelalterlichen, ständischen Schwerfälligkeit, den Ersatz des mimischen Rituals und des Schamanentums durch ein individualisiertes Verhältnis zu den himmlischen Würdenträgern, kurzum, sie will der Religion und der Kirche mehr Elastizität und Anpassungsfähigkeit verleihen. In den ersten vier Jahren verteidigte sich die Kirche gegen die proletarische Revolution durch finsternen, defensiven Konservatismus. Jetzt geht sie zur Neuen Ökonomischen Politik (NEP) über. Wenn die sowjetische NEP eine Kombination der sozialistischen mit der kapitalistischen Wirtschaft darstellt, so ist die kirchliche NEP ein bourgeoises Pflöpfreis auf dem feudalen Stamm. ...

Aber die Erschütterung des jahrhundertealten Gebäudes der Kirche hat begonnen. Von links – die (Lebendige Kirche) hat auch einen linken Flügel – erheben sich noch radikalere Stimmen. Noch weiter links – radikale Sekten. Ein naiver, eben erst erwachender Rationalismus bricht den Boden für die atheistische und materialistische Saat auf. Die Zeit der großen Erschütterungen und Erdbeben ist für dieses Reich angebrochen, das sich als jenseitig bezeichnet ... Leo Trotzki

Auszug aus Trotzki's Schrift vom Jahre 1923 über (Literatur und Revolution).

¹ (Lebendige Kirche) nannte sich eine abgespaltene orthodoxe Gruppe, die eine Aussöhnung mit den Kommunisten suchte.

öffentlichem Aufsatz über (Literatur und Revolution) äußerte er dies mit aller Deutlichkeit, als er vor der illusorischen Vorstellung warnte, daß das Proletariat auf dem kulturellen Sektor dort anfangen könne, wo die Intellektuellen am Vorabend der Katastrophe stehengeblieben seien: «Wie das Individuum in seiner Entwicklung aus dem Embryo – biologisch und psychisch – die Geschichte seiner Art und teilweise die des ganzen Tierreiches wiederholt, so muß bis zu einem gewissen Grad die neue Klasse, die in ihrer gewaltigen Mehrheit erst vor kurzem aus einem fast außerhistorischen Dasein hervorgetreten ist, an sich selbst die gesamte Geschichte der künstlerischen Kultur wiederholen. Sie kann nicht mit dem Aufbau einer Kultur neuen Stils beginnen, ohne die Elemente der alten Kulturen in sich aufzunehmen und sie zu assimilieren. Das bedeutet keinesfalls, daß es notwendig wäre, die gesamte vergangene Geschichte der Kunst langsam und systematisch, Stufe für Stufe durchzugehen. Der Prozeß der Aneignung und Realisierung hat, da es sich nicht um ein biologisches Individuum, sondern um eine soziale Klasse handelt, einen viel freieren und bewußteren Charakter. Aber ohne Verwendung der wichtigsten Marksteine der Vergangenheit gibt es für die neue Klasse keine Vorwärtsbewegung.»¹

¹ Leo Trotzki, Literatur und Revolution, Berlin 1968, S. 191.

Kurz, der (Trotzkist) Trotzki wäre wohl kaum auf die Idee gekommen, (bourgeoise) Bücher zu zerreißen, zumindest nicht, bevor er sie eingehend studiert und sich (geistig!) angeeignet hätte ... «Man darf» – so schrieb Trotzki – «den Begriff Kultur nicht in kleine Münzen individueller Alltagsbedürfnisse verzetteln und die Erfolge einer Kultur, einer Klasse nicht nach den proletarischen Pässen einzelner Erfinder und Dichter beurteilen. Die Kultur ist ein organisches Ganzes von Wissen und Können, die die ganze Gesellschaft oder mindestens deren herrschende Klasse charakterisiert. Sie umfaßt und durchdringt alle Gebiete menschlicher schöpferischer Tätigkeit, indem sie diese in ein einheitliches System bringt. Individuelle Errungenschaften wachsen über dieses Niveau hinaus und heben es nach und nach.»²

Was es nach Trotzki's Ansicht zu zerstören galt, war nicht etwa die Kultur, sondern das Kulturmonopol einer bestimmten Klasse. Das Kulturstürmertum gewisser Intelligenzler seiner Zeit empfand er nicht weniger als Widerspruch zum Geist der proletarischen Revolution als den Mythos von der Notwendigkeit einer eigenen proletarischen Kultur. Die Diktatur des Proletariats galt ihm, wie die ganze Revolution überhaupt, als entwicklungsgeschichtlich bedingte und zeitlich beschränkte Übergangsperiode zu einer klassenlosen Gesellschaft. Und diese Gesellschaft würde die Voraussetzung für eine allgemeine und allumfassende Kultur sein.

Wie immer man sich auch zu solchen Zukunftsvisionen stellt, jedenfalls entbehrte Trotzki's Gedankengang nicht der Logik, und zudem hatte er durchaus richtig erkannt, «daß das Proletariat, sobald es das Stadium der kulturellen Lehrzeit verläßt, aufhört, Proletariat zu sein.»³

Alles andere als ein doktrinärer Ideologe, war Trotzki mit seinem pragmatischen Denken gewissermaßen das, was man heute einen Technokraten nennt. Wenn er in künstlerischen Belangen Meisterschaft forderte, so verlangte er im wissenschaftlich-technischen Bereich Kompetenz. Und er holte sich die notwendigen Meister, wo er sie eben fand, nämlich aus der Bourgeoisie und dem Adel. Sofern sie bereit waren, der Revolution zu dienen, fragte er nicht nach der sozialen Herkunft. Auf diese Weise gelang ihm auch der Aufbau einer schlagkräftigen Armee. Trotz des Widerstandes und gegen das erklärte Mißtrauen mancher Parteigenossen – selbst Lenin zeigte sich erst skeptisch – scheute sich Trotzki nicht, erfahrene, das heißt alte zaristische Offiziere zu übernehmen.

Alles Neue, das Bestand haben sollte, mußte nach Trotzki Auffassung gewachsen sein, selbst die Revolution war etwas Gewachsenes! «Wir Marxisten haben immer in Traditionen gelebt und gerade dadurch nicht aufgehört, Revolutionäre zu sein.»⁴ In dieser Hinsicht war gerade der Berufsrevolutionär Trotzki ein ausgesprochener Traditionalist. Aber all das hinderte ihn nicht, dem echten Neuerertum gegenüber höchst aufgeschlossen zu sein, zu dessen Einschätzung er über ein einfaches, jedoch höchst probates Kriterium verfügte! Wo die Basis fehlte, da konnte das Neue auch nicht echt sein! Es mußte wesensnotwendig im Dilettantentum und Provinzialismus versanden.

Im Gegensatz zu den orthodoxen Parteidogmatikern hatte er die Grenzen der marxistischen Methode erkannt und warnte deshalb ausdrücklich davor, diese auch auf Wissenschaft und Kunst anzuwenden. Weshalb Einsteins Relativitätstheorie oder Freuds psychoanalytische Methode ausklammern? Sollten sich die Philosophen darüber Gedanken machen, wie sie diese Theorien mit der dialektisch-materialistischen Weltanschauung in Übereinstimmung brachten!

² Trotzki, ebd., S. 170.

³ Trotzki, ebd., S. 165.

⁴ Trotzki, ebd., S. 111.

Kein Wunder, daß Trotzki nach 1924, als die schützende Hand Lenins fehlte, in den Diadochenkämpfen um die Macht im Sowjetstaat unterlag. Stalinisten, Dogmatiker und Bogdanowisten (die Vertreter einer «proletarischen» Kultur) bildeten eine geschlossene Phalanx zu seinem Sturz. Er war dem Verständnis seiner Zeit viel zu weit vorausgeeilt. Dies ändert nichts daran, daß er in Vielem außerordentlich klar und richtig geurteilt hatte. Der Stalinismus führte in der Tat durch die ideologische Knebelung von Kunst und Wissenschaft zu

einem provinziellen Dilettantismus, der seinen sprechendsten Ausdruck im Zuckerbäckerstil der Stalinära fand.

Nicht umsonst vermied es die sowjetische Parteiführung in der Entstalinisierungsperiode ängstlich, auch Trotzki zu rehabilitieren. Dies wäre dem Eingeständnis gleichgekommen, daß der Marxismus-Leninismus als Ideologie nicht das gehalten hatte, was sie sich davon versprach: die Allgemeingültigkeit in allen Lebensbereichen.

Robert Hotz

DIE KOLLEGIALITÄT AUF SYNODEN DES ERSTEN JAHRTAUSENDS

Das Thema der außerordentlichen Bischofssynode 1969 in Rom drehte sich im Grunde um das Verhältnis zwischen Papst und Bischofskollegium. Eine ungelöste Frage! Das Konzil hat sie nicht gelöst; die Bischofssynode auch nicht. Sie werden von mir nicht verlangen, daß ich sie in einer Stunde löse.* Ich möchte aber versuchen, einen Weg aufzuzeigen, auf dem eine Lösung gesucht werden könnte.

Die Frage ist nicht aus der Hl. Schrift allein zu beantworten; sie ist kein Rechtskodex. Sie ist aber auch nicht zu lösen durch bloße Analyse von kirchenrechtlichen Begriffen, die vielfach aus römischem Rechtsdenken erwachsen sind. Wer sagt uns denn, daß Christus seine Kirche nach Grundsätzen des römischen Rechts bauen wollte? Die Frage ist nur zu beantworten, wenn wir die Tradition der Kirche befragen. Tradition ist aber nicht nur Überlieferung von Lehre, sondern wesentlich auch das Geschehen in der Kirche, also Geschichte. Die Kirche ist mit *der* Struktur in die Geschichte eingetreten, die ihr Christus gegeben hat. Sie ist ihren Weg durch die Jahrhunderte unter Führung des Hl. Geistes mit dieser Struktur gegangen. Da werden wir sie also entdecken können. Die Struktur mag in gewissem Umfang wandelbar sein. Aber ich kann mir nicht denken, daß *wesentliche* Elemente dieser Struktur erst tausend Jahre nachdem Christus seine Kirche gründete völlig neu auftauchen. Die ersten Jahrhunderte, das erste Jahrtausend sind für die Lösung unserer Frage von entscheidender Bedeutung.

Was das Studium der Geschichte unter dieser Rücksicht angeht, bleibt noch viel zu tun übrig. Wir besitzen auf katholischer Seite noch keine Geschichte des Papsttums. Ich habe in letzter Zeit versucht, einen bescheidenen Beitrag zu leisten: Artikel über die Synoden vor Nicaea; dann über die Struktur der Kirche gemäß den ökumenischen Konzilien von Chalkedon (451), Konstantinopel III (680/81), Nicaea II (787), Konstantinopel IV (869/70).¹

Primat und Kollegialität auf den Synoden vor Nicaea

Die Hauptquellen sind: Die Kirchengeschichte des Eusebius² und die Briefsammlung Cyprians,³ in der eine Reihe von Synodalschreiben erhalten sind.⁴

Die Kollegialität tritt sehr viel stärker in Erscheinung als der Primat. Die Synoden wurden geboren aus dem Bewußtsein der Bischöfe, für die Kirche in ihrer Gesamtheit, zunächst auf regionaler Ebene, verantwortlich zu sein; dann aus der Notwendigkeit, Entscheidungen zu treffen über Fragen, die eine ganze Region angingen und die der einzelne Bischof nicht lösen konnte. Das Bewußtsein der gemeinsamen Verantwortung zum Beispiel kommt bei Cyprian zum Ausdruck. Er schreibt an den römischen Klerus nach dem Tod des Papstes Fabian [250]: «Wir müssen uns alle gemeinsam um die gute Verwaltung der Kirche kümmern.»⁵

* Prof. Dr. Wilhelm de Vries SJ, Professor für Neuere Kirchengeschichte und Dogmatische Theologie am Orientalischen Institut, Rom, hielt dieses Referat anlässlich der Tagung der Katholischen Akademie in Bayern in Verbindung mit dem Katholischen Akademikerverband Österreichs am 7. November 1969 in Wien.

Die ersten eigentlichen Synoden waren die gegen die Montanisten zwischen 170 und 180; dann die Synoden über den Osterstreit, vermutlich von Papst Victor (189–199) angeregt. Um die Mitte des 3. Jahrhunderts fanden in Rom und Afrika Synoden über die «lapsi» (Christen, die in den Verfolgungen ihren Glauben verleugnet hatten) und über die Ketzertaufe statt. Zu Beginn des 4. Jahrhunderts finden wir Synoden auch im Westen über die «lapsi», die Donatisten, den Arianismus.

Der Osten ist das Ursprungsland der Synoden. Synoden wurden dort gehalten, als es noch kein positives Kirchenrecht darüber gab, und – abgesehen von Ägypten – auch noch keine gebietsmäßige Organisation bestand. Die Anpassung der Kirchenorganisation an die politische vollzog sich erst kurz vor Nicaea. Die Synoden sind nur zu erklären aus dem spontanen Bewußtsein der Zusammengehörigkeit und der gemeinsamen Verantwortung.

Tatsächlich schrieben sich die auf diesen Synoden versammelten Bischöfe kollektive Autorität über die Einzelbischöfe zu. Der beste Beweis dafür: Synoden setzten Bischöfe ab. Die Synode in Smyrna [um 190] setzte den Bischof Noetos wegen Häresie ab.⁶ Eine Synode in Bostra [244] wandte sich gegen den Bischof der Stadt, Beryll, der der Häresie verdächtigt war. Es kam nicht zur Absetzung, da der Bischof zur Orthodoxie zurückkehrte. Aber es ist klar, daß die Synode sich dazu befugt sah.⁷ Eine Synode von Antiochien des Jahres 268 setzte den Bischof der Stadt, Paul von Samosata, wegen Häresie und skandalösen Lebenswandels ab.⁸ Cyprian vertrat in der Theorie die Gleichheit aller Bischöfe untereinander. Die Praxis bestätigt diese Überzeugung: er tadelt mit den schärfsten Worten die Bischöfe, die der Synode von 251 über die «lapsi» zuwiderhandeln. Ihr Tun ist «sakrilegisch gegen Gott und zeugt von gottloser Wut gegen ihre Mitbischöfe. Sie trennen sich so von der Kirche».⁹ Elvira [um 306] erließ Kanones. Ein Bischof, der diesen zuwiderhandelt, soll vor die Provinzsynode zitiert und von seinen Brüdern gerichtet werden.¹⁰

Die Stellung des Bischofs von Rom

Der Primat bleibt auf diesen Synoden noch im Schatten. Nur bei den Synoden über den Osterstreit ist zu vermuten, daß Papst Victor ihre Einberufung veranlaßte. Wenn dem so ist, haben wir hier den ersten Fall, daß das Bischofskollegium in weiten Gebieten als durch sein gottgesetztes Haupt, den Bischof von Rom, zusammengehalten in Erscheinung tritt. Ein positives Zeugnis haben wir aber nur im Brief des Polycrates von Ephesos an Victor und die Römische Kirche: «Ihr habt es für gut gehalten, daß ich die Bischöfe berief.»¹¹

Manche Synoden teilen ihre Beschlüsse dem Papst mit: Die Synode von Antiochien [268] richtet Schreiben an «Dionys [von Rom], Maximos [von Alexandrien] und alle Bischöfe, unsere Kollegen auf dem ganzen Erdkreis, die Priester und Diakone und die ganze katholische Kirche, die unter dem Himmel ist». Es geschieht die Mitteilung des Beschlusses, sonst nichts. Die Synode von Arles [314] schreibt an Papst Sylvester: «Wir teilen Deiner Liebe mit, was wir durch gemeinsamen Beschluß dekretiert haben, damit alle wissen, was sie in Zukunft zu beobachten haben.»¹² In keiner Weise hören wir von einer Bitte um Bestätigung, wohl aber um die Bitte für Verbreitung.

Was läßt sich daraus folgern? Die Tatsache, daß die Synoden Autorität über den Einzelbischof beanspruchten, ist nicht zu leugnen. Liegt darin eine Anmaßung? Die beste Erklärung ist wohl die: Das Regional-Kollegium sah sich mit Recht als befugt, im Namen und in der Autorität des Bischofskollegiums der Gesamtkirche zu handeln. Es gab damals keine andere konkrete Möglichkeit, Fragen zu entscheiden, die entschieden werden mußten. Das Bewußtsein vom Primat Roms war noch zu unentwickelt.

Primat und Kollegialität auf römischen Synoden

Die Stellung des Bischofs von Rom ist auf den römischen Synoden so stark, daß man die Ansicht vertreten hat, den Synodalen sei lediglich eine beratende Funktion zugekommen.¹³ Dagegen steht aber, daß Papst Cornelius an Cyprian über die römische Synode von 251 schreibt: Der Beschluß wurde gefaßt «durch die Übereinstimmung aller, nachdem jeder einzelne seine Meinung gesagt hatte».¹⁴ Genau die gleiche Prozedur haben wir auf den Synoden in Afrika. Die Synode von Rom 313 gegen Donatus unter Papst Miltiades zeigt das gleiche Bild: die Ansicht aller Anwesenden war für das Urteil entscheidend.¹⁵ Die Synode von 487 unter Felix III. sagt von ihren Beschlüssen: «Quae nobis sunt visa» [was uns gut schien].¹⁶ Die Synode von 531 unter Bonifaz II. erklärt die Ernennung eines Nachfolgers durch den Papst für ungültig und zwingt den Papst, sie zurückzuziehen.¹⁷

Die Päpste fassen die wichtigsten Beschlüsse zusammen mit ihrer römischen Synode. Leo der Große schreibt an Kaiser Theodosius II. [449]: «Leo der Bischof und die hl. Synode, die in der Stadt Rom zusammengekommen ist.»¹⁸ Zusammen mit seiner Synode hatte der Papst die «Räubersynode» von Ephesos verurteilt. Die unter Martin I. 649 abgehaltene Lateransynode beanspruchte wahre Entscheidungsgewalt, um die Häresie zu zerstören und die katholische Kirche dem Irrtum zu entreißen.¹⁹ Die im Synodalschreiben dieser Synode gebrauchten Wendungen sind charakteristisch und haben auch für das Vatikanum II als Modell gedient. Es heißt hier: «Martin, Knecht der Knechte Gottes und durch seine Gnade Bischof der hl. katholischen und apostolischen Kirche der Stadt Rom, zusammen mit [una cum] unserem hl. Konzil der hochwürdigen Priester» ... Es wird mitgeteilt, «was von uns für die katholische Kirche synodal beschlossen worden ist» [quae synodally gesta sunt].²⁰ Gregor III. [731-741] verurteilte 731 zusammen mit seiner Synode die Bilderstürmerei. Im Synodalbrief heißt es: «Sie – die Väter – haben durch ihre Unterschrift festgestellt» [solemniter firmaverunt]. Der Beschluß wird «synodale constitutum» genannt.²¹ Stephan III. verurteilte 769 die Synode der Bilderstürmer von Hieria des Jahres 754. Der Papst forderte die Synodalen auf, über die vorliegende Frage eine Entscheidung zu fällen [decernere]. Die Bischöfe erklärten, daß sie entscheiden [decernimus].²² Päpstliche Legaten, ja der Papst selbst, weisen bisweilen auf die synodale Form der Beschlußfassung hin, um die Regulari-

tät oder Kanonizität des Beschlusses zu unterstreichen. «Regulär und synodal» ist zur Zeit des IV. Konzils von Konstantinopel [869] eine stereotype Formel, so daß man den Eindruck gewinnt, nur die synodale Beschlußfassung werde für regulär gehalten. Auch Papst Hadrian II. gebrauchte diese Formel in seinem Brief an Ignatius vom 10. Juni 869.²³

Aus den Akten der römischen Synode vom Mai 869 ist jedoch nicht klar ersichtlich, ob die Mitwirkung der Synodalen damals noch eine wirkliche Mitbestimmung war.²⁴ Die Entwicklung zur Alleinbestimmung durch den Papst setzt ein.

Die römische Synode wurde später [vom 12. Jahrhundert an] durch das Konsistorium der Kardinäle ersetzt, dem ursprünglich Entscheidungsgewalt zukam. Später wurde das «Quid Vobis videtur?» [was scheint euch?] zur leeren Formel.

(Schluß folgt)

Prof. Wilhelm de Vries, Rom

Anmerkungen

¹ W. de Vries, Der Episkopat auf den Synoden von Nicaea, in Theol.-prakt. Quartalsschrift (Linz) 1963, S. 263-277 – Die Struktur der Kirche gemäß dem Konzil von Chalcedon (451), in Orientalia Christiana Periodica 35 (1969), S. 63-122 – Die Struktur der Kirche gemäß dem III. Konzil von Konstantinopel (680/681), in Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer, hrsg. von R. Bäumer und H. Dolch, Herder, Freiburg i. Br. 1967, S. 262 bis 285 – Die Struktur der Kirche gemäß dem II. Konzil von Nicaea (787), in Orientalia Christiana Periodica 33 (1967), S. 47-71 – Die Struktur der Kirche gemäß dem IV. Konzil von Konstantinopel (869/870), in Archivum Historiae Pontificiae 6 (1968), S. 7-42.

² Eusebius Werke, 2. Band, die Kirchengeschichte, hrsg. von Eduard Schwartz, 1. Teil und 2. Teil, Leipzig 1903 und 1908.

³ S. Thasci Caecili Cypriani Opera omnia, recensuit Gulielmus Hartel, in Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, Vol. III, Pars II, Wien 1891.

⁴ Verzeichnis der im folgenden benutzten Abkürzungen:

ACO = Acta Conciliorum Oecumenicorum, ed. E. Schwartz, Berlin-Leipzig 1927 ff.

ARP = Acta Romanorum Pontificum a S. Clemente (c. 90) ad Coelestinum II († 1198), I (Pontif. Commissio ad redigendum Codicem Juris Can. Or. Fontes, Series III, Vol I), Vatikan 1943.

Ep = Epistola.

Hartel vgl. Anm. 3.

Hefele = Ch. J. Hefele – H. Leclercq, Histoire des Conciles, Paris 1907 ff. M = J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, Florenz.

PG = Migne, Patrologia Graeca.

PL = Migne, Patrologia Latina.

Schwartz vgl. Anm. 2.

⁵ Ep. 35, Hartel 571 – ⁶ Epiphanius, Adv. Haereses, PG 41, 993 ss. –

⁷ Hefele-Leclercq I 1, 162/163 – ⁸ Euseb. VII, 30, 2, Schwartz 706 – ⁹ Ep. 59,

Hartel 741 – ¹⁰ Hefele I 1, 250, Kan. 53 – ¹¹ Euseb. V 24, Schwartz 490/

491 – ¹² Hefele I 1, 280 – ¹³ G. Roethe, Zur Geschichte der römischen

Synoden im 3. und 4. Jahrhundert, Stuttgart 1937 – ¹⁴ Ep. 49, 2, Hartel

610 – ¹⁵ Hefele I 1, 272 ss. – ¹⁶ M. VII 1172 – ¹⁷ M VIII 737/738 – ¹⁸ Ep. 44

PL 54, 827 – ¹⁹ ARP 533 – ²⁰ ARP 530, 534, 535 – ²¹ Duchesne, Liber

Pontificalis I 416 – ²² M XII 715 – ²³ M XVI 50 C D – ²⁴ M XVI 125 E.

UNERFREULICHES UND ERMUTIGENDES

Reflexionen über die Rolle der «dritten Kraft» in der Kirche

Darf auch ein Theologe gelegentlich entrüstet sein? Sören Kierkegaard war entschieden dieser Meinung und fand Spaß daran. Er dichtete zum Beispiel die folgende Szene: Ein Professor wird am jüngsten Tag von Gott gefragt, ob er im Leben zuerst nach dem Gottesreich getrachtet habe. Leider muss der Professor die Frage verneinend beantworten, fügt aber hinzu, daß er wisse, wie dieser Bibelvers in neun Sprachen heiße. Der danebenstehende Posaunenengel geriet daraufhin in Wut, schrie den Professor an «Du Pfuscher!» und gab ihm eine

solche Ohrfeige, daß er mehrere tausend Meilen wegflog. Nun geht es in unseren Reflexionen nicht um Wut, auch nicht um Anschreien und Ohrfeigengeben, aber vielleicht um eine stille Entrüstung in Sachen der Theologie; um so berechtigter, als wir am Ende doch noch auf etwas Ermutigendes zu sprechen kommen können.

Künstliche Panikstimmung

Ich halte es für völlig unverantwortlich, wenn Menschen – seien sie sich der Gefährlichkeit ihrer Haltung bewußt oder

nicht – in der katholischen Kirche eine künstliche Panikstimmung aufrechterhalten, von Gefahren des Schismas reden, überall «trojanische Pferde» sehen, ihre Bauernweisheit aus Garonne mit drohendem Unterton verkünden und subkutane Häresien diagnostizieren. Sie sagen: Die Krise des Modernismus war ein Heuschnupfen gewesen der heutigen Verwirrung gegenüber.

Seien wir doch ehrlich: Wer die Geschichte der großen Konzilien nur ein wenig kennt, weiß doch ganz genau, wie harmlos im Grunde das Zweite Vatikanum war; wie selbstverständlich, ja sogar längst überholt viele seiner Aussagen damals schon waren. Wir dürfen freilich nicht so globale Urteile fällen und dabei vergessen, wie wichtige Denkanstöße in «Lumen Gentium», in «Gaudium et Spes» und in «Dei Verbum» enthalten sind.¹ Aber wesentlichere, anders gelagerte, bedeutendere und zentralere Fragen brodeln heute in der Tiefe der katholischen Seele. In dieser Gesamtsituation – sei es nur «in obliquo» – über Gefahren des Schismas und der Häresie leichtfertig reden, ist das nicht leichtsinnig? Es könnte dann wirklich geschehen, daß selbst gutmeinende Christen von einer vergifteten Atmosphäre befallen werden und ihre Gemeinschaft daran zugrunde zu gehen droht. Dann entsteht eine katastrophale Unstimmigkeit zwischen Wort und Haltung, zwischen Gemeintem und Getanem. Vielleicht sogar Haß zieht sich über uns zusammen. Überall sieht man Verschwörungen. Niemand mehr ist innerlich frei und gelöst. Die Gereiztheit trifft dann oft gerade die Unschuldigen. Ein Zauber des Bösen kann durch solche Leichtfertigkeit eine ganze Gemeinschaft, ja sogar die ganze Kirche befallen.

Dabei ist im Grunde nichts Wesentliches auf dem Spiel, oft nur Lappalien oder missverstandene Ausdrücke, deren literarisches Genus man nicht erkannte oder erkennen wollte. Wenn die Kirche in sich all das aufkommen läßt, wenn unsere weisen Mahner und sogar einige der höchsten Autoritätsträger in eine Panik der Verdächtigungen geraten, dann kann es freilich von einem Zufall abhängen, ob etwas Furchtbares geschieht. Deshalb muß man heute einem jeden Menschen dankbar sein, der eine Atmosphäre der Ruhe ausstrahlt und verbreitet, in der die Dinge im richtigen Licht und in wahrer Proportion erscheinen; einem jeden Menschen, der mit einer ausgeglichenen, freudigen und lebensbejahenden Klarsichtigkeit die Nichtigkeit, Kleinlichkeit, ja Sinnlosigkeit der Ursachen sichtbar macht.

Da kann man wieder aufatmen, beruhigt und glücklich sein. Um solche Menschen herum sammelt sich heute das gläubige Volk. Oft stehen sie zwischen den Fronten: sie sind die «dritte Kraft» der Kirche; wie es damals, in der Reformationszeit, auch weise und sich zurückhaltende Menschen gab – der mehr gerühmte als gelesene Erasmus von Rotterdam zum Beispiel, dessen Existenz heute eine merkwürdige Aktualität, die eines «Helden der Milde», gewinnt –, die sich von niemandem in eine Gegnerschaft hineintreiben ließen. Sie sind die echten Friedensstifter in unserer Mitte. Sie bringen die Dinge in die rechte Ordnung. Eine vornehme Gelassenheit, Rückkehr zum Wesentlichen des Evangeliums, Redlichkeit, Feindlosigkeit in Haltung und Tat – dadurch geschieht heute «Entgiftung der Atmosphäre» in der Kirche. Eben ist das Wort

Redlichkeit

gefallen. Sie sollte das auszeichnende Merkmal alles Kirchlichen sein in Erscheinung, Tun und Denken. Oft hat man aber den (vielleicht unbegründeten) Eindruck, daß gerade hier der wunde Punkt liegt. Für mich sind die Adjektive «redlich» und «christlich» untereinander vertauschbar (bis in das Dogmatische hinein). Im älteren, heute wieder zu Ehre kommenden Sprachgebrauch bedeutete «Redlichkeit» so viel wie: so reden, handeln und sein, daß man darüber jederzeit und einem jeden gegenüber Rechenschaft ablegen kann. Im denkerischen Bereich ist wohl der «Redliche» ein Vorurteilsloser, Ruhig-Zuschauer, Offener und zum Hören Bereiter. Seine Haltung ist still. Für «politische Theologie» hat er nicht viel übrig. Dafür kann er aber bereitwillig zugeben, daß er sich oft geirrt hat, und versucht es nicht, sich mit Scheinargumenten zu verteidigen. In diesem Sinne ist er irgendwie auch wehrlos. Nietzsche drückte das so aus: «Ich bin nicht auf der Hut vor

Betrügnern, ich muß ohne Vorsicht sein: so will es mein Los.» Päthetischer noch im gleichen Abschnitt der Ruf nach solchen, die wir als die «dritte Kraft» der Kirche bezeichnet haben: «Ich suche einen Echten, Rechten, Einfachen, Eindeutigen, einen Menschen aller Redlichkeit, ein Gefäß der Weisheit, einen Heiligen der Erkenntnis.»²

Solche Theologen, Generationen von ihnen leben unter uns. Was tut man mit ihnen gewöhnlich? Man «verheizt» sie auf verschiedene Art und Weise. Man wählt sie in Kommissionen und Komitees, läßt sie Gutachten und kirchensoziologische Untersuchungen erarbeiten, Kongresse abhalten, von der Sitzung zum Vortrag, vom Vortrag zur Tagung reisen; man holt ihre Meinung ein in Angelegenheiten, die schon längst anderweitig «abgekartet» sind; die Verleger sind wild hinter ihnen her und auch die Journalisten; sie selbst müssen notgedrungen ziemlich minderwertigen – da sie ja dafür gar nicht ausgebildet sind – Journalismus betreiben, in Rundfunk und Fernsehen auftreten. Kurzum: Sie sind auch ein Teil der Unterhaltungsindustrie geworden; finanziell zwar sehr geschätzt, professionell aber ein wenig bemitleidet.

Wie soll man dabei noch ein verinnerlichter und redlicher Theologe (vom «Menschen» ganz zu schweigen) bleiben? Will man vom Grund her denken, so muß man doch mit jener Wahrheit, die man erforscht, in eine derart innige Beziehung kommen, daß da wirkliche «Aneignung»³ geschieht. Dazu braucht man aber meditatives Nachdenken, viel Gebet und innere Ruhe. Im Prozeß der «Aneignung» muß man sich notwendigerweise Fragen stellen, wie: «Wenn diese Aussage wahr ist, wie kann ich so weiterleben, wie bis jetzt?» – «Was muß in meinem Leben anders werden?» – «Was für Konsequenzen muß ich aus dieser Einsicht unweigerlich für meine eigene Existenz ziehen?» – «Wie kann ich diese Wahrheit «tun»?» Auch ist die Sprache der Entscheidung und des Entschlusses die einzige, auf die sich Gott mit einem Christen (auch im denkerischen Bereich) einläßt. Man kann eine theologische Wahrheit nicht ohne weiteres auf einen interessanten Spaziergang mitnehmen und unter einem Baum mit ihr ein wenig plaudern, um dann zur rechten Zeit – für ein Referat etwa – wieder zurückzukommen. Die Wahrheit selbst ist ein Eingang, aus dem es kein Zurück mehr gibt. Alles andere an Denkart und Einstellung wäre unredlich, somit aber auch unchristlich.

Hier möchte ich auf eine, vorher gleichsam nur nebensächlich hingeworfene Bemerkung über die dogmatische Vertauschbarkeit der Adjektive «redlich» und «christlich» kurz zurückgreifen. Redliche Menschen können für viele gefährlich werden. Der Blick eines redlichen Denkers ist forschend und prüfend. Er scheint – etwa beim Buchlesen – zu sagen: «Wenn du mich überzeugen willst, oder gar verführen, paß' nur gut auf. Ich sehe deine Hand viel genauer, als das, was du da hinschreibst.» Andererseits lebt in ihm eine «pathetische Großzügigkeit»: Er ist restlos barmherzig mit den Dummen, aber ebenso restlos unbarmherzig mit der Dummheit. Durch die Ehrlichkeit seiner Denkhaltung ist er innerlich frei und nicht leicht «einnehmbar». Ferner ist er sich dessen bewußt, daß er im Grunde sehr wenig weiß und aus diesem Wenigen für sich nur einen kleinen Rest «ausgewahrheitet» (verifiziert) hat. Oft denkt ein solcher Mensch langsam. Wenn er zu denken anfängt, versucht er alles zu vergessen, was er vorher gewußt hat. Sein denkerisches Ideal ist deshalb die größte innere Spontaneität, Ur-Sprunghaftigkeit. Er möchte nur Kristallklares für sich und für die andern aus seiner Seele emporheben, wobei «kristallklar» oft «durchlitten» bedeuten kann: Er stellt sich jenem, was etwa ein Paul Valéry «midi le juste» genannt hat, dem Heiter-Schattenlosen, dem Augenblick, da alles still und die Welt vollkommen wird. Diese Haltung erinnert uns irgendwie an den Blauabgrund des Mittelmeeres: transparente Luft, intellektuelle Klarheit, und durch all das, ja in all dem, das Leuchten der Gottheit. Newman verstand, die gleiche Haltung in Bildern und Beispielen, die seinem mehr nordischen Charakter entsprechen, als das «Wissen des Gentleman» eindringlich zu schildern. Die Kirche anerkennt – und hier kommt die Frage der dogmatischen Vertauschbarkeit – in einer solch sauberen, redlichen, wahrheits- und seinsoffenen Haltung einen sakramentalen Vollzug der Taufe und spricht von ihr unter Anwendung einer gräßlichen theologischen Vokabel als «Begierdetaufe» (könnte man nicht einen glücklicheren Ausdruck finden: etwa «Taufe der Sehnsucht», oder ganz einfach «Sakrament der Redlichkeit»?); Diese ist keineswegs ein Quasi- oder Ersatz-Sakrament, sondern echte,

wirkliche, sakramentale Taufe, die den Menschen zum echten Christen macht. Nebenbei bemerkt: Man sollte womöglich vermeiden, sie als «anonyme Christen» zu bezeichnen; das macht keinen guten Eindruck auf sie; sie werden eher wütend.

Man könnte vielleicht dabei noch bemerken, daß es auch einen wahren Pluralismus des Glaubenskönnens, ja des Glaubens selbst, innerhalb der Kirche gibt und geben kann. Ein denkender Christ mag sich sagen: «Ich bejahe die Wesensausrichtung der christlichen Lehre durchaus, obwohl ich meine, noch nicht so «weit» zu sein, mir bereits alle Glaubensaussagen – unter ihnen sogar zentrale – in aller Redlichkeit aneignen zu können.» Um nur für mich selbst zu sprechen: Ich begreife, bejahe, ja gelegentlich bewundere ich eine solche Haltung. Wir dürfen da nicht von einer «Aufschiebung einer Grundentscheidung» reden. Sie ist schon für das Christliche gefallen. Es handelt sich hier nur um ein «Sich-selbst-Zeit-Lassen» für eine redliche Aneignung. Solche Menschen haben ihren legitimen Platz in der Kirche. Die «andern», die alles restlos glauben könnenden Christen – wenn es solche überhaupt gibt – sind von ihrem Glauben her verpflichtet, ihnen wenigstens in Geduld und Höflichkeit zu begegnen, wenn sie schon meinen, ihnen keine Zuneigung entgegenbringen und sie nicht in Freundschaft anerkennen (was übrigens auch ihre Glaubenspflicht wäre) zu können. Die Wahrheit hat ja Zeit. Gott selber hatte Geduld genug mit der Menschheit – und individuell mit jedem einzelnen von uns – und ließ die Frucht der Wahrheit immer langsam wachsen. – Nun kommen wir zum anfangs angekündigten Ermutigenden:

«Der dritte Weg» der Theologie

Mit Freude begrüßt man jedesmal ein neues Werk von *Hans Urs von Balthasar*. Diesmal ist es die «*Theologie der drei Tage*». Jede Wiederbegegnung mit diesem energischen und dennoch elastischen Geist läßt uns fühlen, daß er nicht nur ein glänzender Schriftsteller, hochgebildeter Theologe und geistreicher Denker, sondern ein Mann ist, der sich treu bleibt. Die Konzentration des in diesem neuen Buch Dargebotenen läßt bald vermuten, daß es nicht gleichsam «aus dem Ärmel geschüttelt», sondern ursprünglich erarbeitet wurde, obwohl das Ergebnis auf uns wie der Blitz eines glücklichen Einfalls wirkt. Der Autor selber leistet übrigens diesem Irrtum schon dadurch Vorschub, daß er gerade in diesen Jahren eine Periode äußerster schöpferischer Aktivität erlebt, und läßt den Leser vergessen, wie viel Ausharren, Individualisierung und (vielleicht auch) Gefährdung dieser von seinem Werk geradezu Besessene und sich ihm Opfernde in sich trägt. Mein Hinweis auf das neue Werk soll im Rahmen der bisherigen Reflexion bleiben, deshalb auch keine Berichterstattung (keine eigentliche Buchbesprechung also) sein, sondern Aufweis der vorhin geschilderten redlichen, christlich-denkerischen Haltung an einem konkreten

► *Beispiel:* Mich beeindruckt vor allem, welches Maß an denkerischer Redlichkeit hinter diesem Buch steht. Es erfordert – gerade deshalb – langsames, meditatives Lesen, vor allem auch das «Mit-Lesen» der reichhaltigen Quellenangaben (wenigstens derjenigen aus der Heiligen Schrift) und selbständiges «Weiterverlängern» der angezeigten Denkbahnen. Ein solches Lesen «lohnt sich» nicht nur – das wäre zu wenig –, sondern kann für den Leser einen neuen Ausgangspunkt für die Umformung seiner eigenen theologischen Denkart bilden. Zuerst möchte ich das Programm des Buches schildern.

► *Grundanliegen:* Ziemlich am Ende des Buches wird das eigentliche Anliegen in einem einzigen Satz zusammenfassend ausgesprochen: «In Tod, Höllenfahrt und Auferstehung Jesu Christi ist im Grund nur eins zu sehen: die Liebe des dreieinigen Gottes zur Welt, und diese Liebe kann nur durch Liebe zu dieser Liebe wahrgenommen werden.»⁵ Es geht in diesem Werk um eine «Theologie der Passion, Höllenfahrt und Auferstehung» (Karfreitag, Karsamstag und Ostern).

Diese Theologie setzt (im Gegensatz zur üblichen Schultheologie, welche Abstrakta – Erlösung, Rechtfertigung usw. – in ihre Titel stellt) als Hauptgegenstand das personale Konkretissimum des «für mich», «für uns» leidenden, zur Hölle fahrenden und auferstandenen Gottmenschen voraus. Es besteht kein Zweifel, daß die abstrakte Betrachtungsweise bereits durch die häresiologischen Kämpfe der ersten Jahrhunderte in den Vordergrund gerückt wurde. Damit aber neben dieser konziliaren und Schul-Dogmatik das Personale theologisch primär zum Zuge komme, bedurfte es immer wieder einer Gegenbewegung. Diese ging von einer impliziten Theologie der großen Heiligen und ihrer Christusbegegnung aus und versuchte sich mehr oder weniger glücklich in ihrem Gefolge in eine explizite Passionstheologie umzusetzen. In Mittelalter und Neuzeit gelang die restlose Verschmelzung der «wissenschaftlichen» Theologie mit dem, was in einem leise abwertenden Sinn «affektive» Theologie genannt wird, nie ganz, und heute ist die zweite mehr als je abgewertet; auch die «existentiale» Betrachtungsweise hat nicht vor allem Christus, sondern das zu erlösende Subjekt im Blickfeld. Und gerade hier setzt Balthasar – gleichsam als Vertreter des «dritten Weges» der Theologie – ein, und zwar so, daß er die entfremdeten Teile nicht nachträglich zusammenfügt, sondern im Ursprünglich-Unzerteilten anhebt und den Gegenstand von dort her theologisch nachzubetrachten sucht.⁶ Und wirklich spüren wir in diesem Buch keine Teilung mehr. Der Theologe denkt als ganzer Mensch von dem Ganzen des Gegebenen her. Es gilt also, die zahlreichen Traditionsfragmente zuerst kritisch zu sichten und sie, anders als man es lange gewohnt war, neu zusammenzusetzen.⁷ Die Aussagen der Tradition sollen nicht nur wertmäßig abgestuft, sondern irgendwie ganz auseinandergenommen und neu zusammengefügt werden. Einzelne Momente haben dann entschieden zurückzutreten, andere, besonders die trinitarischen und soteriologischen Ansätze, die um einer starren Systematik willen selbst von der neueren Dogmatik weitgehend ausgeschaltet wurden, müssen eine neue Beleuchtung erfahren.⁸ So muß – zum Beispiel – ein ganzes Gewebe von Denkvorstellungen (Vorhölle, Fegfeuer, Hölle der ungetauften Kinder und eigentliche Feuerhölle: «eschatologische Behälter») entschieden aufgelöst werden.⁹ Das Osterereignis selbst soll als Sinnmitte alle Sinnfragmente der Schrift, der Überlieferung und der Theologie magnetisch¹⁰ um sich ordnen, und so eine neue, dem «dritten Weg» entsprechende

► *Synthese* herbeiführen. Irgendwie hat man den Eindruck, in diesem Buch einem «neuen Balthasar» zu begegnen (obwohl man es nicht klar definieren könnte, worin dieses Neue besteht), der einer denkerischen «Gegnerschaft» nicht mehr bedarf, um sich daran zu entzünden. Freilich bleibt er auch hier immer noch ein wenig Warner, Forderer und Anreger – «opportune importune». Es überwiegt aber hier die subtile Einheit meditativer und spekulativer Theologie: verinnerlicht, zugänglich, abgeklärt und reif. Allein, der Leser muß zuerst das Denk-Alphabet und -Syntax dieser Art des Denkens lernen. Sprechen wir hier von einem neuen Balthasar, so müssen wir gleichzeitig betonen, daß bei seinen «Anhängern» (und scheinbar bei ihm selbst) auf die Betonung und Hervorhebung der Einheitlichkeit des Balthasar'schen Schaffens großes Gewicht gelegt wird; was freilich wiederum den aufmerksamen Leser aufhorchen und genau das Gegenteil vermuten läßt.¹¹ Da möchte ich mich des Urteils enthalten. Jedenfalls wird man an Balthasars «Drei-Tage-Synthese» nicht mehr vorbeigehen können, die im Bedenken der gesamttheologischen Gegebenheit (Schrift, Patristik, Theologie des Mittelalters und Gesamtlage der neueren Theologie) erarbeitet wurde. Sie ist aber nur um den Preis einer gründlichen, vielleicht mehrwöchigen Lektüre zu erkaufen. Jedenfalls halte ich viel von diesem Buch und sehe, daß es auf viele gleich wirkt. Allerdings müßte man diese Schrift im Sinnzusammenhang mit jenem großen Werk lesen, das die «Synthese schlechthin» des zentralen Anliegen von Balthasar werden soll, mit der

► «*Herrlichkeit*»: Nach zwei schüchternen Anfängen hat die Redaktion der «Orientierung» es bewußt aufgegeben, die bereits geplanten Besprechungen der Einzelbände dieses groß angelegten Werkes durchzuführen, und beschlossen, es erst beim Abschluß der Gesamtausgabe des Werkes¹²

– das von einigen kompetenten Theologen als das bedeutendste innerhalb des katholischen Raumes im 20. Jahrhundert bezeichnet wurde – zu würdigen. Die Frage der Schönheit wurde zum ersten Mal derart bewußt ins Zentrum des theologischen Nachdenkens gerückt. Zum ersten Mal wurde in so umfassender Weise herausgestellt, daß die Offenbarung Gottes sich in einer «Überwältigung des Geistes» durch die Selbstevidenz und durch ein In-sich-Beruhigen als Erstrahlung des Seins, als «Herrlichkeit» ereignet. Dadurch wird die Schönheitsgestalt (charis) Christi zur Begründung für das gesamte christliche Dasein, Denken und Tun. Wir sind dabei, das Entstehen einer großen Synthese christlichen Denkens zu erleben, und erfahren, wie ein Autor mit dem Wachsen seines Werkes selber wächst. Das begründet die vorläufige Zurückstellung unserer Einzelbesprechungen. – Wenn wir uns nun fragen, welches die

► *Methode* des in dieser «Drei-Tage-Theologie» – meiner Ansicht nach – zum Durchbruch gekommenen Denkens sei, so stelle ich zunächst,

erstens, fest, daß in diesem Buch nicht mit einer vorgeprägten Terminologie gearbeitet, sondern alles, selbst die Begrifflichkeit (unter Anwendung einer erstaunlichen Belesenheit), neu gedacht wird. Dieses Neu-Gedachte muß aber zugleich in eine präzise und strenge Systematik gebracht werden. Die durchgehend reichen Quellenangaben weisen auf eine mühevollen Kleinarbeit, zugleich aber auch auf eine Redlichkeit im Denken hin, die ihre Verpflichtungen kennt. Es wird eben mit «offenen Karten» gespielt. Dennoch blitzen plötzlich aus dem systematischen Stoff unerwartete und erhellende Gedanken empor. In einer erstaunlich un-polemischen Art wirkt das Buch als «gegensätzeversöhnend». Über Geschichtliches wird auf breiter Ebene informiert. So spürt man bereits aus der Arbeitsmethode jene «Stimmigkeit des verantworteten Denkens und Tuns» heraus, die wir vorhin als «Redlichkeit» bezeichnet haben. Sogar mit der Christologie Pierre Teilhard de Chardins diskutiert Balthasar eher sachlich. Die Auseinandersetzung wird mit einleuchtenden Argumenten geführt. Dazu kommt noch ein anderes,

zweitens: Stößt der Verfasser auf Unauflösliches, so läßt er es als solches, als Mysterium gelten und versucht nicht, ein auf alle Seiten hin überblickbares System zu erzwingen.¹³ Dennoch läßt er keinen Aspekt nur für sich, isoliert, bestehen.¹⁴ Solcherart entsteht ein Werk von Implikationen höchster Strenge und zugleich von einer derartigen Dichte, daß der Leser nur durch konsequentes Durchdenken des Dargebotenen das Gesamt gleichzeitig überblicken (und behalten) kann: Die Logik ist so streng und der Unterbau derart breit und so reich angelegt, daß keines der Elemente, die im Buch ihre Verwendung finden, in der Zusammenschau außer acht gelassen werden darf.¹⁵ Eben darin ereignet sich Vertiefung, und zwar nicht nur durch Überwindung, sondern auch durch Herüber-Rettung theologischen Gutes. Dies geschieht wiederum in Einfachheit und Selbstverständlichkeit, ohne jedes Wichtigkeit mit der eigenen Begabung. Bevor aber Balthasar ein Denkelement für «unsystematisierbar» erklärt, versucht er verschiedene Möglichkeiten der Erhellung: da wird einmal der Richtungssinn eines Denkelementes aus dem «Gefälle der Deutung» erspürt;¹⁶ oder es wird Ausschau nach Hinweisen und Bildern, nach «Vorschattungen» (zum Beispiel im Alten Bund für das Leiden Christi)¹⁷ gehalten; oder wiederum werden verschiedene Sinnlinien auf einen Brennpunkt hin weitergezogen.¹⁸ Mit diesem Vorgehen kann er dann mit großer Wahrscheinlichkeit unterscheiden, wann und in welchem Maße Unauflöslichkeiten von vornherein zur Struktur des theologischen Phänomens gehören. Dann aber läßt er sie auch «aufgelöst», weil auch das zur Deutung der betreffenden Gegebenheit gehört.¹⁹ Schließlich,

drittens: Zur Methode Balthasars ist noch zu bemerken, daß er auch Stoff gleichsam zum Mit-Beten vorlegt und tiefgedachte, meditative Teile einfügt. Dieses Vorgehen – und zwar auf eine eigentümliche, dem Pathos und der Eitelkeit sich so ganz entziehende Weise –, verbunden mit exakter Forschungsarbeit und theologischer Belesenheit, ist einzigartig: es packt einfach und ergreift den Leser. Es sind oft dunkelschöne, betrachtende und zur Betrachtung anleitende Stellen. Je und je erschreckt freilich ein superlativischer Ausdruck. Dabei fällt einem auf, wie Balthasars Rede- und Denkweise der johanneischen verwandt ist: beide arbeiten mit «pointierten

Ausdrücken», die im Zusammenhang mehr enthalten, als der gewöhnliche Sprachgebrauch hergibt. Wir sehen bereits an der Methode, daß Balthasar kein bequemer Autor ist. Ein geduldiger Lehrer vielleicht, aber kein sanfter und nachgiebiger. All das bedeutet freilich nicht, daß das System Balthasars ohne

► *Vorentscheidungen*, ja unausgewiesene Optionen auskommen könnte. Ich möchte hier deren drei ausdrücklich nennen.

Erstens: Das große, alles von vornherein Entscheidende des ganzen Abschnittes «Der Gang zu den Toten»²⁰ ist: Totsein ist primär das Hintersichlassen allen spontanen Handelns und besagt darin eben Passivität.²¹ Dabei scheint Balthasar dieses Apriori für selbstverständlich zu halten, obwohl es – wie der Endentscheidungs-Gedanke von K. Rahner, R. Troisfontaines und L. Boros wenigstens hypothetisch zu beweisen sucht – weder philosophisch noch theologisch (ich glaube sogar: nicht einmal von der unreflektierten Weisheit der Einfachen her) zu begründen ist. Hier sehe ich eine fast unpassierbare Kluft zwischen Balthasars und meiner eigenen Deutung des Todes, welche genau den Augenblick des Übergangs (im Tode) als den Moment höchstmöglicher Aktivität aufzuweisen sucht. Balthasars geht sogar so weit, daß er den Ausdruck «descensus» bereits als eine Überinterpretation neuteamentlicher Aussagen anschaut.²² Auch die Sprache Balthasars wird in diesem Abschnitt etwas härter. Da geht es gelegentlich massiv, definitiv und sogar ultimativ zu: «Dieses «Hingehen zu» hat einen doppelten Inhalt (und keinen darüber hinaus) ...»²³

Zweitens: Auf die in der heutigen (bis in das Mittelalter reichenden) Christologie sich immer dringlicher stellende Frage nach dem berühmten «christologischen Und» (propter nos homines et propter nostram salutem), auf das Problem, ob dieses «Und» zwei Dogmen konstituiert oder nicht, also ob es ein Separativum oder eine bloße grammatikalische Wendung ist, und wenn das erste der Fall wäre, in welcher Hinordnung die zwei Dogmen zueinander ständen, erhalten wir im ganzen Buch keine befriedigende oder wenigstens ausholende Antwort. Vielmehr wird die «Eindogmenhypothese» als selbstverständlich hingestellt und dadurch die «Ausrichtung der Menschwerdung auf die Passion» als die einzig mögliche Lösung zugelassen. Nicht einmal die suárezianische Mittellösung («doppeltes Hauptmotiv der Menschwerdung») wird ernsthaft in Betracht gezogen, geschweige denn die radikale skotistische Antwort.²⁴

Drittens: Die größte Schwierigkeit erfuhr ich im gedanklichen Nachvollzug bei der Annahme einer amorphen, chaotischen, aus jeglicher Individuation abstrahierten «Sünde an sich», die Christus in einer kontemplativen und objektiven (rein passiven) Betrachtung («visio mortis secundæ») in äußerster Schwäche und Kraftlosigkeit erleiden müßte. Gerade in dieser Erfahrung der reinen «Substantialität» der Hölle würde für Balthasar das unterscheidende Moment zwischen dem Karfreitags- und Karsamstagerlebnis (beim zweiten müßten wir logischerweise das Wort «Un-Erlebnis» prägen) Christi liegen. Von einer Seins-Philosophie und -Theologie her, der Balthasar sonst – so nehme ich es wenigstens an – sich verpflichtet fühlt, kann man nur schwer eine Aussage aufrechterhalten, wie: «Die Sünde ist eine Realität»,²⁵ da sie just im Fehlen einer seinsnotwendigen Realität (privatio) besteht. Immerhin wäre es sehr bedauerlich, wenn der Leser sich vielleicht mit dem Abschnitt über Karsamstag, ja gerade mit ihm, der genannten Aprioris wegen, nicht eingehend auseinandersetzen würde. Ich habe hier nur drei – meiner Ansicht nach – unbegründete Vorentscheidungen erwähnt. Es ließen sich noch andere Schwierigkeiten nennen.²⁶ Trotz dieser Belastung erweist sich Balthasar dennoch als ein hervorragender

► *Lehrer* (im ursprünglichen Sinne des Wortes: «magister») der Theologie und auch des Denkens des «dritten Weges». Ein Beispiel konzentrierter Darstellungskunst ist, wie es Balthasar gelingt, die von der Ostererfahrung her sich vollziehende Glaubensentfaltung der Frühkirche in ihren großen Linien in genau 28 Zeilen darzustellen.²⁷ Gelegentlich wird in einer einzigen Anmerkung der ganze Fächer von der weitesten zur engsten Ansicht ausgespannt, was freilich auf eine ganz überlegene Beherr-

schung des Gesamtmaterials hinweist.²⁸ An diesem Buch kann man wirklich lernen, wie man theologisch denkt. Das Denken lernen im höheren Sinne des Wortes kann man nicht aus zufälliger theologischer Literatur oder aus hastig zusammengestellten Codices oder aus theologischer Modelektüre, sondern nur aus Werken, wie dieses Buch eines ist. Aber gerade diese anspruchsvollen Bücher wollen ernst genommen werden. Sie wollen erworben sein. Ehe die Meisterwerke sich an uns bewähren, müssen wir uns erst an ihnen bewährt haben. Was man vom Lehrer Balthasar im besonderen lernen kann ist dies: (erstens) die Fähigkeit, Getrenntes in Eins zu schauen; dann (zweitens), wie man biblisches, patristisches und theologisches (und sogar des öfteren religionsgeschichtliches, in diesem Fall aber meist bewußt nur-illustratives) Vergleichsmaterial herbeizieht; weiterhin (drittens), wie ein redlicher Denker auf das kleinste Detail achtet, weil gerade dort sich wichtige Hinweise verbergen können;²⁹ worauf (viertens) die große Kunst, gelegentlich, gleichsam beiläufig nur Denkanstöße zu geben, die der Leser selbständig weiterführen soll; hierher gehört auch die maßvolle und logisch einwandfreie Prägung neuer Begriffe und Fachausdrücke (und deren einleuchtende Erklärung); schließlich (fünftens) möchte ich noch, als ein auch zu Erlernendes, dieses Buch als Ergebnis höchster Konzentration, Zucht und sprachlicher Meisterschaft hinstellen.

Balthasars Bücher sind fast durchgehend Gestaltungen einer ungewöhnlichen Geistigkeit, einer eigenwilligen Art von Weltanschauung und Weltdeutung, die weit über die Fachkreise hinaus hohes Ansehen genießen. Dies trifft auf seine «Theologie der drei Tage» um so mehr zu, weil der Verfasser es sichtlich im Bedürfnis, selbst zu lernen, geschrieben hat. Somit schließe ich meinen Bericht dennoch mit etwas Erfreulichem.

L. Boros

Anmerkungen: 1. *Lumen Gentium*: Dogmatische Konstitution über die Kirche; *Gaudium et Spes*: Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute; *Dei Verbum*: Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. – 2. *Fr. Nietzsche, Also sprach Zarathustra*. Ein Buch für alle und keinen. Viertes Teil, Abschnitt: *Der Zauberer*; erstes und zweites Zitat aus dem Punkt 2. – 3. Der Begriff «Aneignung» wird von *Kierkegaard* vor allem in seinen *Vier erbauliche Reden* (ed. Hirsch) 1952 erörtert. – 4. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1969, 202 Seiten; die hier vorliegende Veröffentlichung

ist ein Separatdruck aus dem zweiten Halbband des dritten Bandes (III/2) von *Mysterium Salutis, Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*. Das Christusergebnis. Benziger-Verlag, Einsiedeln, 1969 (Balthasars Beitrag: 9. Kapitel, *Mysterium Paschale*, S. 133–326). – 5. S. 193 – 6. S. 30–31 – 7. S. 119 – 8. vgl. S. 113 – 9. vgl. S. 126 – 10. vgl. S. 163 – 11. Die unter dem Titel «Rechenschaft 1965» (Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1965) von *B. Widmer* zusammengestellte Bibliographie zählt 372 Titel und Nummern auf, einschließlich der von Balthasar betreuten Sammlungen. Angesichts dieser Vielfalt schlägt man gerne den Rechenschaftsbericht auf, worin Balthasar selbst über die Zusammenhänge, Voraussetzungen und Absichten seiner publizistischen Tätigkeit informiert: *Lageplan zu meinen Büchern*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, 1955. – 12. *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*. Johannes-Verlag, Einsiedeln, Anfang der noch unabgeschlossenen Publikation: 1961; die zwei Anläufe der «Orientierung» in Nr. 22, 27. Jg, 30. November 1963, S. 253–254 (gezeichnet L.B.) und Nr. 14/15, 29. Jg, 31. Juli/15. August, 1965, S. 162 (gezeichnet gb). – 13. vgl. S. 77 – 14. vgl. S. 150 – 15. vgl. S. 96 – 16. vgl. S. 77 – 17. S. 52–53 – 18. vgl. S. 148 – 19. vgl. S. 132 – 20. Der ganze Abschnitt: S. 103–131 – 21. vgl. bes. S. 103 – 22. S. 106 – 23. S. 112 (Sperrung von mir) – 24. Siehe S. 9, Anm. 2 und den ganzen Abschnitt «Menschwerdung und Passion» S. 9–34 – 25. Zum Zitat (kursiv von Balthasar) siehe S. 123; zur ganzen Frage S. 122–124 – 26. Unter anderem: a) Beim zustimmend zitierten Athanasius-text («Alle Teile der Schöpfung hat der Herr berührt, ... damit jeder überall den Logos fände, auch der in die Dämonenwelt Verirrte», siehe S. 118–119) habe ich mich gefragt, ob es sich dabei doch nicht um einen genauen Ausdruck der anderswo einmal ablehnend (S. 100, Anm. 1), ein anderes Mal halb-zustimmend (S. 126) kommentierten Hypothese von K. Rahner («descensus» als Einsetzung eines neuen Existentials in den Wurzelgrund des kosmischen Seins) handle. – b) Wieso kann Balthasar «Hypothesen» mit «Vorentscheidungen» übersetzen? S. 172. – c) Balthasars Ausführungen sind durchgehend (wir wollen hier nicht «abhängig» sagen) zu sehr mit denen von *W. Künneth, Entscheidung heute. Jesu Auferstehung – Brennpunkt der theologischen Diskussion*. Hamburg 1966, verwandt, was aber der Autor selbst zugibt, indem er Künneth gewissenhaft als Quelle anführt. – d) Ich kann mit dem Zeitbegriff (bzw. Zeitlosigkeitsbegriff) von Balthasar aus philosophischen und vor allem theologischen (hier aber nicht weiter ausführbaren) Gründen nicht einig gehen; Vgl. S. 118. u. a. mehr. – 27. S. 144–145 – 28. S. 129–130, Anm. 14 – 29. vgl. die Ausführungen Balthasars zur Anwendung der Begriffe «philein» und «agapan» S. 96–97.

ZUR GESCHICHTE DES INTEGRALISMUS (2)

Pius X. und die Bulldoggen der Orthodoxie

Ein anderes Resultat ergibt sich aus der Forschung von Poulat.¹ Die Ketzerschnüffelei und Denunzierungssucht durch Benigni und seine Freunde hatten solch abstoßende Formen angenommen, daß man glaubte, der Papst wisse nichts davon. Diese Meinung ist nach Poulat unhaltbar. Übrigens schon im Seligsprechungsprozess von Pius X. hatte Kardinal *Gasparri* dessen Kirchenpolitik scharf abgelehnt.

Poulat kann man beistimmen, doch würde ich einige Nuancen anbringen. Sicher war Pius X. wie Benigni ein Verteidiger eines integralistischen Ideals und lehnte alle Versuche einer Öffnung der Kirche auf die moderne Welt ab, wie sie in der Orientierung der christlichen Demokraten ihren Ausdruck fand. Er hat auch das Sodalitium pianum finanziell unterstützt und kannte und billigte die integralistische Aktivität Benignis, der ihn durch den päpstlichen Privatsekretär Msgr. *Bressan* unterrichtete. Pius X. scheint Msgr. Benigni wegen seiner Maßlosigkeiten nie getadelt zu haben, wie andere Integralisten, z. B. *De Töth* von der «Unità cattolica».

Aber, bemerkt Poulat selbst, ein besser informierter Pius hätte vielleicht viel auszusetzen gehabt an der konkreten Ausführung eines guten Programms. Ohne die Tatsachen zu leugnen, wie es manche taten und noch tun, sind die Verantwortungen richtig zu verteilen. Pius X. hat wahrscheinlich nicht alles gewußt. Und wenn es auch zutrifft, daß er sich zu Mitteln ver-

pflichtet glaubte, die uns verwirren, so kann man ihn nicht verantwortlich machen für alle Taten der «Bulldoggen der Orthodoxie».

Trotz dieser Reserve muß man bedauern, daß Pius X. eine Art von geheimer Kirchenpolizei gedeckt hat, die uns heute befremdet. Kann man sich mit der Erklärung begnügen, die Kardinal *Newman* für den hl. Kirchenlehrer Cyrill von Alexandria gab, der auch ein Verteidiger der Orthodoxie mit sonderbaren Mitteln war: «Er war ein Heiliger, sicher, aber nicht alles was er tat war heilig?» Pius X. kannte, billigte, ermutigte die Integralisten, weil er in den aufbegehrenden und revisionistischen Bestrebungen der damaligen Zeit nur ein Nachlassen des Gehorsams und Aufweichung des Glaubens sah.

Heute, wo sich die Neubewertung durchgesetzt hat, fragt man sich, was noch von diesem Katholizismus Pius' X. übrig bleibe. Bestand seine Heiligkeit in dem Heroismus, das Unhaltbare zu verteidigen?

Auch ein Heiliger ist Gefangener seiner Informatoren

Die Antwort darauf ist in einem anderen Fragenkomplex zu suchen: Die Heiligkeit – und ich bin überzeugt, daß Pius X. ein wirklicher Heiliger war –, garantiert sie immer die beste Kirchenpolitik? Das sind zwei verschiedene Gebiete, die man leider oft vermischt. Die Heiligkeit betrifft die persönliche Tugend; die richtige Leitung der Kirche auf ihren verschiedenen Ebenen ist eine Angelegenheit der Bildung und der Information. Hatte Pius X. die theologische, philosophische und historische Ausbildung, die ihm die richtige Antwort auf die

¹ Erster Teil siehe Nr. 21, S. 238–240.

komplexen Probleme, die im Mittelpunkt der Konstitution «Gaudium et spes» über die Kirche in der Welt von heute stehen, erlaubte? War er nicht ein Gefangener seiner Informatoren, wenn er sich verpflichtet glaubte, Entscheidungen für die Gesamtkirche in Fragen zu fällen, deren Komplexität er nicht einschätzen konnte?

In einem Artikel zum zehnten Pontifikatsjahr Pius' X. stellt P. Lippert grundsätzliche Erwägungen zu diesen Problemen an, die heute noch aktuell sind.²

«Wir Katholiken verehren im Papst den Stellvertreter Jesu Christi ... Der Papst ist aber auch ein Mensch und ein bloßer Mensch, nicht eine Menschwerdung Gottes, auch nicht ein blindes und willenloses Werkzeug in der Hand des göttlichen Willens. Und als Mensch ist er somit auch das Kind seiner Eltern, seines Volkes, seiner Zeit; auch in seiner Psyche haben sich die feinen und doch so mächtigen Strömungen zeitgeschichtlicher Einflüsse gesammelt, alle die tausendfach verschlungenen Wirkungen von Geburt, Erziehung, Umgebung und Laufbahn ...»

«Auf dem Gebiet des Glaubens ist allbekannt sein Kampf gegen den Modernismus. Dieser Kampf hat ihm unendlich viel Haß und Verkennung und Verhöhnung eingetragen. Dieser Kampf hat allerdings auch unangenehme Begleiterscheinungen veranlaßt, die von Pius nicht beabsichtigt sind: viel Verketzerungssucht, kleinliche, widerwärtige Zänkerei, Pedanterie enger Geister sind auf den Plan getreten ... Und so vielgestaltig und weitverzweigt das moderne Geistesleben, so verschiedenartig ist auch das modernistische; und die genaue Abgrenzung des Berechtigten vom Unberechtigten in allen einzelnen Fragen ist nicht von heute auf morgen möglich. Das ist eine Aufgabe für kommende Jahre und Jahrhunderte. Denn wir dürfen nicht vergessen: der Modernismus ist falsch, ... aber nicht alles, was von «Modernisten», wirklichen oder vermeintlichen, gesagt und erstrebt wird, ist darum schon modernistisch. Da mag

² Siehe Stimmen aus Maria-Laach, Bd. 85 (1913), S. 353-363.

Bischof Shannons Dilemma

«Ich meine, man sollte solche Vorfälle nicht einfach zur Kenntnis nehmen und dann zur Tagesordnung übergehen, als sei nichts geschehen.» Mit dieser echten Herausforderung an die Redaktion schließt P. G. aus München in Nr. 19 (S. 215 f.) seine Fragen zur Amtsniederlegung und Verheiratung des amerikanischen Weihbischofs *James Patrick Shannon*.

Aus den USA zurückgekehrt muß ich sagen, daß dort noch viele andere dieselben Fragen haben. Sie sind nicht nur «ein wenig schockiert», sie wurden zutiefst betroffen: ich meine Shannons zahlreiche Bewunderer.

Nach ihrer Ansicht hat eine ganze geistige Elite im Klerus mit Shannon ihren Sprecher, manche sagen auch: ihren Führer, verloren. In der Bitterkeit ihrer ersten Betroffenheit haben einige sogar das Wort «Verrat» gebraucht, das dann allerdings bald einmal verstummt ist. Denn es zeigte sich, daß Bischof Shannon die Fragen, soweit sie sich an ihn richten, als durchaus berechtigt ansieht. Er hat sie sich selber vor seinem Schritt gestellt, und er ist ihnen auch nachher nicht ausgewichen. Das beweist das mehrstündige Interview, das Robert Hoyt, Chefredakteur von *The National Catholic Reporter*, im neuen Heim der Shannons in Santa Fé auf Band aufgenommen und über viele lange Spalten in seinem Blatt vollinhaltlich veröffentlicht hat.¹

Dieser Bericht ist keine «Abrechnung» und auch nicht nur eine Rechenschaft: er gibt Einblick in das, was man früher die «Geschichte einer Seele» genannt hätte. Sie fügt sich in die äußeren Taten und Tatsachen, über die ich bereits in meinem Kommentar zum Brief Shannons an den Papst über seinen Gewissenskonflikt hinsichtlich der Enzyklika «*Humanae vitae*» (Orientierung, Nr. 17, 1969, S. 125) ein Stück weit berichtet habe.

Aus dem somit zunächst zu ergänzenden Tatsachenbericht wird sich ergeben, ob außer an Shannon nur an «Rom» noch Fragen zu stellen sind, oder ob die Versager nicht in erster Linie bei den «Brüder-Bischöfen» zu suchen und einem

manches Echte, Gesunde und Zukunftsreiche enthalten sein, wenn auch oft begraben unter den Trümmern einer negativen, destruktiven Kritik ...»

«Die Maßregeln vergangener Päpste unterliegen der Kritik der Geschichte. Und auch über den äußeren Wert und Erfolg des Pontifikats Pius' X. wird einst die Geschichte richten. Die Entscheidungen und Kundgebungen des jeweils regierenden Papstes aber verpflichten die Katholiken zu Pietät und innerlich aufrichtigem Gehorsam, wenn auch nicht zu mechanisch blinder und toter Unterwerfung. Die Bischöfe haben das Recht und die Pflicht, die praktischen Möglichkeiten zu erwägen und nötigenfalls Vorstellungen zu machen.»

«Auch er (der Papst) weiß wohl, daß der Heilige Geist die Päpste und die mit ihnen vereinigten Bischöfe nicht durch Inspirationen und Offenbarungen lenkt. In der Kirche bleibt niemanden der Gebrauch seines Verstandes und die umsichtige und erschöpfende Ausnützung aller natürlichen Hilfsmittel erspart. Und nirgends hat Gott verheißen, daß er die kirchlichen Organe vor jedem Fehltritt und Mißgriff bewahren wolle. Die Päpste bedürfen vor allem kluger und weitsichtiger Berater, und es fällt eine ungeheure Verantwortung auf die Männer, die den päpstlichen Thron umstehen, die den Papst informieren, die ihn zu unterstützen haben in der Leitung der Gesamtkirche. Und doppelt groß ist ihre Verantwortung, wenn sie einen Papst beraten, der kühn, stark und wagemutig, aber auch segensmächtig ist wie ignis ardens, wie «brennendes Feuer».»

Hinzufügen muß man, daß die persönliche Verantwortung des Papstes für die Auswahl seiner Mitarbeiter ihm nicht abgenommen werden kann und im Seligsprechungsprozeß Pius' X. wurde darauf hingewiesen.

Das große Verdienst von Poulat ist, auf diese fundamentalen, theologischen Probleme hingewiesen zu haben.

Prof. Roger Aubert, Löwen

ganzen, in der amerikanischen Hierarchie besonders verfestigten kirchlichen System anzulasten wären. Tatsächlich treten im Bericht die lokalen und interamerikanischen Konturen stärker hervor, wogegen «Rom» zu einem relativ weitentfernten Hintergrund verblaßt. Der Brief an den Papst (23. September 1968) erscheint als hilfeschend ausgestreckte Hand in diese Ferne hinein, von wo ein praktisch unerreichbarer Heiliger Vater allzu spät – erst nach vier Monaten! – auf die ganz persönliche Vertrauensbezeugung ebenso persönlich, ja «mit großer Güte und Wärme», aber ohne Einwirkung auf das «System» antwortet.

Wie weit ist «Rom» mitbehaftet?

Innerhalb des Systems hingegen treten die Figuren zweier sich ablösender Apostolischer Delegaten in Washington aus dem Hintergrund hervor, die sich beide, der eine zu Beginn, der andere am Ende des Dramas auf ihre Weise «persönlich» der Zukunft Shannons annehmen. Der erste, *Vagnozzi* (heute Kardinal und Wirtschaftsminister im Vatikan), rät vor seiner Abreise aus den Staaten (Juni 1967) dem Weihbischof von Sankt Paul/Minnesota väterlich, sich nicht mehr zu Stellungnahmen gegen den Vietnamkrieg hinreißen zu lassen, «da dies seiner Karriere (wörtlich!) schade» und ihm «den Weg zum Ordinarius (selbständiges Bischofsamt) verbaue». Der zweite, *Raimondi*, nimmt sich dreimal zu langen Gesprächen Zeit, um Shannon («in ängstlicher Besorgnis um dessen Stellung») infolge des Enzyklika-Briefes an den Papst) mit dem Gedanken vertraut zu machen, sich außerhalb den USA zu begeben und «in Jerusalem, Rom oder in der Schweiz» Aufenthalt zu nehmen. Das Gefühl der Isolierung und Vereinsamung (das Wort kehrt mehrmals wieder) hält ihn mehr und mehr gefangen.

Ihre Briefe gaben ihm Kraft

In diesen Monaten der inneren Vereinsamung und vorausgeahnten Exilierung setzt die häufigere und persönlichere Korrespondenz mit Frau *Ruth Wilkinson* ein. Sie ist ihm früher sporadisch im Rahmen der gemeinsamen Sache für die Bürgerrechtsbewegung begegnet: jetzt bedeuten ihm ihre Briefe, wie er bekennt, Kraft. Ende Juni, offenbar wenige Tage nach dem letzten Gespräch mit dem Delegaten, stellt Shannon dieser Frau den Heiratsantrag. Die Trauung findet am 2. August an ihrem Wohnort im Staat New York und in ihrer christlichen Gemeinde, der (First Christian Church), statt. Sie wird aber diskret im Arbeitszimmer des Pfarrers im Beisein nur der engsten Verwandtschaft der Frau vollzogen. Für sie ist es die vierte Eheschließung. Zwei erste Ehen sind annulliert worden, der dritte Mann, von dem sie nach zwölf Jahren geschieden wurde, ist ein Jahr später gestorben. Sie ist also wohl auch nach katholischem Recht zu dieser (vierten Ehe) berechtigt – nur er, Shannon, ist es nicht. Er weiß es und nimmt bewußt die (Strafe) der Exkommunikation, des Ausschlusses von der eucharistischen Communio, auf sich. In einem gemeinsam mit seiner Frau verfaßten Brief wendet er sich nochmals an den Papst. Er erklärt, warum er nicht um Laisierung gebeten hat, warum er nicht das Priestertum, erst recht nicht – wie *Charles Davis* – die Gemeinschaft mit der Katholischen Kirche aufgeben will. Er wird sich im Gegenteil – außer an das Zölibatgesetz – an alles halten, was für einen Katholiken geboten ist und nur in dem Rahmen kirchlich wirken, der ihm außerhalb des Sakramentalen zukommt. Zum Schluß spricht Shannon die Hoffnung aus, daß es «vielleicht doch noch zu unseren Lebzeiten möglich werden wird, daß ich als verheirateter Priester wirken darf». Sollte dies eintreten, so wären die beiden bereit, «überall hinzugehen, wohin uns der Papst senden will».

Das ist also das Kapitel, das man mit (Bischof Shannon und der Papst) überschreiben könnte. Es antwortet in etwa darauf, inwiefern in dieser Story (Rom) mitbehaftet ist und es zeigt zugleich die Ebene, auf welcher Shannon die Beziehung nicht abgebrochen hat, sondern seiner Überzeugung nach durchhält. Es gibt uns ein Stück weit Auskunft, wie es zur Eheschließung kam, aber die Haupteklärung zu der Frage (Warum ging der Bischof?) steht noch aus. Denn als Bischof ging Shannon schon vorher, und wir haben zu fragen, was ihn zu seinem Rücktrittsgesuch veranlaßte.

Der Weg nach Santa Fé

Dieses Rücktrittsgesuch datiert vom 23. November 1968, auf den Tag genau zwei Monate nach Absendung des Briefes an den Papst, auf den bis dahin keine Antwort erfolgt war: nicht nur keine Antwort aus Rom, sondern auch keine Antwort von den Persönlichkeiten in den USA, an welche Shannon eine Kopie gesandt hatte: von Erzbischof *Dearden*, dem Präsidenten der US-Bischöfskonferenz, von Erzbischof *Raimondi*, dem Apostolischen Delegaten, und vor allem von den beiden direkten Vorgesetzten in Sankt Paul/Minneapolis, Erzbischof *Binz* und Erzbischof-Koadjutor *Byrne*. Ihnen unterbreitete Shannon denn auch seinen Rücktritt (mit Kopien an die beiden andern). In einem folgenden Brief schlug er als kurzfristige Maßnahme einen Urlaub in Santa Fé vor, wo er bereits als Schulmann bekannt und im nichtkirchlichen St.-John-College willkommen war.

Dies führte zu den ersten direkten Verhandlungen mit seinen Vorgesetzten. Dabei bestätigte sich seine Vermutung, daß sein Brief an den Papst, obwohl er in den Staaten nur an die vier genannten Instanzen gelangt und keineswegs veröffentlicht war, die amerikanische Hierarchie in peinliche Verlegenheit brachte. Denn in dieser Hierarchie hatten die Mächtigsten bereits das Verdikt unterstützt, womit Priester und Theologieprofessoren der Diözese Washington, des Seminars von Buffalo (New York) und der Catholic University wegen ihrer öffentlichen Stellungnahme gegen die Enzyklika suspendiert, abgesetzt oder sonstwie diskriminiert worden waren. Diese Maßnahmen sind bis heute nicht zurückgenommen worden, obwohl die Erklärung der amerikanischen Bischöfskonferenz zu (Humanæ vitæ) eine differenziertere Einstellung verrät (hier war ein Team um Kardinal *Dearden* am Werk) und obwohl der inzwischen an Kardinal *O'Boyle*, als den hauptverantwortlichen (Richter), gesandte Papstbrief zwar «Lob für den Eifer» ausspricht, aber kein Urteil über die theologische Berechtigung oder Nichtberechtigung der Priester zu ihrem öffentlich geäußerten Dissens fällt.

Ein solches Urteil hielten aber die Vorgesetzten Shannons für nötig und so forderte Erzbischof *Binz* Shannon auf, vorgängig seines Schrittes in den (Urlaub) seine Position einem Theologen vorzulegen, den sie beide annehmen könnten. Das geschah, und der Theologe erklärte Shannon, seine Position sei theologisch vertretbar. Gleichzeitig meinte dieser Begutachter, ein (Urlaub) könnte von gutem und, wie er hoffe, ohne Rücktritt möglich sein. Trotz dieses Bescheides erteilten Shannons Vorgesetzte keine formelle Erlaubnis für den Urlaub.

Seit dem Sommer desselben Jahres 1968 war Shannon Mitglied des Kuratoriums der *Catholic University of America* in Washington. Dieses wurde nun beauftragt, über die dissidenten Theologen zu Gericht zu sitzen. Shannon fühlte sich begreiflicherweise unbehaglich, vor allem seit dem Moment, da er seine mit diesen Theologen übereinstimmende Ansicht dem Papst (privat) geäußert hatte. Konnte und durfte er in der relativen Öffentlichkeit des Kuratoriums als Bischof dieselbe Stellung kundtun? Shannons Dilemma in dieser Hinsicht ist auch später nicht gelöst worden, als sein Brief an den Papst bekannt wurde und er «viel Post» von Priestern, Professoren und auch von «einigen Bischöfen» erhielt. Sie alle erklärten, sie stimmten (privat) mit ihm überein, würden es aber nicht an die Öffentlichkeit bringen. Im Kuratorium der Universität aber spitzte sich das Dilemma noch mehr zu, als es Shannon zum Sprecher in der Untersuchung gegen die Theologen wählte. Shannon setzte in seinen Briefen und Gesuchen seine Vorgesetzten ins Vertrauen, wie er sich zunehmend als (Heuchler) vorkomme, wenn er den Mitgliedern des Kuratoriums und den inkriminierten Priestern nicht enthülle, welche Position er dem Papst gegenüber bereits eingenommen und bezeugt habe. Als dann am Vorabend von Weihnachten die telephonische Anfrage des Exekutivkomitees der Universität an ihn erging, ihn für den Posten eines (Präsidenten) (Rektor) in Vorschlag zu bringen, lehnte er ab. Seine heutige Begründung: nach dem Brief an den Papst konnte ich nicht Rektor einer (Päpstlichen) Universität werden.

In den selben Tagen erhielt Shannon eine formelle Einladung des nichtkirchlichen Colleges St. John von Santa Fé. Die Flucht dorthin erscheint somit als Ausweg aus einem unlösbaren Dilemma sich widersprechender Loyalitätspflichten, wie Shannon sie verstand: gegenüber dem Papst und der Bischofshierarchie einerseits und gegenüber den Priestern und der Öffentlichkeit andererseits, ein Dilemma der Redlichkeit sich selbst gegenüber.

Person und Maschinerie – ein irreales Dilemma?

Man hat gefragt, ob «dieses Dilemma nicht unreal» war, weil die eine Seite, der gegenüber Shannon Loyalitätspflicht empfand, dafür gar nicht empfänglich, sondern eine (Maschinerie) war. In dieser Maschinerie, so argumentierte ein amerikanischer Kommentator,² sei das oberste Ziel, daß jede «Verwirrung der Gläubigen zu vermeiden» und die (traditionelle Einheit und Solidarität des Episkopats zu demonstrieren) sei. Diesen Höchstwerten gegenüber würden Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit zwangsläufig zweitrangig, während die Methode der Geheimhaltung und der verhüllten Rede die Regel sei. Shannon hätte demnach, um dem Dilemma zu entgehen, das Spiel mit der Maschinerie nach deren Regeln spielen, das heißt dieselben Methoden auch intern seinen Vorgesetzten gegenüber anwenden, oder aber er hätte sich im Bewußtsein seiner Würde und Verantwortung souverän über sie hinwegsetzen und aus ihnen ausbrechen sollen.

Statt dessen benahm er sich «wie ein gefügiger Boy scout» (Pfadfinder). Sein außerordentlicher Sinn für Geradheit verband sich mit einer Unterwerfung unter die Spielregeln im Geist der in einem Team gebotenen Fairneß. Dadurch wurde das Dilemma für Shannon real und ausweglos. Seine «Schwäche» bestand darin, daß er in der Maschinerie immer noch Personen sah und von ihnen dieselbe Offenheit und Brüderlichkeit erwartete, die er selber an den Tag legte. Je länger

je weniger fand er sich in der Maschinerie zurecht und wußte schon gar nicht, wie die Spielregeln als Kampfregeln anzuwenden seien.

Dieses Gefühl, selber dem Räderwerk nicht gewachsen und im Innern dieses Organismus' der hierarchischen Kirche nicht funktionstüchtig zu sein, erwuchs Shannon aber nicht nur im Zusammenhang mit der Enzyklika *«Humanæ vitæ»*. Sein Bericht beginnt vielmehr mit der andern, früheren Enzyklika über den Zölibat. Unter diesem Stichwort kam es zum Konflikt innerhalb der Bischofskonferenz, zum Versagen der Solidarität seiner nächsten Brüder und Vorgesetzten im Bischofsamt und damit zum eigentlichen Trauma, das nicht mehr zu heilen war.

Der herausgeforderte Priesterseelsorger

Die Art, wie Shannon mit dem Zölibatsproblem der Priester konfrontiert wurde, war für einen amerikanischen Bischof ziemlich ungewöhnlich. Das Problem begegnete ihm nicht im administrativ-juridischen Rahmen eines Büros im *«Ordinariat»*, sondern im geistlich engagierten Klima von Priester-exerzitien.

Shannon war in den letzten Jahren mehr und mehr aus verschiedenen Diözesen für solche angefordert worden. Er führte dieselben in der Weise durch, daß nach den üblichen Vorträgen den Tag hindurch der Abend zu einer Diskussion über ein von den Priestern in geheimer Abstimmung gewähltes Thema zur Verfügung stand. Unter den drei Themen, die immer wieder gewählt wurden, Zölibat (als gegenwärtige Disziplin), Autorität (Ausübung und Antwort) und Kommunikation (innerhalb der Diözese) stand, bis auf ein einziges Mal, die Zölibatsfrage stets an erster Stelle. Im Laufe der drei letzten Jahre stellte dabei der Bischof fest, daß eine wachsende Zahl fragte, warum diese Disziplin nicht geändert werden könne, obwohl diejenigen, die entschieden für die Änderung eintraten, meist nur zehn Prozent ausmachten, denen ungefähr ebensoviele entschieden Ablehnende gegenüberstanden, während die übrigen achtzig Prozent alle möglichen Schattierungen zeigten. Obwohl nun Shannon zu diesen Gruppengesprächen jeweils auch den Diözesanbischof einlud, wurde er mehr und mehr in Briefen und mündlich gebeten, er möge die von den Priestern gehörten Ansichten auch den andern Bischöfen zur Kenntnis bringen. Das fiel ihm aber sehr schwer. Einerseits schien es ihm, die differenzierten Aussprachen seien nur mündlich angemessen wiederzugeben, andererseits waren die anderen Bischöfe *«Tausende von Meilen entfernt»*.

Nun war Shannon allerdings Mitglied des *Administrativen Ausschusses* der großen US-Bischofskonferenz, die insgesamt rund 260 Bischöfe umfaßt. Aber hier, wo bekanntlich die Kardinäle das erste und letzte Wort haben, hatte noch niemand je diese Frage zur Sprache gebracht. Shannon versuchte es dennoch, als in einem damals hängigen Hirtenbrief der abschätzigste Ausdruck *«derelict priests»* (abgestandene, pflichtvergessene Priester) vorkam. Shannon machte darauf aufmerksam, daß unter durchaus angesehenen Priestern die Zahl derer wachse, die für eine Änderung der Gesetzgebung seien.

Er erwähnte vor allem einen älteren, in seiner Diözese allseitig verehrten Priester, der ihn durch die Schilderung seiner eigenen Erfahrungen und der Schwierigkeiten von Freunden, die den priesterlichen Dienst aufgegeben hätten, tief beeindruckt und erstmals seine traditionelle Einstellung erschüttert habe. Dieser ursprünglich irische Priester habe nämlich gegen eine ganze klerikale Tradition die Überzeugung ausgesprochen, daß diese seine Freunde, hätten sie heiraten können, heute noch überaus gesegnet als Priester in der Kirche und für die Kirche wirken würden.

Unter Brüdern isoliert

Diese Intervention Shannons wurde vom Präsidenten mit dem üblichen Dank, im übrigen aber mit Schweigen quittiert. Shannon wußte nun nicht mehr, was er tun und wie er vorgehen sollte. Er bekennt dies mehrmals in seinem Bericht, und das zeigt erneut, daß er sich innerhalb der Maschinerie nicht mehr funktional, sondern unwirksam vorkam. Er war zum Pressesprecher der Bischofskonferenz gewählt worden,

aber Sprecher der ihm vertrauenden Priester zu sein, war ihm versagt. Er versah allerdings in der Diözesanzeitung eine wöchentliche Spalte, aber es schien ihm an der Grenze des Möglichen zu liegen, dort einmal auf den Konflikt zwischen der durch die Zölibatsenzyklika erhärteten Auffassung unseres gegenwärtigen Heiligen Vaters und den immer drängenderen Fragen im Klerus hinzuweisen. Er tat es immerhin und brachte so als Bischof den Zölibat als Frage ins öffentliche Forum.

Der nächste und letzte Schritt entsprang nicht seiner eigenen Initiative. Er wurde gegen seine Einwände vom verantwortlichen Fernsehbischof *John A. Donovan* von Toledo (Ohio) aufgefordert, an einer dokumentarischen Fernsehsendung *«Der neue amerikanische Katholik»* als *«Gast»* mitzuwirken. Hier nun wurde er u. a. gefragt, ob der Zölibat in der katholischen Kirche *«gegenwärtig eine ernste Frage»* sei. Shannon verstand die Frage als eine *quaestio facti* und antwortete ohne Zögern *«Ja»*. Dafür nun wurde er von Kardinal *McIntyre* von Los Angeles in einem an alle US-Erzbischöfe (nicht aber an den Betroffenen selbst) gesandten Schreiben angegriffen: mit seinem Ja am Bildschirm habe Shannon, die Disziplin priesterlichen Zölibats untergraben. Dieser Vorwurf kam dann auch innerhalb des Administrativen Ausschusses aufs Tapet, und zwar in der Sitzung vom September 1968, die im übrigen vor allem dem Dissens der Washingtoner Priester und Professoren hinsichtlich *«Humanæ vitæ»* gewidmet war. Shannon fühlte sich in Solidarität mit dem bischöflichen Fernsehkomitee seiner Sache sicher und verteidigte sich nicht, McIntyre aber forderte am Schluß der Sitzung, daß sein Tadel – eine Art Resolution – zu Protokoll gebracht werde, was zur Verblüffung Shannons die Zustimmung der Mehrheit fand.

Jetzt fühlte sich Shannon getroffen. Gegen den Tadel hatte sich nämlich immerhin ein Mann, der oben erwähnte verantwortliche Bischof *Donovan* (58), gewandt. Aber gegenüber dem mächtigen Kardinal *McIntyre* (83) hatte seine Einsprache bzw. Fürsprache offenbar nichts zu bedeuten. Was Shannon aber am tiefsten verletzte, war, daß sein eigener Erzbischof und dessen Koadjutor in dieser Sache nicht für ihn einstanden: Erzbischof-Koadjutor *Byrne* enthielt sich der Stimme, während Erzbischof *Binz* den Saal schon vor der Abstimmung wegen Unwohlseins verlassen hatte. Shannon schloß daraus, daß auch sie ihm nicht trauten, und das war, nach seinen eigenen Worten, für ihn die schwerste Verwundung. Sie war erst noch von dem Gefühl des Versagens begleitet, weil er in der gleichen Versammlung nicht selber das Wort zugunsten der Washingtoner Priester ergriffen, sondern dem Rat mehrerer Freunde folgend auch in dieser Debatte geschwiegen hatte. Er offenbarte dann aber seine persönliche Überzeugung hinsichtlich *«Humanæ vitæ»* in einem langen Gespräch seinem eigenen Erzbischof *Binz* und in einem Brief, dem eine mündliche Aussprache folgte, dem Washingtoner Kardinal *O'Boyle*. Schließlich, am 23. desselben Monats September, schrieb er seinen Brief an den Papst.

Ein Dilemma aller Bischöfe?

Die Frage *«Warum ging der Bischof?»*, *«Warum ließ er uns im Stich?»* ist also dahin zu beantworten, daß er selber im Stich gelassen und hinausgedrängt war, bevor er den letzten Schritt tat. Abgesehen davon, daß hier ein sehr sensibler Mann in seiner Enttäuschung und Vereinsamung von einer Frau angesprochen wurde, war der Schritt zur Heirat für Shannon der notwendige, aber kurzschlüssige Bruch mit dem System und damit der Ausweg aus dem Dilemma. Ein geschickterer und robusterer Mensch mit einer dickeren Haut, einem härteren Kopf und vielleicht auch einem schärferen Geist hätte wohl einen anderen Weg durch die Wand oder um sie herum gefunden. Aber *James Patrick Shannon* war nun einmal von der Art, die ihm gegeben war, und das war nicht die Art des Kämpfers.

In diesem Zusammenhang gibt uns die erst in diesen Tagen bekannt gewordene Stellungnahme einer anderen großen Bischofskonferenz zu denken: es ist die Plenarversammlung der brasilianischen Bischöfe, die Ende Juli in Sao Paulo im Beisein von Kardinal *Felici* und zwei anderen päpstlichen Emissären tagte. Die Stellungnahme betrifft den

Zölibat. Sie ist widersprüchlich. Einerseits wurde mit einer starken Mehrheit bestimmt, es sei dem Klerus von Brasilien mitzuteilen, daß der Episkopat (indiskutabel) im Sinne kürzlicher Dokumente des Heiligen Stuhls am gegenwärtigen Gesetz des Zölibats festhalte, worin auch die Nicht-Ordination verheirateter Männer eingeschlossen sei. Andererseits stimmte eine noch stärkere Mehrheit der Resolution zu, wonach es in den gegenwärtigen Verhältnissen notwendig sei, eine Pluralität der Dienste anzubahnen, wie sie die christliche Gemeinde erfordere, indem nämlich erstens den Laien größere Verantwortung übertragen werde und indem man zweitens den verheirateten Diakonen die volle Ausübung ihrer Funktion erlaube und sich drittens der Aussicht nicht verschließe, sie auch zu Priestern zu weihen.³ René Laurentin, der dies im «Figaro» (19. November 1969) berichtet, erklärt sich das Paradox durch das doppelte Bestreben, sowohl dem Papst die Treue zu bezeugen wie auch den dringenden Appellen der Priester zu entsprechen. Aber er fügt hinzu, dieses «Sowohl als auch» enthalte eine «situation déchirante».

Müßte man hier (situation déchirante) nicht mit (Dilemma) übersetzen? Dann wäre für das Kollektiv der brasilianischen Bischöfe die Situation nicht viel anders als für das Individuum J. P. Shannon in USA – nur mit dem Unterschied, daß innerhalb dieses Kollektivs im (Süden) den einzelnen bereits erlaubt ist, ihre Stimme im einen wie im andern Sinn abzugeben,

Geschenkabonnemement der Orientierung

Ihren Auftrag werden wir Ihnen gerne besorgen. Richten Sie bitte Ihre Bestellung bis spätestens 12. Dezember an die Administration.

An unsere verehrten Abonnenten!

Infolge der stetig steigenden Lohn- und Gesteungskosten sieht sich leider auch die ORIENTIERUNG gezwungen, die Abonnementspreise der neuen Situation anzupassen. Diese finden Sie unter dem Impressum. Wir bitten Sie um Ihr Verständnis und danken Ihnen bestens für Ihre Treue. — Die Einzahlungsscheine für das Abonnement 1970 werden wir Ihnen zu Beginn des kommenden Jahres zustellen.

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

Redaktion: Mario von Galli, Ladislaus Boros, Max Brändle, Albert Ebner, Ludwig Kaufmann, Joseph Renggli

Ständige Mitarbeiter: Georg Bürke, Wien; Jakob David, Dortmund/Zürich; Alfons Gommenginger, Zürich; Robert Hotz, Lyon/Zürich; Joseph Rudin, Zürich

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 36 07 60

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842
 Deutschland: Postscheckkonto: Stuttgart 6290
 (Orientierung), Zürich (neu) oder Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk (Orientierung), Bankkto.-Nr. 12975) –
 Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk (Orientierung) 26849) –
 Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 (Orientierung) C.E. Suisse No 020/081.736 –
 Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, (Orientierung).

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 19.— / DM 19.— / öS 125.— / FF 28.— / bFr. 250.— / Lire 3000.— / dan.Kr. 35.— / US\$ 5.—

Halbjahr- und Studentenabonnement: sFr. 11.— / DM 11.— / öS 70.—

Gönnerabonnement: sFr. 25.—

Einzelnummer: sFr./DM 1.50 / öS 10.—

während die Kaste im (Norden) es noch nicht einmal erträgt, daß einer öffentlich zugibt, der Zölibat sei eine Frage!⁴

L. Kaufmann

Anmerkungen

¹ The National Catholic Reporter (NCR), 20. August 1969.

² NCR, 27. August 1969, ungezeichnet, vermutlich vom Herausgeber Donald J. Thormann. Vgl. auch die Echos und Kommentare in den folgenden Nummern bis 22. Oktober.

³ Bei der ersten Abstimmung (Beibehaltung des Zölibatsgesetzes) gab es nach Laurentin von 199 Stimmen 128 Ja (wovon 20 juxta modum), 56 Nein, 7 Enthaltungen und 8 Leerstimmen. Bei der zweiten Abstimmung (verheiratete Diakone mit Aussicht auf Priesterweihe) stimmten 143 von 216 Anwesenden ja (wovon 29 juxta modum), 66 nein bei 7 Enthaltungen und Leereinlagen. Drei weitere Abstimmungen betrafen die Wiederverwendung von Priestern, die ihren Dienst verlassen und geheiratet haben: a) zu (sakramentalen Funktionen): 153 Ja, 32 Nein, 31 Enthaltungen und Leereinlagen; b) zum Dienst bis zum Diakonat: 127 Ja, 73 Nein, 16 leer oder Enthaltungen; c) zum Dienst bis hinauf zum Priestertum: 48 Ja, 138 Nein, 40 (!) leer oder Enthaltungen.

In zwei weiteren Abstimmungen wurde es abgelehnt, den Seminaristen die «freie Wahl zwischen Zölibat oder Ehe» zu lassen, und dasselbe wurde den Priestern, die gegenwärtig im Dienst stehen, verweigert. Für die erste Möglichkeit stimmten immerhin 41 ja (gegen 165 nein), für die zweite 25 ja gegen 179 nein.

⁴ Die Plenarversammlung der USA-Bischöfe hat inzwischen immerhin die Bildung einer Studienkommission über den Zölibat unter Kardinal Krol von Philadelphia (59) bekannt gegeben.

... wir brauchen nur Ihre Anschrift

und Sie erhalten kostenlos 6 Monate lang unsere Informationen über Gelegenheitskäufe von Büchern (alle Wissensgebiete) aus Restauflagen (Modernes Antiquariat).

Bücher-Kompaß, 69 Heidelberg-Wieblingen (Abt. 65)



Heiliges Land

Wissenschaftlich geführte Bildungs- und Ferienreisen unter Leitung von Rektor P. Reinhold Schmid, Baden. — Dank langjähriger Erfahrung bieten wir Ihnen ein wohldurchdachtes und ausgewogenes Programm, das vor allem durch die hervorragende Führung zu einem unvergesslichen Erlebnis wird.

Nächste Reisen

5. bis 19. April, 20. September bis 4. Oktober 1970
 Detailprospekte durch

Orbis-Reisen

9001 St. Gallen, Bahnhofplatz 1 Telefon (071) 22 21 33
 6000 Luzern, Zentralstrasse 18 Telefon (041) 22 24 24

