



DIE MÄNNLICHKEIT JESU steht ... für die strenge calvinistische Unterdrückung jedes autonomen Symbols für die Menschheit, wenn sie auf Christus antwortet. Christus allein steht sowohl für die rettende Tat des Vaters als auch für die gehorsame, menschliche Annahme der Gnade. Das Weibliche als Symbol des empfangenden Menschlichen kann nicht länger als eigenständige, antwortende Größe stehen; es muß in dem allmächtigen Erlöser aufgehen. Er ist sowohl Gottes Gesandter als auch die menschliche Antwort (die selbst wieder Tat Gottes ist). Die weibliche Unterwerfung wird soweit ins Unsichtbare und Neutrale vertieft, daß ihre symbolische Andersartigkeit, die in den katholischen Traditionen immer deutlich war, schließlich ignoriert werden kann.

Aber die Mariologie, vor allem in ihren volkstümlichen katholischen Ausformungen, enthält ebenso noch Reste von machtvollen Alternativen zu diesem patriarchalischen Bild des Weiblichen. Die Mariologie des Volkes hat die Traditionen einer autonomen Mutter Erde bewahrt, die Fruchtbarkeit und weltliche Erneuerung verleiht. Ihre Feste sind Pflanz- und Erntefeste. Ihr Monat ist der Mai, die Zeit der Frühlings-Fruchtbarkeit. Ihre Kirchen erheben sich auf den zerstörten Tempeln älterer Erdmütter in einer Weise, die die älteren unterdrückt und zugleich Schatten ihrer Macht bewahrt.

Maria und die Autonomie der Frau

Der Titel «Gottesmutter», wie er in Chalcedon beschlossen wurde, ruft in Erinnerung jene allumfassende göttliche Macht der Wirklichkeit, die «Mutter der Götter» war, die der Zweiheit von Himmel und Erde voranging und sie umfing. Die dunkelhäutige Jungfrau von Guadalupe ruft die Landarbeiter sowohl als Symbol der Landwirtschaft wie auch als Symbol der unterdrückten, dunkelhäutigen Arbeiter auf den Feldern. Viel mehr als der Christus der spanischen Eroberer ist sie die Erlöserin des indianischen Volkes.

Die Himmelfahrt Marias und ihre unbefleckte Empfängnis weisen ebenso auf eine andere Sicht des Weiblichen hin. Als die Unbefleckte ist sie «das Weib, das den Mann umgeben wird» in der befreiten Menschheit der neuen Schöpfung (Jer 31, 21–22). Ihre Jungfräulichkeit verweist auf eine weibliche Autonomie, die nicht länger durch Zeugung definiert wird. Diese Elemente in der Mariologie brechen die Grenzen des patriarchalischen Weiblichen auf. Sie deuten auf ein Bild von der Frau hin, wo diese nicht länger die passive Unterseite männlicher Herrschaft ist, sondern die neue, befreite Menschlichkeit von Frauen und Männern vertritt, die andere Seite der Ausleerung (*kenosis*) eines entfremdeten, transzendenten Göttlichen. Sie reicht zurück vor den Fall der Menschheit in die Entfremdung, sie vertritt die einst sündlose, unschuldige Menschheit. Sie gibt uns den Blick frei auf ein Göttliches, das einst und in Zukunft den versöhnten Kosmos umfängen hat und umfängen wird.

Es ist nicht klar, ob diese alternativen Aspekte von ihrer langen Geschichte der Verbundenheit mit der Unterdrückung der Frau und der Angst vor der weiblichen Sexualität befreit werden können. Die Lehre von der unbefleckten Empfängnis, die uns eine Vorstellung von Maria als Symbol für die ungefallene Menschheit vermittelt, wurde nur auf einem quälenden Weg der Theologisierung erreicht, gründend auf der Ablehnung der weiblichen Sexualität als Zeichen der Fleischlichkeit. Es ist keineswegs sicher, daß diese zwei Aspekte genügend voneinander getrennt werden können, so daß wir über die neuen Möglichkeiten des ersten nachdenken können, ohne immer zugleich in die Grenzen des zweiten zurückgeworfen zu werden.

Auf jeden Fall ist die Mariologie ein wichtiges Thema, damit wir lernen, wo unser Bewußtsein durch mehrere tausend Jahre einer patriarchalischen Religion gewesen ist. Sie gibt Zeugnis von dem langen Kampf dieser Religion gegen die Autonomie der Frau, der doch niemals völlig das Bedürfnis nach der weiblichen Gegenwart hat verdrängen können und so zugleich Erinnerungen an ihre frühere, mächtigere Gestalt bewahrt hat.

Rosemary Radford Ruether

Den obigen Text entnehmen wir der Einleitung des aus dem Amerikanischen übersetzten und soeben erschienenen Buches von Rosemary Radford Ruether, *Maria – Kirche in weiblicher Gestalt*, Chr. Kaiser, München 1980. 96 Seiten, Kt. DM 10,80 (Kaiser-Traktate, 48).

Die bekannte evangelische Theologin und Vertreterin der feministischen Theologie greift das Thema der Mariologie und der Marienfrömmigkeit auf. Es handelt sich nicht um ein Werk mit Fußnoten, sondern um einen Entwurf, der sich einreißt in die heutigen Versuche einer «Theologie von unten», die ihren Sitz im Leben in der Volksfrömmigkeit hat und deren Reste in der katholischen Marienverehrung von der Autorin aufgespürt werden. Das Buch formuliert anregende Fragen zur Diskussion in Gruppen.

KUNST

Religiöse Dimension in der modernen Malerei: Ausstellung anlässlich des Katholikentags in Berlin – Mehr als 200 Exponate von Rang – «Zeichen des Glaubens/Geist der Avantgarde» – Früher verständnisloses Schweigen einer «Theologie ohne Augen» – Auseinandersetzung auch mit nicht-christlichen Religionen – Auswahlkriterien: Formale Qualität und «Sprache der Transzendenz» – Verstärkt appellativer Charakter neuesten Schaffens. *Günter Rombold, Linz*

KIRCHE

Dynamische Ekklesiologie?: Internationales Kolloquium in Bologna erörterte, was sich in der Kirche seit dem Konzil tut – Wurde das pyramidal-hierarchisch und juristisch verengte Kirchenbild des Vatikanum I tatsächlich korrigiert? – Die wiederentdeckte *Communio* der Theologen im interdisziplinären Gespräch mit der Sozialwissenschaft – Auch wenn sich das Recht noch nicht beugt, gibt es «neue Realitäten». *Ludwig Kaufmann*

Mehrdeutige und lückenhafte Konzilslehre: Die berühmte «Vorbemerkung» zur Kirchenkonstitution war bereits der Auftakt zur endlosen Folge von Interpretationen des Konzils – Die Unschärfe liegt weniger im Dogma als in der Anwendung auf die Kirchenordnung – Psychologische Kluft zwischen Dogmatikern und Kanonisten – Zuflucht zum *Formelkompromiß* in der Sprache des Vatikanum II – Wurde das Verhältnis von Primat und Episkopat verändert? – Rechtssprachliche Mängel bezüglich Bischofskonferenzen – Jurisdiktionsgewalt: von den untergeordneten Amtsträgern ist nicht die Rede – Für die Laien wird ihr «Weltcharakter» betont, seelsorglich sind sie «Schutzgenossen» – Mangelnde Berücksichtigung der Wechselwirkung zwischen *Lehramt* und «*Glaubenssinn*» der *Gläubigen* – Beispiele ekklesiologischer Neuansätze, die sich wegen Lücken und Zweideutigkeiten als nicht tragfähig erweisen. *Knut Wolf, Nijmegen*

MISCHEHENRECHT

Entscheidung über die Konfession der Kinder: Glaubensschutz des katholischen Partners und Sicherstellung der katholischen Kindererziehung im Rückblick – Die neue Mischehenordnung von 1970 und das modifizierte Versprechen zu Taufe und Erziehung der Kinder – Ökumenische Anfragen der Lutheraner und Reformierten sowie der Anglikaner zur Übereinstimmung von pastoraler Absicht und rechtlichen Normen – «Gemeinsame Entscheidung» als Alternative zum «einseitigen» Versprechen – Pastorale Praxis in der Schweiz. *Albert Ebnetter*

ÖKUMENE

Wie ökumenisch ist der Papst?: Persönliche Verpflichtung Johannes Pauls II. auf den «glücklich begonnenen Weg» – Kontrast zwischen ökumenischer und interner Sprache – Dialog in Theorie und Praxis – Nachdruck auf dem Trennenden – Stellenwert bisheriger Resultate aus interkonfessionellen Gesprächskommissionen – «Experten» und «Basis» nicht zuständig – Zuerst der Osten, dann der Westen – Nur kein neues «Florenz» – Hoffnung aus Johannes Pauls «griechischer» Sicht vom Petrusamt. *Peter Hebblethwaite, Rom*

«Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde»

Zur Ausstellung im Berliner Schloß Charlottenburg (31. Mai bis 13. Juli 1980)

Die große Ausstellung anlässlich des 86. Deutschen Katholikentags macht – so hoffen wir – etwas sichtbar, was bisher merkwürdigerweise verborgen geblieben ist: die religiöse Dimension der modernen Kunst. Denn hier wurden erstmals Werke hohen und höchsten Ranges aus den letzten hundert Jahren unter diesem Gesichtspunkt zusammengetragen. Die mehr als 200 Exponate stammen zum Großteil aus bedeutenden europäischen und amerikanischen Museen, darunter das Museum of Modern Art, das Guggenheim Museum, die Neue Pinakothek und die Vatikanischen Museen. Prof. Dr. Wieland Schmied, der Beauftragte für Konzeption und Realisierung der Ausstellung, und sein Team haben in der Tat eine beeindruckende Schau zusammengebracht, auch wenn nicht alle Wünsche erfüllt wurden.¹

Vom Symbolismus bis zur Kunst der Gegenwart

Den historischen Beginn setzen Gauguin, van Gogh, Munch, Ensor und die französischen Symbolisten Maurice Denis, Gustave Moreau und Paul Sérusier. Hier kommt es zum erstenmal zum «Aufstand» gegen Realismus und Impressionismus, zur Darstellung religiöser Ideen in symbolischer Bildsprache. Es kann kein Zweifel bestehen, daß der internationale *Symbolismus* der ganzen Moderne wichtige Impulse vermittelt hat, verschlüsselte religiöse Botschaften weiterzugeben. Das zeigt sich nicht nur in Ferdinand Hodlers symbolistischer Phase: auch der Fauvismus und Expressionismus, ja noch die Pittura metafisica haben Anregungen daraus geschöpft. Einer der bedeutendsten Künstler unseres Jahrhunderts, der bewußt Christliches in seinem Werk zur Sprache bringen wollte, nämlich Georges Rouault, war Schüler von Gustave Moreau. Selbstverständlich setzen seine Bilder in der Ausstellung einen wichtigen Akzent.

Gut vertreten ist auch der deutsche *Expressionismus*. Die visionären Gemälde Nolde, das «Abendmahl» und «Pfingsten», bilden sicher einen Höhepunkt der Ausstellung. Heckel, Rohlf und Schmidt-Rottluff haben ihre wichtigsten Aussagen in der Graphik gemacht. Wichtig wirkt die «Kreuzabnahme» von Max Beckmann, eines der letzten Bilder, in denen er eine biblische Thematik zum Vorwurf genommen hat. Eigentlich gehörte daneben eines seiner späten Triptychen, in denen zwar nicht Christliches, doch zweifellos Metaphysisches eindringlich zum Ausdruck gebracht wird.

Einer ganz anderen Sprache bedienen sich die Maler des «Blauen Reiter». Auf sie hat der Orphismus gewirkt und zur Befreiung der Farbe geführt. «Tirol» von Franz Marc, wo die Madonna auf der Mondsichel in die Landschaft verwoben ist, kann als ein programmatisches Werk verstanden werden, in dem die «Reinheit» des Madonnensymbols in Bezug zur «Reinheit» der Malerei gesetzt wird. Der religiöse Bezug der durchlichteten Aquarelle Lyonel Feiningers ist ebenso evident wie der der späten Bilder von Jawlensky, dessen «Heilandsgesicht» eine ebenso starke meditative Kraft ausstrahlt wie «Stilles Leuchten». Der religiösen Tiefendimension des Werkes von Paul Klee sind wir noch nicht voll ansichtig: es könnte sein, daß seine «Gärten» dafür wichtiger sind als manche Zeichnungen, die thematisch das Religiöse direkt ansprechen, wie etwa die «Engel». Daß selbst bei einem dem «Blauen Reiter» verbundenen Einzelgänger wie Alfred Kubin Religiöses hineinspielt – was wohl wenige vermuten –, zeigen einige seiner Kreuzesdarstellungen. Sie sind kaum

verständlich, wenn man nicht um die Identifikation des Künstlers mit dem Gekreuzigten weiß, wie sie nicht nur für Kubin auch literarisch bezeugt ist.

Wassily Kandinsky ist mit Aquarellen aus verschiedenen Perioden vertreten, die den Weg zur Abstraktion verdeutlichen. Daß auch in seine Theorie vom «Geistigen in der Kunst» mystisches Gedankengut in eigenwilliger Brechung hineinspielt – wie übrigens bei Malewitsch, der in der Ausstellung ebenfalls vertreten ist – sei nur angedeutet. Während die wilde Dynamik der Bilder Kandinskys in seiner mittleren Periode unübersehbar ist, birgt Adolf Hoelzel seine Weihnachts- und Anbetungsbilder in zentrierenden Kreisformen und verleiht ihnen dadurch sammelnde Wirkung.

Viele wird es überraschen, in dieser Ausstellung auch ein Hauptwerk von Oskar Schlemmer, den «Ruheraum», zu finden. Karin von Maur, die das Schlemmer-Archiv in Stuttgart verwaltet, hat auf die metaphysischen Bezüge gerade dieses Bildes bereits in Heft 2/78 von «Kunst und Kirche» verwiesen, der ersten der beiden Nummern dieser Zeitschrift zum Thema «Transzendenz in der modernen Kunst», die in mancher Hinsicht als ein Präludium zur Berliner Ausstellung gelten können.

Es ist hier nicht möglich, auf alle in der Ausstellung vertretenen Künstler und Werke einzugehen. Wir können nur einige Hinweise geben. Natürlich muß Marc Chagall genannt werden, von dem zwar weder die «Weiße Kreuzigung» noch der «Engelssturz», wohl aber eine der Gouachen «Der Gekreuzigte» gezeigt werden kann. Daß sich hier eine christliche Interpretation verbietet, der Gekreuzigte vielmehr als Symbolgestalt für den leidenden Juden und den leidenden Menschen schlechthin zu verstehen ist, sei nur angemerkt.

Die Manifeste des Surrealismus von André Breton sind aus einer nonkonformistischen, anarchistischen Grundtendenz hervorgegangen. Trotzdem fällt die *Verfremdung des Religiösen* bei Max Ernst in die Augen – wie sie zu verstehen ist, ist ein ungelöstes Rätsel, das die Kunstwissenschaft noch nicht einmal in Angriff genommen hat. Weniger überraschend ist es, in der Ausstellung auf Bilder von Salvador Dali zu stoßen, der ja immer wieder lautstark seine Konversion zum Katholizismus verkündet, was ihn allerdings nicht davon abhält, religiöse Sujets in sehr ungewohnte Zusammenhänge zu stellen.

Ein besonderes Verdienst der Ausstellung ist es, daß sie die Kunst seit dem Zweiten Weltkrieg mit hervorragenden Beispielen einbezieht und nicht – wie manche erwarten würden – vorher abbricht. Expressionismus und abstrakte Kunst sind heute ja weithin akzeptiert, und in kirchlichen Kreisen ist eine nach-expressionistische Kunst ebenso beliebt wie die abstrakten Glasfenster in den Kirchen. Die Kunst seit 1945 dagegen stößt auf dasselbe Unverständnis wie seinerzeit Impressionisten und Expressionisten. Dieses Fortschreiben des Ausstellungskonzepts bis 1980 erfordert Mut, denn dadurch setzt sich die Auswahl viel stärker der Kritik aus. Doch gehört es zu den ausgemachten Zielen des Veranstalters, daß die Ausstellung nicht nur akademische Bewunderung, sondern lebhaft (und vielleicht auch hitzig) Diskussion hervorrufen soll.

Besonders stark vertreten sind Künstler des *Informel*: Tobey und Tapiès, Mikl und Arnulf Rainer. Von diesem ist eine Reihe seiner «Kreuzesübermalungen» zu sehen, die als Hinweis auf die Gestaltlosigkeit des Absoluten und das Ausgelöschsein der eigenen Substanz äußerst eindrucksvoll sind (vgl. «Kunst und Kirche» 4/78). Von Walter Pichler ist die hinreißende Zeichnung «Jerusalem» zu sehen, ein zartes Liniengespinnt äußerster Dichte. Schockierend ist die *Verfremdung* der menschlichen Gestalt in den Papstbildern von Francis Bacon, Bilder, in denen die Absurdität der menschlichen Existenz zu schreiendem Ausdruck kommt. Ganz anders die beruhigten, vergleichsweise «schönen» Bilder lyrischer Abstraktion, etwa von Manessier, oder die dunkel glühenden abstrakten Ikonen von Marc Rothko und Barnett Newman. Man stößt auf Werke von Fautrier und Fontana, Beuys, Falken, Graubner, Jasper Jorn, Yves Klein, Saura, Serra, Siqueiros, Uecker, Vostell, Wols ...

Konflikt zwischen Glaube und Avantgarde?

Schon der zweiteilige Titel der Ausstellung deutet an, daß das Verhältnis zwischen Glaube und Avantgarde alles andere als konfliktfrei ist. Anfangs gab es – etwa von seiten der Surrealisten – Spott und Hohn, auf seiten der Gläubigen empörte Aufschreie, verbunden mit dem Blasphemieverwurf, von seiten der Hierarchie Verbote, von seiten der Theologie aber – eisiges,

¹ Das Begleitbuch zur Ausstellung «Zeichen des Glaubens – Geist der Avantgarde» mit zahlreichen grundsätzlichen Artikeln zum Thema und einer reichen Bebilderung erscheint dieser Tage im Verlag Klett/Cotta (Stuttgart). – Zur Thematik der Ausstellung und des hier abgedruckten Artikels sei noch auf ein kürzlich erschienenen Büchlein von Hans Küng hingewiesen: Kunst und Sinnfrage. Benziger, Zürich 1980, 80 Seiten. Fr. 12.80 (Red.).

meist freilich verständnisloses Schweigen. Man kann von einer «Theologie ohne Augen» sprechen – von wenigen rühmlichen Ausnahmen abgesehen, zu denen Paul Tillich und Otto Mauer gehörten. Später gab es nicht einmal mehr die Auseinandersetzung. Was Bernhard Hanssler 1979 auf der Bonner Tagung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (bei der auch Böll und Beuys in die Diskussion eingriffen)² sagte, gilt auch für die Bildende Kunst: «Kirche pfeift auf Literatur, und Literatur pfeift auf Kirche. Man erweist sich nicht einmal mehr die Ehre gegenseitiger Gegnerschaft.» Man kann vermuten, daß die sehr offenerzige Diskussion auf dieser Tagung dazu beigetragen hat, daß es auf dem 86. Deutschen Katholikentag zu dieser erstaunlichen Ausstellung gekommen ist.

Sicher werden sich viele Besucher die Frage stellen: sind das wirklich Zeichen des Glaubens? Vieles mag dazu beitragen, daß das Religiöse in der modernen Kunst gar nicht als solches erkannt wird. Zwei der wichtigsten Gründe seien genannt:

► Erstens vermißt jeder, der mit der europäischen Kunst der Jahrhunderte vertraut ist, die überlieferte christliche Ikonographie. Der künstlerische Bruch am Beginn der Moderne hat nicht nur zu formalen Neuansätzen, sondern vielfach auch zum Verlassen der tradierten Symbolik geführt. Doch wer sorgsam zusieht, entdeckt neue, vielfach individuell erarbeitete Symbole. Klassisches Beispiel: Max Beckmann. Er gibt um 1918 die biblische Thematik auf und erarbeitet sich mühsam eine individuelle Symbolik, wobei Gnosis, Kabbala und indische Mythologie Pate stehen. Doch jenseits all dieser geheimnisvollen Verschlüsselungen geht es ihm um das zentrale Symbol des neuen Bildraumes, oder besser des Raumes im Bild, auf dessen zeichenhafte Bedeutung er selbst in seiner Londoner Rede hingewiesen hat: «Raum und wieder Raum ist die unendliche Gottheit, die uns umgibt und in der wir selbst enthalten sind.»

► Zweitens, und das ist in diesem Blick auf Beckmann mit angedeutet: in der Moderne gibt es zahlreiche Hinweise auf Transzendenz, die nicht oder nur teilweise vom Christlichen inspiriert sind. So haben auf den Symbolismus gnostische und hermetische Traditionen gewirkt, auf Mondrian hat die Theosophie, auf Chagall der Chassidismus eingewirkt, Tobey und Tapiés haben sich mit fernöstlicher Meditation beschäftigt. All das ist ein Beleg dafür, daß gerade die geistig wachen Menschen in Europa und Amerika sich längst schon mit den nichtchristlichen Religionen auseinandergesetzt haben, bevor die Theologie sich dieser Herausforderung gestellt hat.

Die Ausstellung mag allerdings nicht nur bei den Gläubigen und den Theologen Verwunderung hervorrufen, sondern auch bei

² Referate und Diskussionsbeiträge dieser Tagung enthält das von Hans Mauer herausgegebene Topos-Taschenbuch Nr. 93: Kirche, Wirklichkeit und Kunst. Grünewald, Mainz 1980, 132 Seiten, DM 7.80 (Red.).

Unser Kirchspiel mit den beiden Pfarreien **Leuggern** und **Kleindöttingen** (Kanton Aargau, am Rhein) sucht auf Anfang August 1980 oder nach Vereinbarung

vollamtliche(n) Laientheologen(in) oder Katecheten(in)

Arbeitsgebiete: Religionsunterricht auf der Oberstufe (Real-, Sekundar-, Bezirksschule); Jugendarbeit; Mitgestaltung und Mitwirken bei Erwachsenen- und Kindergottesdiensten; Erwachsenenbildung.

Wir bieten zeitgemäße Besoldung (inkl. Sozialleistungen, Pensionskasse) und schön gelegenes, neuerstelltes eigenes Haus.

Weitere Auskünfte erteilt: Pfarrer Peter Manternach, Kath. Pfarramt, CH-5316 Leuggern, Tel. (056) 45 24 00.

der zünftigen Kunstkritik. Denn bei ihr ist es seit langem tabu, moderne Bilder auch auf religiöse Aussagen hin abzuklopfen. Jeder Interpret hat sein eigenes Seh- und Denkschema: der eine ein ausschließlich formales, der andere ein ideologisches (z. B. marxistisches). Doch es könnte sein, daß die Bilder selbst manchen eines anderen belehren.

Zum Konzept der Berliner Ausstellung

Dazu ist bereits einiges gesagt worden. Doch ist es vielleicht gut, sich zu fragen, wie denn eine Ausstellung über das Religiöse in der modernen Kunst überhaupt konzipiert werden könnte.

► Viele erwarten sich sicher eine Auswahl unter rein inhaltlich-ikonographischen Gesichtspunkten. Man meint, nur jene Kunst sei «religiös» oder «christlich», die ein religiöses oder christliches Thema habe. Gegenfrage: ist eine «Susanna im Bade», etwa von Tintoretto, deswegen ein christliches Bild, weil der Vorwurf ein biblischer ist? Kann die Bibelstelle hier nicht nur zum Anlaß genommen sein für eine schöne Aktdarstellung? Oder sind Bilder von van Gogh deshalb nicht religiös, weil ein solches Thema fehlt, obwohl das Licht, das diese Bilder durchstrahlt, und die Sonne, die in ihnen leuchtet, ein im eminenten Sinne transzendierendes Element darstellt?

► Ein anderes Kriterium der Auswahl ist die formale Qualität. Man könnte sagen: je qualitätvoller ein Bild, umso größer ist seine transzendierende Kraft. Wir wollen die Stichhaltigkeit dieser Auffassung hier nicht diskutieren, doch ist evident, daß man unter diesem Gesichtspunkt keine eigene Ausstellung machen kann, da dann jede Ausstellung guter Bilder das Religiöse einschließt.

► Offensichtlich hat die Ausstellungsleitung einen dritten Weg beschritten. Formale Qualität war erste Voraussetzung. Die Latte wurde ziemlich hoch gelegt. Es werden jetzt sicher manche fragen: warum sind meine Bilder nicht ausgestellt, und werden sich beleidigt in den Schmollwinkel zurückziehen. Dennoch ist das nicht der einzige Maßstab.

Die Frage ist: verdichtet sich das Transzendieren des Kunstwerks nicht sehr häufig in Symbolen, die man mit Recht als «Sprache der Transzendenz» bezeichnet hat? Unter dem Symbol sei hier (wobei wir uns bewußt sind, wie wenig mit diesen Worten gesagt ist) die Gestalt in ihrer konkreten, spannungsgeladenen Einheit verstanden, gerade insofern sie in sich über sich hinausweist. Dabei wurde offensichtlich Symbolik weder auf die überlieferte noch auf die christliche eingeschränkt. Doch Licht und Raum, Schwarz und Weiß sind Symbole mit metaphysischer Dimension – oder können es wenigstens sein, was im Einzelfall nachzuweisen ist. Ich denke, daß gerade die Offenheit dieser Konzeption geeignet ist, Zusammenhänge und Dimensionen sichtbar zu machen, deren man sich gewöhnlich nicht bewußt ist.

Eine letzte Anmerkung: es ist auffällig – was in dieser Ausstellung noch nicht ganz deutlich wird –, daß gerade in den letzten Jahren die Kunst wieder stärker appellativen Charakter erhält. «Das Kunstwerk» hat Heft 1/80 unter das Thema «Vanitas 80» gestellt. In ähnlicher Weise wird «Kunst und Kirche» Heft 2/80 dem «Leiden in der Kunst heute» widmen. Niemand, der mit den in diesen Publikationen gezeigten Werken der allerjüngsten Zeit konfrontiert wird, kann sich der Betroffenheit entziehen. Plötzlich werden Tod und Leid mit einer Intensität ins Zentrum des Kunstgeschehens dieser Zeit gestellt, die wohl nur als tiefer Ausdruck der Verstörtheit zu deuten ist, die aber zu einer intensiven Auseinandersetzung auch auf höchster qualitativer Ebene geführt hat. Diese Kunst (von Ipousteguy, Cimioti, Kienholz, Janssen, Hrdlicka, Pichler, Neuenburg, Peter Nagel, Herbert Falken, Gironcoli usw.) stellt nicht nur Fragen, sondern stellt uns selbst in Frage. – Ich glaube, daß die Berliner Ausstellung im rechten Augenblick stattfindet. Sie lenkt den Blick auf ein zentrales Phänomen gerade der jüngsten Kunst.

Günter Rombold, Linz

DER AUTOR, Dr. Günter Rombold, ist Professor an der Kath.-theol. Hochschule Linz (Österreich) und Redakteur der Zeitschrift «Kunst und Kirche», die in Linz (O. Ö. Landesverlag) und Gütersloh (Gerd Mohn) erscheint.

Dynamische Ekklesiologie?

Bologna, jahrhundertlang in Sachen des Rechts das Zentrum des Abendlandes, während des Konzils unter dem Tandem von Kardinal Lercaro und Generalvikar Dossetti sozusagen ein Geheimtip für eine zugleich charismatische und institutionell durchdachte Kirchenreform, war in der Osterwoche Schauplatz eines internationalen Kolloquiums unter dem Titel: «Die Ekklesiologie des Vatikanum II: Dynamik und Perspektiven». Einberufen von den beiden theologischen Fakultäten Leuven/Louvain-la-Neuve, vom Institut Catholique Paris und vom gastgebenden Istituto per le scienze religiose (Leitung G. Alberigo), großzügig mitfinanziert von der (kommunistisch regierten) Region Emilia-Romagna, tagte eine Versammlung, der es an theologischer Prominenz nicht mangelte. Von der Thematik her konnte man in ihr zwei Generationen unterscheiden: Die Konzilstheologen, die das Vatikanum II als Ereignis nicht nur miterlebt, sondern mitgestaltet hatten, und die «Nachgeborenen», die sich damit herumzuschlagen haben, was dieses Konzil in Form von Texten «beschlossen» (oder auch nicht beschlossen und «offengelassen») hat, und die sich fragen, wie weit sich in diesen Texten «einfangen» und daran messen läßt, was sich seither in der Kirche tut – sei es im Sinn der Weiterentwicklung, sei es im Sinn der Reaktion und des «Rückfalls».

Aus der ersten Gruppe stachen – nicht zuletzt durch ihren souveränen Freimut – Yves Congar (Paris), Wilhelm de Vries (Rom) und Piet Fransen (Heverlee/Belgien) heraus. Es war überaus erfrischend, wie vor allem der Altmeister Congar nicht nur aus profunder Väterkenntnis, sondern auch in positivem Aufgreifen heutiger Theologen (Rahner, Küng, Acerbi, Boff, Mühlen, Lanne) – zusammen mit seinem jüngeren Ordensbruder Hervé Legrand OP (aus der zweiten Gruppe) – einen der Hauptakzente setzte, indem er einem «Christomonismus» in der Ekklesiologie die Rolle des Heiligen Geistes gegenüberstellte.

Der Christomonismus hat zur pyramidal-hierarchischen und juristischen Verengung des Kirchenbildes (Christus-Papst-Bischöfe-Priester) geführt: Das Axiom «Christus muß herrschen» wurde dabei gerne mit der Vorstellung von der Kirche als einer in sich geschlossenen «societas perfecta» verbunden, wie sie auf dem Hintergrund der Geschichte der lateinischen Kirche im Gefolge des Vatikanum I vorherrschte: Eine Theologie (und Ideologie), die es erklärte und begünstigte, daß sich Kirche und Papsttum möglichst von der (modernen) Gesellschaft abhoben. Dem Heiligen Geist hingegen werden in der Schrift die Vielfalt der Gaben (Charismen) zugeschrieben, und aus ihr wächst das Kirchenverständnis der *Communio* in der Vielfalt sowohl der Dienste als auch der lokalen und regionalen kulturellen Traditionen (Riten!) in den Ortskirchen. Dieses mehr pneumatologische Selbstverständnis, dessen Bewahrung aus der alten Kirche wir weitgehend den Kirchen des Ostens verdanken, hat das Vatikanum II zu erneuern versucht, indem es einerseits wieder geschichtlicher dachte, andererseits die Wiederbelebung synodaler Strukturen empfahl.

Aber wie weit hat diese Sicht die andere, vom I. Vatikanum her eingenistete wirklich korrigiert, ergänzt und durchdrungen, wie weit wurde nur die eine neben die andere gestellt? Die Frage läßt sich nach der spekulativen Seite stellen, wo die Synthese (mit Congar) in einer «trinitarischen Ekklesiologie» zu suchen ist; sie stellt sich aber noch gebieterischer auf der institutionellen Seite, wo sich nun neue Gebilde (wie Synoden und Räte) an den bestehenden päpstlich-bischöflichen Strukturen reiben, bei denen nach wie vor so gut wie alle rechtlich fixierten Vollmachten konzentriert sind.

Angesichts dieser realen Konflikte, in die man u.a. aus der Schilderung konkreter Vorgänge auf den Bischofssynoden 1969 und 1974 nähere Einblicke gewann, klingt das bloße Reden von und der Appell an «Communio»/«Gemeinschaft» oft äußerst hohl. Not tate da, wie vor allem P. Fransen aus der Erfahrung interdisziplinärer Arbeit sehr lebendig dartat, das ständige auf-

richtige Hören auf die soziologische Kritik über die Bedingungen für «Gemeinschaft»: In Bologna hatte man immerhin daran gedacht, zwei solche «Kommentatoren» aus den Sozialwissenschaften (J. Kerkhofs/Brüssel und F.X. Kaufmann/Bielefeld) einzuladen, die denn auch dafür sorgten, daß die theologische Rede nicht allzu geölt oder gar beflügelt über die harten und oft auch banalen Realitäten hinwegglitt, die (wie etwa im ganzen Bereich von Verwaltung und Bürokratie) in der Kirche («mindestens dort, wo sie Geld hat») zunächst dieselben sind wie anderswo auch. Daß Kirche freilich auch anders wachsen kann, nämlich mit einem Minimum an übergreifenden und koordinierenden Strukturen, wurde sowohl aus den Voten von G. Gutiérrez (Lima) wie von A. Acerbi (Bologna) deutlich, aus welchen – bei allen Unterschieden zwischen Lateinamerika und Italien – die Erfahrung der Basisgemeinden als neues Ereignis und als Herausforderung an die nachkonziliare Ekklesiologie sprach.

Sie ist es nicht minder als jeder echte Versuch von «Inkulturation» oder «Akkulturation» in Afrika oder Indien, mindestens für den, der die Meinung aufgegeben hat, man könne «Kirche in sich selbst» als eine Realität reflektieren. Daß diese vielmehr immer nur inmitten der Austauschprozesse von Kirche und Gesellschaft, Religion und Kultur zu haben ist, bestätigte u. a. sehr beherzt der Inder Amalorpavadass, und es war dies der Gegenstand eines der fruchtbar-kreativsten Gespräche (und wohl auch eines Lernprozesses) in Bologna. Dabei ging es durchaus darum, in den notwendigen «Vermischungen» und Synkretismen, die eine geschichtliche Betrachtungsweise bloßlegt, immer doch auch die durch die Jahrhunderte erhaltene und zu erhaltende «Autonomie des Evangeliums» zu sehen.

Wie weit bleibt es aber bei der Herausforderung an das «Verständnis» von Kirche bzw. an das «Kirche begreifen», und wie weit lassen sich auch die rechtlichen Strukturen, die ja ihrem Sinn nach handlungs- und praxisbezogen sind, von den neuen Realitäten herausfordern?

Die Frage betrifft den ganzen Komplex von theologischem und disziplinärem Pluralismus, relativer Autonomie der Ortskirchen, Subsidiarität, Regionalismus und Universalismus. Man hat dazu in Bologna interessante Erfahrungen aus der Geschichte der Ostkirchen durch A. Meyendorff (New York) vernommen, und es wurde zum Thema «Institutionen für die Kommunion zwischen dem Weltepiskopat und dem Bischof von Rom» ein «Projekt» zur Aufwertung der Bischofssynoden zu einem beschließenden Organ (samt Exekutivrat zu seiten des Papstes) von G. Alberigo vorgelegt. Aber sobald man näher ans Konkrete kam, lastete die – psychologisch kaum bewältigte, weil sozusagen tabuisierte – aktuelle Situation in Rom über der Versammlung. Luft machte man sich allenfalls mit dem wiederholt und nicht ohne etwelchen Ingrim vorgetragenen juristischen Begriff vom «Papa solus» (der Papst allein): Wie war er aus solcher institutioneller Isolierung zu befreien?

Doch alle konkreten und praktischen Entwürfe, die man sich zur Realisierung der von der großen Mehrheit der Konzilsväter gewünschten und nur von einer kleinen Minderheit hartnäckig bekämpften Kollegialität ausdenken mag, setzen zunächst einmal voraus, daß diese Kollegialität und das ganze «neue Kirchenverständnis» (biblisch, geschichtlich, dynamisch ...) des Konzils in dessen Dokumenten einen auch rechtlich faßbaren, relevanten und verbindlichen Niederschlag gefunden haben. Wie aber steht es damit?

Der uns angebotene, im folgenden abgedruckte Vortrag des Nijmegenr Kirchenrechtlers Knut Wolf gibt darauf eine Antwort, die für sich allein zweifellos pessimistisch wirkt. Auf dem Kolloquium war sie als bewußte Herausforderung an die Ekklesiologen gedacht. Sie erfüllte zudem die Funktion – wie der Verfasser selber (in seiner hier weggelassenen Einleitung) sagte – einem «angestauten Unmut Luft zu machen»: er erfülle «angesichts der faktischen kirchlichen Entwicklung» seit dem Konzil Kollegen in verschiedenen Teilkirchen, und zwar sowohl Kirchenrechtler als auch Ekklesiologen. Das Faktische betrifft die überhandnehmende offizielle Auslegung und Anwendung (bzw. Nichtanwendung) des Konzils, sei es in Rom, sei es, wenn wir den Autor recht verstehen, in der Bundesrepublik.

Trotzdem gibt es aber die oben angedeuteten «neuen Realitäten». Wenn sich das Recht ihnen noch nicht beugt, so heißt das noch lange nicht das Umgekehrte, daß sie sich ohne weite-

res dem Recht beugen werden. Hier wäre daran zu erinnern, was hier kürzlich (Nr. 9, S. 107) aus der Feder von Prof. *Siefer* über «Grenzüberschreitungen» in der Kirche zu lesen war. In Bologna waren es vielleicht am spürbarsten nichtkatholische Teilnehmer, zum Beispiel *G. Kretschmar* (Ottobrunn, evang.), die mit einer gewissen heiteren Gelassenheit – auch aufgrund dessen, was trotz allem am Konzil und seither ökumenisch gesehen ist – den Glauben an das Unvorhersehbare bezeugten. Mag das Recht noch so sehr nachhinken, mag die offizielle

Lehre stagnieren: all das wird nichts daran ändern, daß immer wieder prophetische Gestalten und Gruppen die Glut des Evangeliums entfachen. Die auf diese Weise vom Geist gewirkte Dynamik der christlichen *Weltkirche* wird auf die Dauer weder römisches noch deutsches Pochen auf den status quo töten können. Trotzdem sind ernste Warnungen zur derzeitigen Entwicklung durchaus am Platz: Sie gehören ja gerade mit zu jener Prophetie, der es aufgegeben ist, das Absterben des Christlichen zu verhindern.
Ludwig Kaufmann

Mehrdeutige und lückenhafte Konzilsaussagen

Zur rechtlichen Relevanz der Ekklesiologie des II. Vatikanums

Daß die Lehre des II. Vatikanums von der Kirche Brüche und Unausgewogenheiten aufweist, zeigte sich nicht erst nach dem Konzil, tritt nicht erst heute – 15 Jahre später – zu Tage. Nein, viele Konzilsväter und zahlreiche Theologen erkannten dies bereits zu Zeiten des Konzils. Nicht zuletzt die «suprema auctoritas» selbst (in den Konzilsakten jeweils die «höhere Autorität» genannt) erfaßte dies aus eigener Interessenlage mit luzider Schärfe und fügte bekanntlich deshalb – bislang einmalig in der Geschichte der Konzilien – der Dogmatischen Konstitution über die Kirche die «Erläuternde Vorbemerkung» (*Nota explicativa praevia*) hinzu.

Letztlich begann damit die lange und sicherlich noch längst nicht abgeschlossene Folge von Interpretationen, amtlichen wie privaten Charakters, der Lehre des Konzils über die Kirche. Dabei fällt auf, daß sich die Schwierigkeiten weniger beim eigentlich theologisch-dogmatischen Gehalt dieser Konzilsaussagen auftun, sondern vielmehr dort, wo es in Sprache und Formulierung auf größte Akribie und Präzision ankommt, nämlich bei den ekklesiologischen Aussagen mit direkter Auswirkung auf die gelebte Ordnung der Kirche. Anders gesagt: «Die Hilflosigkeit der zeitgenössischen Ekklesiologie gegenüber rechtlichen Strukturen»¹ zeigte sich zum erstenmal, und dann aber auch überdeutlich, in den Texten des II. Vatikanums selbst. Dies hatte bislang bereits fatale Folgen für die katholische Kirche. Ein Ende dieser ungunstigen Entwicklung ist gar nicht in Sicht.

Während und auch nach dem Konzil rächte es sich, daß die – relativ wenigen – *Dogmatiker*, die sich speziell mit ekklesiologischen Fragen befaßten, gegenüber dem Kirchenrecht und seinen Vertretern eine nicht selten unangemessen elitäre Haltung bezeugten. Die *Kanonisten* hingegen mögen sich – völlig unangebracht – gegenüber den Dogmatikern beherrschend aufgeführt haben. Ich bin ziemlich sicher, daß letztlich diese Verständigungsschwierigkeiten zwischen Dogmatikern und Kanonisten zu den sprachlichen Unausgewogenheiten der Konzilstexte beigetragen haben. Aber auch innerhalb beider Gruppen gab es bekanntlich unvereinbare Meinungen und Interpretationen. Es ist deshalb geradezu konsequent, daß sich nach dem Konzil diese Mißverständnisse fortsetzen mußten. So divergierten und divergieren etwa die Meinungen über die Verpflichtungskraft der Konzilsbeschlüsse oder die Interpretationen des in ihnen Gemeinten, und dies nicht selten erheblich.

Die Sprache des II. Vatikanums

Naturgemäß ruft geschriebene Sprache stets unterschiedliche Verständigungsmöglichkeiten und Interpretationen hervor. Sprache ist eben selbst bei bestem menschlichem Bemühen nicht unzweideutig. Aber gerade weil dies so ist und wir darum nach oft bitteren Erfahrungen wissen, muß sich der Sprechende, besonders jener, der in wichtiger Sache spricht, um ein höchstmögliches Maß an Klarheit bemühen. Tut er dies nicht, gelingt es ihm nicht, treten *Zweideutigkeiten* auf. Werden die Schwierigkeiten einer «Versprachlichung» gewisser Sachverhalte gar zu groß, wird deshalb gelegentlich lieber über diese ge-

schwiegen, werden bewußt *Lücken* gelassen, und solche «Leerräume» bleiben nicht ohne Folgen.

In den Kommentaren der Konzilstexte ist häufig auf die Grundintention des II. Vatikanums hingewiesen worden: Es sei ein Konzil mit pastoraler, nicht mit dogmatischer oder gar kirchenrechtlicher Zielrichtung gewesen. Daraus resultiere auch die wenig klare und wenig eindeutige Fassung der Texte.

Nun lasse ich es einmal dahingestellt, ob Texte mit «nur» pastoraler Zielrichtung nicht klar und eindeutig sein müßten. Ich gehe lediglich vom selbstgewählten Anspruch der Mehrheit der Konzilsväter aus, durch das II. Vatikanum das I. Vatikanum ergänzen oder abschließen zu wollen. Nun war das I. Vatikanum ein Konzil mit weit- und tiefreichenden Folgen für die rechtliche Struktur der Kirche. Der *Codex Iuris Canonici* stellt ja sozusagen das kanonistische Summarium des I. Vatikanums dar. Es ist deshalb konsequent, wenn ein konservativer Kanonist wie *W. Bertrams* die Dokumente des II. Vatikanums gleichfalls als Dokumente rechtlicher Natur betrachtet. Dem steht aber entgegen, daß das II. Vatikanum es unterlassen hat, seine Aussagen mit rechtlicher Wirkkraft auch rechtssprachlich klar und eindeutig zu formulieren.

Aus dem meines Erachtens unausgegorenen Verständnis einer an sich notwendigen Theologisierung des kanonischen Rechtes wurde der alte, aber doch bewährte, wenn auch insgesamt nicht zu endgültiger Klarheit erarbeitete *Begriffsapparat* des kanonischen Rechts² kaum verwendet. Statt dessen benutzte man andere, bis dahin innerhalb der katholischen Theologie kaum bekannte Begriffe, die – wie zu erwarten war – nach dem Konzil einer umfangreichen Aufarbeitung bedurften.

Ich möchte nun hier keineswegs gegen die Einführung und Einfügung neuer Begriffs-elemente und -konstruktionen in unsere Theologie sprechen. So etwas hat sie nötig, um am Leben zu bleiben. Nur ist es ein fundamentaler Unterschied, ob das kirchliche Lehramt, in diesem Falle das Konzil, mit Begriffen hantiert, deren Inhalte theologisch – bis dahin zumindest – unzureichend bearbeitet oder in der katholischen Theologie kaum adaptiert waren oder ob der Begriffsformungsprozeß über die theologische Reflexion in das gesamtkirchliche Aneignungsverfahren des Konzils führt. Selbst wenn das Konzil länger als geschehen beraten hätte, wäre es ihm, also Papst und Bischöfen, nicht möglich gewesen, diesen Begriffsformungsprozeß zu vollziehen. Trotz der Beratungshilfe seitens der besten Theologen und Kanonisten fehlte fast jede Aussicht, innerhalb dieser relativ kurzen Zeit die Tragweite der neuen Begriffe und der Texte, in denen sie plazierte wurden, ausreichend zu ermitteln. Dieses Faktum läßt sich am überzeugendsten anhand der Übersetzungen der neuen Begriffe illustrieren, zum Beispiel des Wortes *munus*. Dabei wird deutlich, wie weit die theologischen Gehalte differieren können, die bei der für die Übersetzung unausweichlichen Interpretation des Begriffes zu Tage treten.

Es kam erschwerend hinzu, daß aus gänzlich unterschiedlichen und ungleichgewichtigen Bereichen bereits andernorts gefüllte Begriffe importiert und adaptiert wurden: Aus der deutschen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts, aus der katholischen Soziallehre, aus der allgemeinen Rechtssprache und unter Heranziehung nicht vergleichbarer historischer Komponenten (Beispiel «synodales» Element).

¹ Richard Potz, Die Geltung kirchenrechtlicher Normen – Prolegomena zu einer kritisch-hermeneutischen Theorie des Kirchenrechts, Wien 1978, 162.

² Beispiel: potestas ordinis – potestas iurisdictionis.

Eine große Anzahl der Konzilsväter und der Konzilstheologen, damit das Konzil selbst, nahm angesichts dieser Situation bei der endgültigen Formulierung der Konzilstexte nicht gerade selten zu sogenannten *Formelkompromissen* Zuflucht. Letztlich gelang es wohl nur dadurch, das Konzil zu retten. Doch auf welche Kosten!

Der angesehene deutsche Politologe *Theodor Eschenburg* (Tübingen) hat darauf hingewiesen, daß insbesondere die Regelung des Verhältnisses zwischen Papst und Konzil durch das II. Vatikanum ein typisches Vorbild für einen Formelkompromiß darstelle. Dabei nimmt er Bezug auf die Definition des Formelkompromisses in der Verfassungslehre des einstmals bekannten deutschen Staatsrechtslehrers *Carl Schmitt*. Sie lautet: «Der Formelkompromiß besteht ... darin: eine Formel zu finden, die allen widersprechenden Forderungen genügt und in einer mehrdeutigen Redewendung die eigentlichen Streitpunkte unentschieden läßt»³.

Ich schließe mich der Auffassung Eschenburgs an und weise auf die unwägbareren Gefahren hin, die Formelkompromisse zur Folge haben können und sie in aller Regel auch haben. Wir begegnen ihnen vornehmlich in Staatsverfassungen und staatlichen Gesetzen, nicht gerade selten zudem in internationalen Verträgen. Sie haben «hemmend und störend gewirkt und nicht selten oberste Gerichte belastet»⁴. Nun, das letztere wird in der katholischen Kirche nicht geschehen können. Aber gerade darum sind Formelkompromisse ja in ihrem Bereich noch so sehr viel brisanter als im staatlichen. Längst ist eingetreten, was von Anfang an befürchtet werden mußte: Die Formelkompromisse des II. Vatikanums werden autoritativ einseitig interpretiert und ausgelegt. So etwa seitens der Verfasser eines «Grundgesetzes» (*Lex Ecclesiae Fundamentalis* = LEF) für die katholische Kirche, in dem über weite Strecken eine ekklesiologische Benutzung von Konzilstexten festzustellen ist, an erster Stelle formelkompromißhafter Passagen.

So hat sich seit dem Konzil gezeigt, daß der Kompromißcharakter gerade der entscheidenden Konzilsaussagen zu Mehrdeutigkeiten Anlaß gegeben hat.

Verhältnis von Primat und Episkopat

In der einschlägigen Konzilsliteratur wird immer wieder betont, das II. Vatikanum habe das Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen neu geordnet oder auf eine neue, auf eine neudurchdachte Grundlage gestellt. Ich meine, diese Feststellungen gehen viel zu weit. Legitimerweise und zudem gestützt auf die nachkonziliaren Praxiserfahrungen wird man lediglich davon sprechen können, daß gewisse theologische bzw. ekklesiologische Akzente anders gesetzt worden sind. «Was das Verhältnis von päpstlicher Vollmacht zu der der Bischöfe angeht, so ist es trotz hartem Streit (sc. auf dem II. Vatikanum) im Grunde bei der alten Regelung von 1870 geblieben»⁵. Von den (in der das Konzil positiv wertenden Literatur) immer wieder genannten Begriffen «Kollegialität» und «synodales Element» wollen wir hier einmal absehen. Sie bedürfen – wie wir nach dem Konzil erfahren mußten – der konkreten Auffüllung und bedeuten an und für sich wenig für den strukturellen Aufbau der Kirche. Schlimmer noch: Derartige Begriffe und ihre undeutlichen Inhalte können dazu mißbraucht werden, die wahren und wirksamen *Herrschaftsverhältnisse* nachhaltig zu *verschleiern*.

Die vielleicht einzige bedeutende Änderung, die das Konzil im Verhältnis Papst-Bischöfe gebracht hat, besteht in *einem* Wort, dem lateinischen Adjektiv *plena*, das der *potestas* des ökumenischen Konzils hinzugefügt wurde. Während der CIC noch den feinen Unterschied macht, wonach der Papst «suprema et plena potestas jurisdictionis» (höchste und volle Jurisdiktionsgewalt) über die ganze Kirche besitzt (c. 218), das Konzil hingegen lediglich «suprema potestas» (c. 228), erkennt die Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen Gentium» (LG, Nr. 22) auch der «Ordnung der Bischöfe» (*ordo Episcoporum*) die «höchste und volle Gewalt» (*suprema ac plena potestas*) zu. Aber auch diese Aussage wird ängstlich und vielfältig abgesichert. Um keine Mißverständnisse aufkommen zu lassen, wird die Gewalt des Papstes in

diesem Kontext zusätzlich zu «plena» und «suprema» mit dem Epitheton «*universalis*» (allumfassend) hervorgehoben. Noch weiter geht der Entwurf eines Grundgesetzes für die katholische Kirche, der die Gewalt des Papstes gar als «suprema, plena, *immediata* (unmittelbar) et *universalis*» (can. 29 § 2 LEF) bezeichnet!

In diesem Zusammenhang möchte ich auf eine weitere Zweideutigkeit des II. Vatikanums hinweisen. Das Adjektiv «*immediata*» («unmittelbar») wird in «Lumen Gentium» bezüglich der Gewalt des Papstes nicht verwendet. Das geschah erst im Dekret «Christus Dominus», dem in der Regel weniger Aufmerksamkeit geschenkt wird, besonders von Ekklesiologen. Nun kommt jedoch noch hinzu, daß «Lumen Gentium» von einer *potestas immediata* des Diözesanbischofs über sein Bistum spricht. Diese – so möchte ich einmal sagen – Transferierung eines Begriffes bzw. Begriffteiles ist sicher nicht zufällig. Die *potestas* des Papstes wirkt unmittelbar auch in die einzelnen Ortskirchen hinein. So wird man sich fragen müssen, ob es nicht im Bereich der Ortskirchen die konkurrierenden Gewalten von Papst und Bischöfen gibt, womit die Bischöfe indirekt doch wieder – im Sinne des Trienter Konzils – zu *vicarii papae* («Stellvertreter des Papstes») zurückgestuft würden.

Nicht allein an diesen Beispielen ließe sich zeigen, daß die Texte des II. Vatikanums rechtssprachlich betrachtet voller Tücken und Ungereimtheiten sind. Die immerhin deutliche Sprache des I. Vatikanums wird nicht erreicht, möglicherweise auch gar nicht angestrebt, und zwar gerade dort, wo es um eine zentrale Aussage des Konzils geht, um die Abgrenzung päpstlicher und bischöflicher Gewalt und somit um den Jurisdiktionsprimat des Papstes.

So fällt nämlich auf, daß das II. Vatikanum nicht von «Jurisdiktionsprimat» (*primatus jurisdictionis*) spricht, sondern vielmehr den Sachverhalt «Heiliger Primat» (*sacer primatus*) benennt. *Klaus Mörsdorf* schreibt dazu: «... der Nichtgebrauch des Wortes *iurisdictio* gibt zu denken, weil Änderungen in der Terminologie nicht selten auch Änderungen in der Sache selbst nach sich ziehen»⁶. Nun, wir wissen inzwischen, daß Änderungen in der Sache nicht eingetreten sind und beim Stand der Dinge auch nicht zu erwarten wären. Das Fatale hieran ist vielmehr, daß sich hinter dem – rechtlich gesehen – vagen Begriff «*sacer primatus*» der alte, recht deutliche Sachverhalt des Jurisdiktionsprimats verschleiert verbirgt. Zum Vergleich lohnt sich auch hierbei ein Blick in den Entwurf der LEF. Hier wird mit dürren Worten von der «*ordentlichen Gewalt*» (*potestas ordinaria*) des Papstes über die ganze Kirche gesprochen (can. 29 § 2).

Die Bischofskonferenzen

Die Doppelbödigkeit der Aussagen des Konzils über das Verhältnis von Primat und Episkopat mußte sich dort am ehesten zeigen, wo neue Strukturen in diesem ekklesiologischen Segment geschaffen wurden, nämlich bei den Bischofssynoden, ganz besonders aber bei den Bischofskonferenzen.

Auch hier zeigen sich rechtssprachliche wie definitorische Mängel. Die Schwierigkeiten beginnen mit dem Wortsinn von «*ecclesia particularis*» («Teilkirche»), der in der Sprache des Konzils nicht konstant ist (Mörsdorf). Geradezu tückenreich ist die Auffüllung des Begriffs Bischofskollegium durch das Konzil. So konstatierte und umschrieb es zwar die Existenz dieses Kollegiums, jedoch nicht seinen Zweck. Die rechtlichen Folgen solchen Mangels zeigen sich nun seit dem Konzil in der undeutlichen Existenz der Bischofskonferenzen. Es gibt sie mittlerweile in allen Teilen der Weltkirche, doch ist nicht ganz klar, welche rechtliche Qualität sie selbst und ihre Beschlüsse besitzen.

Folgt man Mörsdorf und anderen Interpreten, so handelt es sich bei den Bischofskonferenzen um neue, *echte hierarchische Mittelinstanzen* zwischen Papst und Diözesanbischof. Wenn das tatsächlich so ist, sind die Beschlüsse der Bischofskonferenz in der Tat Entscheidungen *kollegialer* Art, nicht also *kollektive* Akte, welche nichts anderes wären als die Addition der Entscheidungen der einzelnen Mitglieder der Bischofskonferenz. Mörsdorf: «Der kollegiale Akt ... (ist) die Integration des Willens der Mitglieder des Kollegiums zu der Einheit des kollegialen Wollens. Mit dieser Integration ist der kollegiale

³ Carl Schmitt, Verfassungslehre, Berlin 1928, 32.

⁴ Theodor Eschenburg, Über Autorität, Frankfurt 1976, 237.

⁵ Ebd. 235.

⁶ Klaus Mörsdorf, Das oberste Hirtenamt des Papstes im Lichte des Zuordnungsverhältnisses von Gesamtkirche und Teilkirchen, in: *Etudes de droit et d'histoire*, 1976, 321.

Akt da und vollends losgelöst von dem Willen der einzelnen Mitglieder des Kollegiums»⁷.

Die Sicht Mörsdorfs ist – in seiner Interpretation der Konzilsbeschlüsse – konsequent und folgerichtig. Doch wird man sich mit einiger Berechtigung fragen müssen, ob die Konzilsmehrheit die Problematik der Bischofskonferenz als Mittelinstanz zwischen Papst und Diözesanbischof überhaupt erkannt hatte und das wollte, was Mörsdorf so interpretiert. Oder anders gesagt: Auch der faktische Ausbau der Bischofskonferenzen sowie ihre (begrenzten) praktischen Wirksamkeiten in den anderthalb Jahrzehnten nach dem Konzil lassen die berechtigte Frage aufkommen, ob das gemeint war, was Mörsdorf und andere in der Bischofskonferenz als rechtlicher Instanz erblicken wollen.

Scharfsinnige Kritiker der Ekklesiologie des II. Vatikanums haben dieses Problem übrigens schon frühzeitig erkannt. So wies bereits 1965 Hans Barion darauf hin, daß in der «Dogmatischen Konstitution über die Kirche» «zwei einander widersprechende Rechtskonstruktionen des Bischofsamtes miteinander vermengt»⁸ seien. In der Tat tauchen beinahe unüberwindliche Denkschwierigkeiten auf, will man eine eigenständige Jurisdiktionsgewalt des Bischofskollegiums sowohl theologisch wie exegetisch und historisch erklären, speziell dann, wenn es *nicht* um dessen Gesamtpresenz im ökumenischen Konzil geht. Besonders die Nr. 22 LG («Lumen Gentium») machte von Anfang an größte Interpretationsschwierigkeiten, die sich etwa in der oben erwähnten «Nota explicativa praevia» deutlich zeigten. So wird die Aufnahme in das Kollegium der Bischöfe primär mit gesamtkirchlicher Verantwortung verknüpft, während doch der Bischof durch die Weihe auf einen ganz bestimmten Bischofssitz zunächst einmal einzelkirchliche bzw. ortskirchliche Jurisdiktion erhält. In der Lehre vom Bischofskollegium des II. Vatikanums liegen zweifelsohne Chancen, doch dürften die Gefahren für eine Verschleierung der einzelkirchlichen Originalität der bischöflichen Gewalt hoch zu veranschlagen sein. Vermutlich handelt es sich hierbei letztlich doch um eine unnötige Komplizierung des Papst-Bischof-Verhältnisses. Zudem ist es vom exegetischen wie vom kirchenhistorischen Befund her gesehen unmöglich, das Bischofskollegium als kollektiven Nachfolger des Apostelkollegiums zu betrachten. Darauf haben zu Recht Barion und – lange vor ihm sowie unabhängig von der Fragestellung, die das II. Vatikanum ausgelöst hat – Rudolf Sohm hingewiesen.

Die Mehrheit des Konzils hat die Schwierigkeiten partiell wohl gesehen, zumindest geahnt. So wird in Nr. 22, 2 LG ja interessanterweise ausgeführt, der «ordo Episcoporum» folge dem Apostelkollegium im Lehr- und im Hirtenamt nach, nicht also im Priesteramt. Ich halte nachträgliche Rettungsversuche, dem Bischofskollegium die volle Gewalt über die Kirche im Bereich des dreifachen Amtes Christi und der Kirche zusprechen zu wollen, für ein zweifelhaftes Unterfangen, da es letztlich zu nichts nütze ist.

Die m. E. begründete zögernde Haltung des Konzils gegenüber einer «theologischen Einheit» Bischofskollegium hatte sehr konkrete Auswirkungen auf die Einschätzung der Bischofskonferenzen durch das II. Vatikanum. Mit Mühe raffte sich das Konzil dazu auf, von konkreter Verwirklichung kollegialer Gesinnung durch die Bischofskonferenzen zu sprechen (Nr. 23 LG). Das bedeutet: Hier besteht eine Lücke. Es wird nämlich nichts rechtlich Relevantes über die Kompetenz der Bischofskonferenz ausgesagt, obwohl gerade hier eher als an jedem anderen Ort der Konzilstexte etwas über die Konkretisierung des sogenannten kollegialen Handelns des Bischofskollegiums hätte ausgesagt werden können – und müssen!

Ein gleichfalls bislang nicht überzeugend gelöstes Problem hat das II. Vatikanum in diesem Zusammenhang gestellt: die Frage nach der Zugehörigkeit und dem Teilnahmerecht an der Bischofskonferenz. Gemäß Nr. 22 LG wird man Glied der Bischofskörperschaft «durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Kommunion mit Haupt und Gliedern des Kollegiums». Dabei bleibt jedoch die jurisdiktionselle Verschiedenheit von Residenzial- und Titularbischöfen außer acht, was nicht

⁷ Klaus Mörsdorf, Die Rolle des Ortsbischofs in dem Zuordnungsverhältnis von Gesamtkirche und Teilkirche, in: Ortskirche – Weltkirche, Würzburg 1973, 457.

⁸ Hans Barion, Das Zweite Vatikanische Konzil – Kanonistischer Bericht (II), in: Der Staat 4 (1965) 347.

zuletzt eine Folge der veränderten Lehre des Konzils über die «Heilige Gewalt» (potestas sacra) ist.

Nehmen wir die traditionelle Unterscheidung potestas ordinis – potestas iurisdictionis (Weihegewalt – Jurisdiktionsgewalt) als Maßstab unserer kritischen Sichtung des Vatikanum II, werden wir sagen müssen, daß das Konzil sich interpretativ und lehrmäßig eher dem «ordo» denn der «iurisdictionis» zugewandt hat. So folgt die Dogmatische Konstitution über die Kirche (LG) im großen ganzen der Einteilung der «hierarchy ordinis». Im Bereich der «hierarchy iurisdictionis» wird von «Papst und Bischöfen», also sogenannten Grundämtern gehandelt, während von den von ihnen abhängigen Ämtern keine Rede ist. Die zwangsläufige Folge mußte sein, daß der pastoralen Basis, den Gemeinden und ihren Seelsorgern, faktisch keine Aufmerksamkeit geschenkt wird. Als besonders betrüblich muß erscheinen, wenn vom Amt des Gemeindevorstehers, also dem Pfarrer, überhaupt nicht die Rede ist. Immerhin gab es bis zum II. Vatikanum Kanonisten, die das Amt des Pfarrers gleichfalls als Grundamt ansahen, nicht also als ein vom Bischof abhängiges Hilfsamt. So kann sich die reiche Gemeindeftheologie, die sich nach dem Konzil in zahlreichen Teilkirchen entwickelt hat, kaum auf das Konzil berufen.

Spricht das Konzil von den Laien, skizziert es deren «Weltcharakter» (Nr. 31 LG). Ihre Teilhabe an dem dreifachen Amt Christi (Nr. 34–36 LG) kommt nicht konkret zur Sprache; eine eventuelle apostolische Tätigkeit der Laien (Nr. 33 LG) wird eher als Notbehelf gesehen, der geleistet werden darf, wenn es an Geweihten mangelt. So ist der Laie in der Sicht des Konzils nicht nur ein Lückenbüßer im Bereich kirchlicher Aufgaben, vielmehr ist die Theologie des Laien – vor allem in bezug auf seinen ekklesiologischen Standort in den Konzilstexten lückenhaft. Eine Kirche, eine communio, in der die Laien jedoch lediglich als passive «Schutzgenossen» (Stutz) gesehen werden, verbaut sich ihre eigene Zukunft. Auch und gerade die kirchliche Gemeinschaft kann ohne die aktive Mitwirkung aller Kirchenangehörigen nicht gedeihen. So wird vom Konzil nicht gesehen, daß kirchliche Lehre wie kirchliche Ordnung korrespondierende Größen sind, die ohne Zustimmung und Kooperation des «neuen Volkes Gottes» zu stillem Siechtum verurteilt sind. Das Konzil sah nicht oder zumindest ungenügend die Wechselseitigkeit, ja Wechselwirkung zwischen dem «Lehramt» (magisterium) und dem «Glaubenssinn der Gläubigen» (sensus fidelium). Daher ist es nur folgerichtig, wenn die nachkonziliare kirchliche Gesetzgebung bis hin zum Entwurf eines neuen kirchlichen Gesetzbuches von einem imaginären Begriff von Gesetzgebung (legislatio) ausgeht und den Faktor der Rezeption durch die Kirchenangehörigen unterschätzt. Durchaus vergleichbar den unzähligen schwammigen Formulierungen des Konzils wird nicht gerade selten «unter dem Schlagwort der «Rezeption des Geistes des Konzils» aus den unbestimmten Formulierungen herausgelesen, was und wie es einem gefällt»⁹. Dies trifft ganz besonders beim Entwurf eines Grundgesetzes für die katholische Kirche zu.

Zusammenfassung

Blicken wir heute auf die Ergebnisse des II. Vatikanums zurück, versucht man zudem, die inzwischen unüberschaubare Konzilsliteratur in den Griff zu bekommen, bleibt wohl eines am ehesten zurück: ein «Malaise». Angesichts der Ambivalenz der Texte kann sich niemand wohlfühlen: Einerseits wird man nicht bestreiten können, daß das Konzil vielfältige Veränderungen in der Kirche gefördert, wenn auch nicht – und dies sei gegen zahlreiche Interpreten unterstrichen – ausgelöst hat. Andererseits wird man die vielen Fragen nicht los, die auf den Wert, den Tiefgang und die Dauer dieser Veränderungen gerichtet sind.

Die wohl irrigste Erwartung in das Konzil bzw. in seine Folgen war sicherlich die sogenannte Demokratisierung der Kirche.

⁹ Potz a. a. O. 178.

Daß dies ekklesiologisch nicht möglich sei, jedenfalls nicht im Verband der katholischen Kirche, wurde und wird ja von der Hierarchie und auch den Kirchenrechtlern immer wieder betont. Man sprach stattdessen vom Ausbau des synodalen Elements, aber auch die Erwartungen daran konnten oder sollten letztendlich nicht erfüllt werden. Nein, das II. Vatikanum hat allenfalls zu einer *Kollegialisierung der Amtsaristokratie* geführt, oder sagen wir es noch knapper: zu einer Aristokratisierung der Hierarchie.

Fünfzehn Jahre nach dem Konzil können wir nicht nur vermuten, sondern müssen wir realistisch feststellen: Komposition und Sprache der Konzilstexte mit ekklesiologischer Tragweite haben sich wegen ihrer Lücken und Zweideutigkeiten nicht als tragfähig erwiesen. Dies sei abschließend an ein paar Beispielen verdeutlicht:

► Man erhoffte sich gleichsam euphorisch von dem neuartigen Aufbau der Dogmatischen Konstitution über die Kirche (also *zuerst* die Aussagen über das neue «Volk Gottes», *danach* erst jene über den hierarchischen Aufbau der Kirche) eine – sagen wir einmal – Mentalitätsveränderung, ein neues Kirchenbewußtsein. Wengleich die Entwürfe eines neuen Codex und eines Grundgesetzes für die Kirche immer noch dieser Einteilung folgen, wird man doch von einem letztlich folgenlosen Versuch des Konzils sprechen müssen. Die hierarchische Struktur hat sich auf Grund ihres Bestehens seit unvorstelligen Zeiten als nicht einmal peripher oder marginal relativierbar erwiesen. Engagierte Laien, die durch die Wertschätzung aller Kirchenangehörigen, wie sie im Konzil zum Ausdruck kam, Ansporn zu einer innerkirchlichen Aktivität empfinden, haben inzwischen zum größten Teil frustriert resigniert. Man erinnere sich nur an das positive Zusammenwirken des Volkes Gottes mit der Hierarchie während des Niederländischen Pastorkonzils oder auch auf der Deutschen Synode! Schaut man dann jedoch auf die Resultate, könnte man schier verzweifeln. Hier wurden ja nicht nur, wie heute viele sagen, Zeit und Geld zum Fenster hinausgeworfen. Schlimmer: Die Hoffnungen und Erwartungen gerade der engagierten Laien wurden zerstört.

► Das Konzil sprach lieber von *munus* als von *potestas*. Papst, Bischöfe und Priester sollten ihre Ämter als *Dienste* an den Getauften ansehen, nicht als Formen der Herrschaft über diese. Im neuen Kirchenrecht hingegen, besonders im Entwurf der LEF, begegnen wir eher dem Wort *potestas* als dem Wort *munus*¹⁰. Wir müssen uns fragen, wie beliebig hantierbar und manipulierbar eigentlich die Aussagen eines Konzils sind, wenn in der neuen LEF (can. 55 § 2) dem *munus regendi* (Hirtenamt) gleichsam eine übergeordnete Position über den beiden anderen *munera* (Priester- und Lehramt) zugewiesen wird. Es grenzt geradezu ans Grotteske, wenn ausgerechnet «sachte» Begriffe des II. Vatikanums nun so verwandt werden, daß mit ihrer Hilfe das Gebäude einer im Vergleich zu früher noch rigideren Rechtskirche errichtet wird, ja überhaupt errichtet werden kann. Daraus ist leider die Schlußfolgerung zu ziehen, daß dies nicht zuletzt auch durch die vieldeutigen Konzilsaussagen mitgefördert wurde.

¹⁰ Es fällt auf, daß in dem kürzlich erschienenen «Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts» (Regensburg 1980) das Wort *munus* unübersetzt bleibt (vgl. etwa S. 112).

► Das Konzil entwarf die Vision eigenständiger Entfaltung der Teil- und Ortskirchen. Nicht selten findet man, inzwischen sogar in kirchenrechtlichen Lehrbüchern, den Hinweis, nach dem Konzil komme dem *Subsidiaritätsprinzip* große, ja vorrangige Bedeutung zu. Wir wissen jedoch mittlerweile, daß die faktische Entwicklung anders verläuft. Eigenständige Bestrebungen in den Teilkirchen werden von Rom nachhaltig abgeblockt. Ich nenne nur eines der neuesten Beispiele: Gemäß der Konstitution «*Sapientia Christiana*» aus dem Jahre 1979, die ein *neues kirchliches Hochschulrecht* einführt, soll das «Nihil obstat» für Dozenten nicht mehr von den dazu bislang befugten teilkirchlichen Autoritäten, sondern von Rom verliehen werden. Wie läßt sich das mit dem Grundtenor eines Konzils vereinbaren, so wie zumindest wir es verstanden haben und immer noch verstehen wollen? Ist aber so etwas heute möglich, dann muß doch wohl einiges an diesem Konzil und seinen Aussagen nicht eindeutig genug sein.

► Das Konzil spricht gelegentlich in pastoraler Tonlage vom Papst als dem «Hirten der ganzen Kirche» (Nr. 22 LG). Der Entwurf einer LEF hingegen stellt in schon recht ungewöhnlicher Weise den päpstlichen Primat heraus. Die Formulierungen erinnern an die absoluten Aussagen des I. Vatikanums. Dennoch wird zur Stütze dieser (neuen) gesetzlichen Festlegungen eher und mehr das II. Vatikanum zitiert. Dies wirft – so meine ich – ein merkwürdig schillerndes Licht auf dieses Konzil.

► Das II. Vatikanum hatte festgelegt, daß der Diözesanbischof durch die Weihe auch die Leitungsaufgabe (das *munus regendi*) übertragen bekommt (LG 21). Diesbezüglich macht der Entwurf eines Grundgesetzes für die Kirche in can. 43 § 2 LEF gleichfalls deutliche Einschränkungen: Stehen nicht unwiderrufene Gewohnheiten oder vom Papst erlassene oder anerkannte gesetzliche Regelungen (Ostkirchen!) entgegen, erhalten die *Bischöfe die missio canonica vom Papst*.

► Das Konzil regte an, die zentralistischen Strukturen der römischen Kirche zu mildern. Dort, wo es mehr oder minder um Beratungsorgane (Bischöfensynode, Bischofskonferenzen) geht, ist in der Tat einiges geschehen. Man kann jedoch beim besten Willen nicht erkennen, daß dies auch im Bereich faktischer Gewaltausübung geschehen wäre. Im Gegenteil, wir stellen Tendenzen und erfolgreiche Versuche fest, *zentralistische Institutionen* auszubauen. Das ist etwa bei der Kurienreform Pauls VI. hinsichtlich der Stellung des Staatssekretariats (nun die Superkongregation!) geschehen; dies war ebenfalls bei dem *Motu proprio* über die päpstlichen Gesandten von 1969 festzustellen. Wir sehen es auch bei dem Versuch des jetzigen Papstes, die Position der Bischöfensynode durch die unerwartete Aufwertung des Kardinalskollegiums (Konsistorium) zu relativieren.

Das Resümee ist, ich muß es zugeben, wenig ermutigend. Wenn wir heute – 15 Jahre nach dem II. Vatikanum – beinahe mit leeren Händen dastehen, wenn die einst so vielversprechend kommentierten und interpretierten Ergebnisse des II. Vatikanums in der neueren kirchlichen Gesetzgebung kaum noch erkennbar sind, so liegt das m. E. eben zum großen Teil an den Lücken und Zweideutigkeiten der ekklesiologischen Aussagen des II. Vatikanums. Es dürfte mehr als eine nur moralische Frage sein, ob sie unserer Generation bewußt als Hypothesen hinterlassen worden sind. *Knut Wolf, Nijmegen*

Mischehe: Entscheidung über die Konfession der Kinder

Die theologisch zentrale und praktisch entscheidende Frage im katholischen Mischehenrecht sind zweifelsohne der Glaubensschutz des katholischen Partners und die Sicherstellung der katholischen Kindererziehung. In der Zeit der Gegenreformation spitzte sich die ganze Mischehenregelung auf diese Frage zu. Die Erhaltung und Weitergabe des *eigenen Glaubens* galten als erstrangige und unerläßliche Pflicht, der alle andern Werte nachzuordnen waren. Man sprach in kirchenrechtlicher Betrachtungsweise von einer Sache des «göttlichen Rechtes» (*iuris divini*) und von einer Sache des «göttlichen Gesetzes» (*legis divinae*) im ethischen Gewissensbereich. Niemand, auch kein Papst, kann davon dispensieren, war die Schlußfolgerung.

Notwendige «Glaubenssicherungen»?

In der kanonistischen Betrachtungsweise bekam die Frage der sogenannten *Kautelen* («Sicherungen» des Glaubens) einen vorrangigen Platz im kirchlichen Mischehenrecht. Papst Gregor XVI. betonte in seinem Rundschreiben «*Summo iugiter studio*» an die bayerischen Bischöfe (27. Mai 1832) die Dringlichkeit dieser «Sicherungen». Als *theologische Begründung* wird der

«Glaubensartikel» vom *alleinigen* Heil in der katholischen Kirche genannt. Es wird jenen widersprochen, «die sich und anderen glauben machen wollen, daß die Menschen nicht allein im katholischen Glauben gerettet werden, sondern daß auch jene, die Häretiker sind und in der Häresie sterben, das ewige Leben erlangen können». ¹ Ähnlich hatte schon am 25. März 1830 Pius VIII. in seinem Schreiben «*Litteris altero abhinc*» an den Erzbischof von Köln und die Bischöfe von Trier, Münster und Paderborn auf das «feste Dogma unseres Glaubens» hingewiesen, daß «außer dem wahren katholischen Glauben niemand gerettet werden kann». Den Müttern wurde zu bedenken gegeben, daß sie schon vor der Trauung «höchst grausam (*crudelissime*) gegen die von Gott zu erwartenden Kinder handeln, wenn sie eine Ehe eingehen, von der sie wissen, daß die Entscheidung über ihre Erziehung in den Händen des nichtkatholischen Mannes liegt». ²

Um das Glaubensrisiko – das eigene und jenes der Kinder – «erlaubterweise», d. h. ohne Verletzung des göttlichen Gesetzes, eingehen zu können, wurde im

¹ C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus, 1934, S. 438.

² Ebd. S. 436. In der Preußischen Gesetzgebung war bestimmt worden, daß die Kinder aus Mischehen in der Religion des Vaters oder wenigstens gemäß seiner Entscheidung erzogen werden sollten.

alten Mischehenrecht bestimmt: «Der nichtkatholische Partner muß versprechen, jede Glaubensgefährdung von seinem katholischen Partner fernzuhalten; beide Elternteile müssen versprechen, alle Kinder in der katholischen Kirche taufen und erziehen zu lassen.»³ Ohne dieses unerläßliche Versprechen gab es keine katholische Trauung, die von der katholischen Kirche allein als gültige Eheschließung eines Katholiken anerkannt wurde.

Mit Rücksicht auf die religiösen *Grundrechte* und Pflichten beider Elternteile wie auch in Anbetracht der *neuen Sicht* und Wertung der *andern christlichen Kirchen* – auch sie sind «Weg zum Heil» (vgl. Ökumenismus-Dekret des II. Vatikanums, Nr. 3) – hat bekanntlich die *neue* römische Mischehenordnung «*Matrimonia mixta*» von 1970 das früher von beiden Ehepartnern unbedingt geforderte Versprechen der Taufe und Erziehung aller Kinder in der katholischen Kirche fallen gelassen. Um Dispens (Befreiung) vom weiterhin geltenden Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit zu erlangen, fordert das neue Recht, daß

▷ der *katholische* Ehepartner «das aufrichtige Versprechen abgibt, nach Kräften (*pro viribus*) alles zu tun, daß alle seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden», und

▷ der *nichtkatholische* Ehepartner «rechtzeitig vom Versprechen des katholischen Partners unterrichtet» wird, und zwar «in einer Weise, die sicherstellt, daß er wirklich von dem Versprechen und der Verpflichtung des katholischen Partners Kenntnis hat» (Nr. 4 und 5).

Ökumenische Anfragen

So sehr die neue Mischehenordnung von 1970 auch von nicht-katholischer Seite als Fortschritt begrüßt worden ist, so stellen unsere *evangelischen* und *anglikanischen* Mitchristen doch die Frage, ob nicht die verbleibende, wenn auch gemilderte Rechtsvorschrift des Versprechens «eine *wirklich ökumenische* Lösung des Problems der konfessionsverschiedenen Ehen verhindern».⁴

► Im Schlußbericht der *Römisch-katholisch/Lutherisch/Reformierten Studienkommission* über «Die Theologie der Ehe und das Problem der Mischehe» wird von lutherischer und reformierter Seite vermerkt: «Wir möchten im Blick auf die unbezweifelbare Absicht der katholischen Kirche, das christliche Wohl der ganzen Ehe zu suchen, und im Blick auf das hinter dem kanonischen Recht stehende pastorale Anliegen fragen, ob dieses pastorale Anliegen durch die *Rechtsnormen* voll und angemessen zum Ausdruck gebracht wird» (Nr. 94). Unter diesen «Rechtsnormen» sind vor allem die Bestimmungen hinsichtlich des Versprechens der katholischen Kindererziehung und der «Formpflicht» (der obligatorischen katholischen Trauung) anvisiert. Die evangelischen Gesprächspartner fragen die katholische Seite an, «ob das Maß an Übereinstimmung, das wir in unserem Dialog (1971–1976) erreicht haben, nicht eine Modifizierung der Rechtsnormen rechtfertigt» (Ebd.).

► Auffallenderweise nennt der «Bericht der Internationalen *Anglikanisch/Römisch-katholischen Kommission* über die Theologie der Ehe und deren Anwendung auf Mischehen» (1975) dieselben Bedenken. Die Anglikaner beklagen, daß das vom katholischen Ehepartner geforderte Versprechen, «nach Kräften alles» für eine katholische Erziehung der Kinder zu tun, «oft herangezogen wird, um den römisch-katholischen Partner zu rechtfertigen, wenn er in einer Weise handelt, die die *gleichen Gewissensrechte des nichtkatholischen Partners außer acht läßt*». Es werde «sogar zur Rechtfertigung des römischen Katholiken herangezogen, wenn er eine Haltung einnimmt oder sich in einer Weise durchsetzt, durch die die Ehe gefährdet werden könnte». «Tatsächlich» gebe es auch «beträchtliche Unterschiede in der Anwendung der römischen Mischehenordnung durch die verschiedenen Bischofskonferenzen. Am einen Ende steht das starke Bestehen auf der katholischen Lehre, daß die Begründung der römisch-katholischen Verpflichtung göttlich ist ... Dies zielt offensichtlich darauf ab, daß die Bedeutung der Verpflichtung so umfassend wie möglich empfunden werden soll. Am entgegengesetzten Ende besteht man genau so nachdrücklich und eindeutig auf der *einschränkenden* Aussagekraft der Formeln «*quantum fieri potest*» (soweit möglich) und «*pro viribus*» (nach Kräften) und auf der Wichtigkeit, die Entscheidung im Kontext der Ehe und einer gegenseitigen Achtung des Gewissens zu treffen». Die Anglikaner sind «etwas bestürzt darüber, daß unter den englischsprachigen Bischofskonferenzen, soweit deren Auffassungen bekannt sind, lediglich die kanadische eindeutig der zweiten Kategorie zuzugehören scheint» (Nr. 59/60).

³ Kanon 1061 CIC.

⁴ Vgl. Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog, hrsg. von J. Lell u. H. Meyer, 1979, S. 91.

Alternative zum «einseitigen» Versprechen

Weil «die Einheit in der Ehe dadurch wächst, daß man auf dem Wege der Disziplin und der Einübung in allem, was das gemeinsame Leben im Innersten betrifft, zu einer gemeinsamen Einstellung kommt», ist man in Kommissionskreisen der Meinung, daß in der grundlegenden Frage der Konfessionszugehörigkeit der Kinder und ihrer religiösen Erziehung «eine *gemeinsame* Entscheidung erforderlich» ist. Ihr sollte möglichst auch die *Form* der Entscheidung entsprechen.

Aus *anglikanischer* Sicht wäre es besser, wenn sie «die Partner als in gleicher Weise gebunden und in gleicher Weise frei behandelt» (Nr. 67) und dadurch ein Verhalten im Sinne von «Druck und Gegendruck» vermeidet. Ihrer Meinung nach sollte es nicht unmöglich sein, eine solche Regelung zu erarbeiten. Eine Alternative zum jetzigen einseitigen Versprechen sähe die Mehrheit der Kommissionsmitglieder z. B. darin, daß der zuständige *Pfarrer* eine schriftliche Versicherung abgibt, daß er den katholischen Partner pflichtgemäß über seine Verantwortung hinsichtlich der Taufe und Erziehung der Kinder unterrichtet und sich nach Möglichkeit vergewissert hat, daß auch der andere Partner um diese Verpflichtung weiß (Nr. 71). Es würde also kein formelles Versprechen von dem einen oder von beiden Ehepartnern gefordert. Das ganze Vorgehen bekäme ein mehr *pastorales* Gesicht.

Auch die *katholisch/lutherisch/reformierte* Kommission verweist in ihrem Dokument auf diesen Vorschlag und betrachtet ihn als eine echte Alternative, die von mehr *ökumenischer* Art ist als die Abgabe eines formellen, einseitigen Versprechens. Die katholischen Kommissionsmitglieder äußerten die Hoffnung, «daß es zu derartigen Schritten kommen werde» (Nr. 106)

Nur der Vertreter der römischen Glaubenskongregation, der aus der Slowakei stammende Msgr. Josef Tomko, distanzierte sich von diesem Vorschlag. In einem Schreiben an Msgr. Charles Moeller, Sekretär im römischen Einheitssekretariat, betonte er besonders, seiner Auffassung nach sei durch das *ius divinum* (göttliches Recht) die *Gewißheit* erfordert, daß der katholische Partner die Verpflichtungen auch annimmt.⁵ Dieser Standpunkt dürfte aber vom neuen Mischehenrecht selber überholt sein. In seinem Kommentar zu «*Matrimonia mixta*» Pauls VI. (1970) bemerkt der Kirchenrechtler *J. G. Gerhartz SJ*, hinsichtlich der geforderten Abgabe des «aufrichtigen Versprechens» werde im neuen Recht «nicht mehr ausdrücklich gesagt, daß der Ortsbischof (resp. Pfarrer) die moralische Gewißheit haben muß, daß der Katholik das Versprechen erfüllt». Die Abgabe dieses Versprechens soll sicherstellen, «daß der Katholik sich seiner *Verpflichtungen* aus dem Glauben bewußt ist» und auch «gewillt ist, sie den unterschiedlichen sittlichen Anforderungen seiner Ehesituation entsprechend zu erfüllen». «Sie ist aber keine Auflage zur *Gültigkeit* der Dispens vom Hindernis der Bekenntnisverschiedenheit.» Die Formulierung von «*Matrimonia mixta*», Nr. 4, enthalte nämlich keine sogenannte «irritierende Klausel», die nach Kanon 11 CIC gefordert wäre. Gerhartz schreibt: «Diese Regelung ist zu begrüßen. Sie dient der theoretischen und praktischen Rechtssicherheit, da auf diese Weise die Frage entfällt, ob die auch von *Matrimonia mixta* geforderte, rechtlich aber schwer greifbare Aufrichtigkeit des Versprechens zur Gültigkeit der Dispens (und gegebenenfalls der Ehe!) notwendig ist.»⁶

Die deutsche Bischofskonferenz hat denn auch in ihren Ausführungsbestimmungen zur Mischehenordnung bestimmt, daß die Klärung über Taufe und Erziehung kommender Kinder wohl «vor der Eheschließung erfolgen sollte». «Dennoch soll die Dispens vom Ehehindernis nicht abgelehnt werden, weil eine Klärung in dieser Frage noch nicht erfolgt ist.»⁷ Auf jeden Fall liegt es in der Intention der ganzen Neuregelung des Mischehenrechtes, das Versprechen nicht zur Einengung der vom Konzil anerkannten Gewissensfreiheit (die eigens genannt wird) oder gar zur Ausübung von Gewissensdruck zu gebrauchen. Es ist bewußt eine Rechtsordnung mit eindeutig pastoraler Funktion und ökumenischer Ausrichtung.⁸

⁵ Ebd. S. 96.

⁶ J. G. Gerhartz, Die rechtliche Ordnung der Mischehen, 1971, S. 46/47 (mit «*Imprimatur*»).

⁷ Ebd. S. 147/48 und 151.

⁸ Vgl. J. G. Gerhartz, Das Mischehenrecht Papst Pauls VI., in: Theologie und Philosophie 1970, 481–525.

Die Kirchen in Deutschland, Holland, Schweiz usw. müssen in zunehmendem Maß mit der Mischehe leben. In der «Zwingli-Stadt» Zürich beispielsweise wurden 1978 bereits mehr Mischehen geschlossen als homogen katholische Ehen. Einige Zahlen bietet die folgende Tabelle:

Ort	Von den heiratenden Katholiken schlossen eine Mischehe (in %)		Auf 100 rein katholische Paare kamen ... Mischehepaare mit kath. Partner	
	1960	1978	1960	1978
BRD	25 %	32 % ¹	68	94 ¹
Schweiz	21 %	30 %	53	84
Stadt Zürich	33 %	40 %	97	131

¹Zahlen von 1977

Die *Synode 72* der Schweizer Katholiken hat wegen der vielfachen Fehlinterpretation des jetzigen Versprechens – es wird in katholischen und nichtkatholischen Kreisen noch vielfach als unabdingbare Kautio im Sinne des alten Mischehenrechtes verstanden – die Erklärung abgegeben: «Es liegt in der gemeinsamen Entscheidung beider Elternteile, in welcher Konfession kommende Kinder getauft und erzogen werden. Jedes einseitig getroffene kirchliche Versprechen eines Ehepartners ist abzulehnen («Ökumenischer Auftrag in unseren Verhältnissen»).» Die Schweizerische Ordinarienkonferenz ist im Sommer 1978

diesem Wunsch nachgekommen. Die neuen Ehedokumente der Schweizer Diözesen enthalten für Mischehepaare ein vom unterweisenden *Pfarrer* zu unterschreibendes Beiblatt, auf dem zu vermerken ist, daß «der Unterzeichnete die Brautleute über ihre Pflichten bezüglich der religiösen Kindererziehung unterweisen» hat und daß die Brautleute «sie zur Kenntnis genommen haben und damit einverstanden sind». ⁹ Das Hauptgewicht wird auf die Pastoral der Mischehe gelegt. Die Interkonnektionelle Arbeitsgemeinschaft für Mischehenseelsorge der deutschsprachigen Schweiz hat zu diesem Zweck eine vortreffliche Schrift über die «Religiöse Kindererziehung in der Mischehe» ¹⁰ herausgegeben. Sie orientiert die Seelsorger, vor allem aber die Mischehepaare selber über die wesentlichsten kirchlichen Bestimmungen und bietet speziell praktische Erziehungshilfe in den verschiedenen Altersstufen der Kinder. Großer Wert wird auf die gemeinsame Verantwortung der bekenntnisverschiedenen Eltern gelegt. In der Familie entscheidet sich weitgehend, ob ein Kind später selber Verantwortung als erwachsener Christ übernimmt.

Albert Ebnetter

⁹ Der Text des Dokuments ist abgedruckt in: «Religiöse Kindererziehung in der Mischehe», hrsg. von der Interkonnektionellen Arbeitsgemeinschaft für Mischehen-Seelsorge der deutschsprachigen Schweiz, Benziger Verlag/Gott-helf Verlag 1979, S. 118/119.

¹⁰ Siehe Anm. 9. Das Büchlein nimmt Bezug auf schweizerische Verhältnisse, geht aber in seinen grundsätzlichen und praktischen Darlegungen über die Landesgrenzen hinaus und dürfte allgemein den bekenntnisverschiedenen Eltern als hilfreiche Wegleitung bei ihrer religiösen Erziehungsaufgabe dienen.

Wie ökumenisch ist Papst Johannes Paul II.?

Das Pontifikat von Papst Johannes Paul II. hat mittlerweile eine bestimmte Form angenommen. Obwohl Überraschungen zweifellos noch bevorstehen, scheint es klar ein Pontifikat zu werden, in welchem die katholische Identität vehement betont, auf lehrmäßiger Rechtgläubigkeit bestanden, Priester zur Ordnung gerufen und Nonnen zur Rückkehr zu Gebet und Ordenskloster verpflichtet werden. Nach einer Periode des Dahintreibens und der Verwirrung wird Ordnung wiederhergestellt werden. Der Nachdruck wird auf Konsolidierung und nicht auf Experimente gelegt werden. In diesem Programm bleibt wenig Raum für Ökumenismus.

Dennoch steht Johannes Pauls persönliche Verpflichtung auf die Ökumene außer Zweifel. Am Tag nach seiner Wahl verpflichtete er sich selbst auf das Werk des Ökumenismus ohne jeden sich windenden Vorbehalt: «Wir wollen ... den Weg, der schon glücklich begonnen wurde, fortsetzen und alles fördern, was Hindernisse beseitigen kann; wir wünschen uns dabei, daß wir in vereintem Bemühen doch schließlich zur vollen Einheit gelangen» (17. Oktober 1978).

Dies ist weniger fade, als es tönen mag. Nicht jedermann in der römischen Kurie würde bejahen, daß es wünschenswert sei, «den glücklich begonnenen Weg fortzusetzen», einen Satz also, den man als Zustimmung zu vorausgegangenen Dialogen verstehen kann. Johannes Paul trat in Erscheinung als einer, der vorwärts schaut. Er hatte kein Verlangen, rückwärts zu gehen. Und er hat sein Engagement für den Ökumenismus bei manchen Gelegenheiten mit ähnlichen Worten wiederholt.

Daneben gibt es aber auch Tatsachen, die beunruhigender sind. Zunächst ist es die Art von Zwiespältigkeit, die in das katholische Gespräch eingeführt worden ist. Eine Art von Erklärungen wird im ökumenischen Kontext gemacht, während völlig andere Erklärungen für den Hausgebrauch gemacht werden. Der Begriff vom «Amt» zum Beispiel, der von der *Anglican/Roman Catholic International Commission* (ARCIC) so mühsam erarbeitet worden war, hinterließ nicht die geringste Spur im Papstbrief an die Priester vom Gründonnerstag 1979. Was diesen Brief betrifft, so könnte das Übereinkommen ebenso gut nicht existiert haben.

So besteht also ein auffallender Kontrast zwischen ökumenischer und interner Sprache. Er hat nichts zu tun mit Aufrichtigkeit oder ihrem Fehlen, wohl aber viel mit einem Mangel an Kommunikation. Einmal mehr bewahrheitet sich das alte Gesetz des Ökumenismus, wonach anscheinend nur jene, die persönlich am Vorgang des Dialogs beteiligt sind, aus dem ihm eigenen Lernprozeß Nutzen ziehen können. Jene, die nicht so informiert sind, bleiben unverändert.

Johannes Paul kennt die Theorie vom Dialog. In seinem Brief an die Presbyterianische Kirche von Irland bemerkt er, daß der «Dialog richtig beschrieben werde als ein Prozeß, wo beide sich selbst verständlich machen und zu verstehen suchen» (Text in *The Tablet*, 15. 3. 1980, S. 275). Aber seine eigenen ökumenischen Begegnungen – hineingezwängt in den knappen Zeitplan seiner Reisen nach Irland und den Vereinigten Staaten – waren gerade deshalb so enttäuschend, weil es keine Zeit gab, «zu verstehen zu suchen». Der Papst sprach, und jeder andere mußte sich bescheiden zuzuhören. Dies war besonders ärgerlich in Irland, wo die Presbyterianer es riskierten, in ihren eigenen Gemeinden unpopulär zu werden, weil sie damit einverstanden waren, den Papst überhaupt zu treffen. Da es ihnen unmöglich war, mit ihm zu sprechen, mußten sie sich damit begnügen, ihre vorbereitete Ansprache seinem Sekretär zu überreichen. Darin wurde erklärt, daß «unsere ökumenische Szene ... in einem Stillstand, wenn nicht gar im Rückzug sei». Eine höfliche Antwort – von der noch die Rede sein wird – erhielten sie fünf Monate später.

Im *Trinity College* in Washington am 7. Oktober 1979, dem letzten, denkwürdigen Tag der Amerikareise des Papstes, war die Rede zur ökumenischen Versammlung wegen ihres Nachdrucks auf Schwierigkeiten bemerkenswert: «In diesem Zusammenhang muß die tiefe Spaltung, die noch immer in Dingen der Moral und Ethik besteht, Aufmerksamkeit finden. Das sittliche und das Glaubensleben gehören so eng zusammen, daß sie sich unmöglich trennen lassen.» Dies könnte als notwendiger Einwand zugunsten eines Realismus und als Warnung vor einer

wilden Flucht in die Einheit verstanden werden. Es könnte aber auch als ihre Verschiebung auf unbestimmte Zeit gesehen werden. In derselben Rede ist noch eine andere Stelle, der überraschend wenig Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Indem er zitierte, was er früher in einer Generalaudienz gesagt hatte, erklärte Johannes Paul, «das Problem der Spaltung in der Christenheit sei «für den Bischof der altherwürdigen Kirche von Rom, die auf die Predigt und das Martyrium der hl. Petrus und Paulus zurückgeht, eine besondere Verpflichtung» (Generalaudienz vom 17. 1. 79)». Hier steht man wieder vor einem Problem der Auslegung. Indem er auf Petrus und Paulus zurückgriff, wollte Johannes Paul vielleicht Raum lassen für eine Neuinterpretation des «petrinischen Amtes» in der Kirche (wie er dies in seiner Eröffnungsansprache vom 17. Oktober 1978 angedeutet hatte). Auf der anderen Seite hat er regelmäßig das gesamte entfaltete Erbe des Papsttums (das Vatikanum I miteingeschlossen) beansprucht, und so könnte die «besondere Verpflichtung» des Bischofs von Rom darin bestehen, die andern in die eine, wahre Herde zurückzuführen.

Bis jetzt hat er noch nicht, wie Paul VI. es tat, gesagt: «Wir selber anerkennen, daß unser Amt eines der Hindernisse zur Einheit ist.» Er hat es nicht gesagt, weil er es nicht glaubt. (Paul VI. äußerte übrigens damals nicht seine eigene Überzeugung, sondern er versetzte sich mit Sympathie in das Denken anderer Christen hinein.)

Nachdruck auf dem Trennenden

In ökumenischen Fragen hängt so vieles davon ab, wo man die Betonung setzt. Wenn er die Wahl hat, das, was man gemeinsam hat, oder das Trennende zu betonen, neigt Johannes Paul dazu, das Letztere zu bevorzugen. Ein typisches Beispiel findet man im apostolischen Schreiben *Catechesi Tradendae*. Dort erinnert er die Katholiken zunächst daran, daß Ökumenismus eine vom Vatikanum II auferlegte Pflicht sei, und empfiehlt vorsichtig einen ökumenischen Zugang zur Katechese. Dann fährt der Text fort: «Doch ist die Gemeinschaft im Glauben zwischen den Katholiken und den anderen Christen nicht vollständig und vollkommen; in gewissen Fällen gibt es sogar tiefe Unterschiede. Die ökumenische Zusammenarbeit ist daher ihrer Natur nach begrenzt: sie darf niemals eine «Reduktion» auf das gemeinsame Minimum bedeuten» (Nr. 33).

Es ist schwierig zu wissen, worüber hier gesprochen wird, und der Text gibt nicht den Anschein, irgend jemanden zur Begeisterung für ökumenische Katechese zu entflammen. Es gehört zum Stil Johannes Pauls, daß er nie Beispiele anführt und man seine Begriffe deshalb nicht «in harte Währung umwechseln» kann. Sind die ökumenischen Übereinkünfte, die schon erreicht worden sind, etwa jene mit Anglikanern und Lutheranern, Beispiele einer «Reduktion auf ein gemeinsames Minimum»? Sicherlich würden jene, die an solchen Übungen beteiligt sind, energisch bestreiten, daß sie den kleinsten gemeinsamen Nenner des christlichen Glaubens ausfindig machen wollten. Im Gegenteil hatten sie den Eindruck, daß sie sich gegenseitig ergänzt und bereichert hatten. Dies ist eine Haltung, die Ökumenismus positiv versteht.

Die *Anglican/Roman Catholic International Commission* hat ihre Arbeit beinahe abgeschlossen. Ihre drei gemeinsamen Erklärungen werden zusammen mit dem Band *Elucidations* (im Einheitssekretariat als *Hallucinations* bewitzelt) bald den zuständigen «Autoritäten» zur Weiterführung vorgelegt werden. Wer aber sind die «Autoritäten»?

Die anglikanische Antwort ist klar: Die Dokumente werden von den 27 Synoden jener Kirchen, welche die anglikanische Gemeinschaft (Anglican Communion) bilden, diskutiert und in Berichte gefaßt werden. Bis jetzt hat noch niemand gesagt, wer die entsprechende «Autorität» auf der katholischen Seite sein wird. Im Umlauf war die Idee einer römischen Spezialsynode, zusammengesetzt aus jenen Bischöfen, die tatsächlich mit den Anglikanern in Kontakt stünden oder sonst ökumenisch kompetent wären. Aber nach der Erfahrung mit den Sondersynoden der holländischen und der ukrainisch-katholischen Kirche schwand die Begeisterung für diese Idee rasch.

Johannes Paul selber machte in seiner Rede zur Vollversammlung des Einheitssekretariats Bemerkungen zu diesem Dialog. Er sagte, daß die Kommission ihre Arbeit im nächsten Jahr abschließen werde, und fügte hinzu: «Die katholische Kirche wird dann in der Lage sein, sich offiziell zu äußern und Folgerungen für die nachfolgende Etappe zu ziehen» (8. 2. 1980). Der Papst sprach französisch, und der Satz lautete: «L'Eglise Catholique pourra alors se prononcer officiellement et en tirer les conséquences pour l'étape qui devra suivre». Obwohl ich über diesen Satz nachgedacht habe, seit er geäußert worden ist, weiß ich immer noch nicht, was damit gemeint ist.

Ökumene erst im Osten, dann im Westen

Johannes Pauls verzögerte Antwort an die Presbyterianer macht ein Prinzip geltend, das, obwohl es lokal auf Irland angewandt wurde, dennoch eine breitere Anwendung zuläßt: «Notwendigerweise muß solch ein Dialog eine kleine Gruppe qualifizierter Vertreter beider Kirchen umfassen. Wenn sie dann aber zu einem Konsens gelangen, bleibt es immer noch schwierig, Worte in Taten umzusetzen, bis die Ergebnisse des Dialogs den Gliedern der Kirchen auf jeder Stufe vermittelt worden sind, oft durch einen Prozeß, der seinerseits eine Form von Dialog ist» (Text in *The Tablet*, ebd.). Unter einem bestimmten Gesichtspunkt ist dies bloß gesunder Menschenverstand. Ein Dialog «über die Köpfe der Gläubigen hinweg» wird nur schwer durchzusetzen sein. Die «Experten» (wie in ARCIC) gelangen zu Verständigungen, für deren Assimilierung die «Basis» Zeit braucht; und dies könnte lange dauern. Auf der anderen Seite, wo der Druck von unten kommt (beispielsweise für die Interkommunion in Holland), wird die Berufung auf die «Basis» als eine theologische Quelle abgelehnt (vgl. Schlußdokument der Holländischen Sondersynode, Nr. 7 und 46).

Wenn nun aber ökumenische Veränderung weder von oben (den «Experten») noch von unten (dem *sensus fidelium*) kommen kann, so ist es schwer zu sehen, wie es überhaupt eine Veränderung geben kann und wie wir aus der Sackgasse herauskommen. Anscheinend gibt es eine ökumenische Stockung. Und an diesem Punkt wird zum Heiligen Geist Zuflucht genommen.

All die bisher gemachten Bemerkungen betreffen – und zwar ausschließlich – den Dialog mit jenen Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind. Wenn es um den Dialog mit den Orthodoxen geht, ändert sich die Tonart beachtlich, ist von Risiken und Gefahren nicht mehr die Rede. Dieser Dialog mit den Orthodoxen hat bei Johannes Paul II. Priorität, und zwar im chronologischen und im logischen Sinn.

Die Pfarrei Dietlikon ZH sucht auf Mitte August 1980 oder nach Vereinbarung einen

Katecheten

Aufgabenbereich: Erteilung von ca. 10 Stunden Religionsunterricht auf der Oberstufe, Mithilfe bei der Gestaltung der Familien- und Kindergottesdienste, Mitarbeit in der Erwachsenenbildung, Betreuung der offenen Jugendgruppe und Neuaufbau der pfarreilichen Kinderarbeit.

Eine 2-Zimmer-Wohnung ist vorhanden. Besoldung nach den Richtlinien der Zentralkommission für den Kanton Zürich.

Richten Sie Ihre Anfragen und Bewerbungen an Pfarrer Leo Kümmin, Katholisches Pfarramt St. Michael, 8305 Dietlikon, Telefon (01) 833 08 88, oder an den Präsidenten der Kirchenpflege, Herr Leopold Angstmann, Hueberstrasse 22, 8304 Wallisellen, Telefon (01) 830 20 62.

Wir freuen uns auf Ihre Anfrage!

In Konstantinopel erklärte er, daß die Einheit zwischen der katholischen und der orthodoxen Kirche «eine fundamentale und entscheidende Etappe für die ganze ökumenische Bewegung ist. Unsere Trennung konnte nicht ohne Einfluß auf die späteren Spaltungen bleiben» (30. November 1979). Der Dialog mit dem Westen wird hier gewiß nicht abgelehnt, wohl aber an die zweite Stelle gerückt, weil der Dialog mit den Orthodoxen fundamentaler ist.

Die Theorie, die hinter dieser keineswegs selbstverständlichen Position steht, wurde in den fünfziger Jahren von Yves-Marie Congar und anderen erarbeitet. Wenn das Schisma zwischen Ost und West nicht stattgefunden hätte – es wird gewöhnlich, wenn auch etwas ungenau, auf das Jahr 1054 datiert –, dann wäre die Reformation nicht nötig gewesen. Die römische Kirche wäre nicht in der Lage gewesen, ihr feudales und rechtliches Muster der Gesamtheit des Westens aufzuerlegen. Die Zugehörigkeit zur einen Kirche wäre nicht unvereinbar geblieben mit einer breiten Vielfalt von Traditionen und Liturgien. Dies alles ist gewiß etwas spekulativ. Aber es ist sicherlich ein Gedanke, der im Denken von Johannes Paul vorherrschend ist. Er wiederholte ihn in seiner Rede an die Vollversammlung des Einheitssekretariats: «Ich bin überzeugt, daß die erneuerte Formulierung der alten Traditionen von Ost und West und der ausgewogene Austausch, der aus einer wiedergefundenen vollen Gemeinschaft entstehen würde, von größter Wichtigkeit wäre für die Überwindung der Spaltungen, die im 16. Jahrhundert im Westen entstanden sind» (8. Februar 1980).

Die Fehler des Konzils von Florenz vermeiden

Soll dies nun heißen, daß der ökumenische Dialog im Westen zu *warten* hat, bis die volle Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen wiederhergestellt sein wird (wofür das symbolische Datum 2000 nahegelegt wird)? Dies scheint in diesen Erklärungen klar enthalten zu sein. Es würde auch den Kontrast erklären zwischen den unablässigen Warnungen im westlichen Kontext und den Äußerungen von zuversichtlicher Hoffnung auf den Heiligen Geist, die den Orthodoxen vorbehalten sind.

Darüber hinaus wird der Dialog mit den Orthodoxen als die beste und geeignetste *Methode* für zwischenkirchliche Verhandlungen präsentiert. Dies geschieht oft mit der Redewendung:



ORIENTIERUNG

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Karl Weber, Jakob David, Albert Ebner, Mario v. Galli, Robert Hotz, Clemens Locher, Josef Renggli, Josef Rudin
Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Raymond Schwager (Innsbruck), Pietro Selvatico (Fribourg)
Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎(01) 201 07 60
Bestellungen, Abonnemente: Administration
Einzahlungen: «Orientierung, Zürich»
Schweiz: Postcheck Zürich 80-27842

Schweiz. Kreditanstalt Zürich-Enge Konto
Nr. 0842-556967-61

Deutschland: Postscheckkonto Stuttgart 6290-700
Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127
Italien: Postscheckkonto Rom Nr. 29290004

Abonnementspreise 1980:

Schweiz: Fr. 32.- / Halbjahr Fr. 17.50 / Studenten Fr. 24.-

Deutschland: DM 35.- / Halbjahr DM 19,50 / Studenten DM 26.-

Österreich: öS 260,- / Halbjahr öS 150,- / Studenten öS 180,-

Übrige Länder: sFr. 32.- plus Versandkosten
Gönnerabonnement: Fr./DM 40.-. (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzelexemplar: Fr. 1.80 / DM 2.- / öS 15.-

«Die Fehler des Konzils von Florenz sollen nicht wiederholt werden.» Der fundamentale Fehler dieses Konzils war es, daß es eine Verständigung erreichte, sie aber nicht durchsetzen konnte.

Um diesen Fehler im künftigen Dialog zu vermeiden, müssen zwei Prinzipien beachtet werden: *Erstens* sollen von Anfang an Kirchenführer – und nicht bloß Theologen – daran beteiligt sein; *zweitens* wird es keine Eile geben, so daß das Volk erzieherisch auf das, was im Gange ist, vorbereitet werden kann.

Es ist interessant, daß diese zwei Prinzipien mit großer Genauigkeit das widerspiegeln, was Johannes Paul in seinem (oben zitierten) Brief an die Presbyterianer sagte. Die Kritik an der Methode des Konzils von Florenz könnte von einem Skeptiker als eine gleichzeitige Kritik an der Methode der ARCIC-Dialoge verstanden werden, wonach diese zu sehr auf «Experten» beschränkt waren und das vernachlässigten, was das gewöhnliche Volk denkt. (Ich sage nicht, daß dieses Urteil stimmt, sondern daß es das ist, was anscheinend einschlußweise gesagt wird.)

Es gibt natürlich viele Gründe, warum Johannes Paul mehr nach Osten als nach Westen hingezogen sein dürfte. Er ist Slawe. Und die orthodoxe Tradition bietet nicht dieselbe Art von *theologischer* Herausforderung, welche die Kirchen der Reformation zu bieten scheinen. Unter den Orthodoxen findet er Bestätigung für die Positionen, die er in der römisch-katholischen Kirche selber eingenommen hat, etwa für seinen Nachdruck auf der «Christologie von oben», auf Sakramentenlehre, Marienfrömmigkeit, Mönchtum, Widerstand gegen Säkularisierungstendenzen, eine «sakrale» Sicht des Priestertums usw. Überdies kann der Dialog mit den Orthodoxen den Zielen seiner aggressiveren *Ostpolitik* dienen und beitragen zur Idee eines «größeren Europas», die er am 3. Juni 1979 in Gniezno skizziert hat.

Es braucht nicht gesagt zu werden, daß der Dialog mit den Orthodoxen keine Fahrt mit vollen Segeln sein wird, und es gibt keine Garantie, daß diese Vision von Einheit realisiert werden wird. Da bleiben die schroffen Probleme der westlichen Konzilien nach dem Schisma, vor allem des Vatikanum I. (Mit dem Vatikanum II käme man wahrscheinlich zugange.)

Petrus – Bruder unter Brüdern

Bei den Orthodoxen auf den Definitionen des päpstlichen Primats und der Unfehlbarkeit zu beharren, kommt nicht in Frage. Es war bemerkenswert, daß Johannes Paul in der orthodoxen Kathedrale des hl. Georg in Konstantinopel eine sehr «griechische» Sicht seines petrinischen Amtes präsentierte, welche in ihren Ansprüchen bescheiden und in ihrer Darlegung nicht anstößig war. (Hans Küng hätte gewiß mit jedem Wort einverstanden sein können.)

«Petrus», so erklärte er, «wurde als Bruder unter Brüdern mit der Aufgabe betraut, sie in ihrem Glauben zu bestärken». Dies deutete nicht darauf hin, daß die Glaubenskongregation demnächst in Konstantinopel und weiter östlich an die Arbeit gehen würde. Vorausgesetzt, die oben erwähnte Zwiespältigkeit – eine Sprache für ökumenische Gelegenheiten, eine andere für den Hausgebrauch – könnte vermieden werden, dann wäre diese Art der Darstellung des Petrusamts ebenso eine Hilfe zur Lösung westlicher Schwierigkeiten. Denn zu diesen Punkten haben Anglikaner und Lutheraner sehr ähnliche Einwände wie die Orthodoxen. In diesem Fall könnte die zentrale Stellung des Dialogs mit den Orthodoxen unerwartete Resultate zeitigen.

Abschließend möchte ich sagen, daß Johannes Paul II. gewiß weder antiökumenisch noch unökumenisch ist, sondern daß er *auf seine Weise* ökumenisch ist. Es mag Anlaß zum Erstaunen sein, daß ein Papst so sehr das Leben der Kirche verändern kann, und zwar offensichtlich ohne jede Konsultation mit irgend jemandem; ja, es sollte Anlaß zur Verwunderung sein. Nichts könnte klarer machen, daß Päpste nicht einfach auswechselbare Figuren in Weiß sind, die von einem fernen Fenster her den Segen spenden. Es kommt sehr darauf an, wer Papst ist.

Peter Hebblethwaite, Rom

Aus dem Englischen übersetzt von Karl Weber.

AZ

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

8002 Zürich