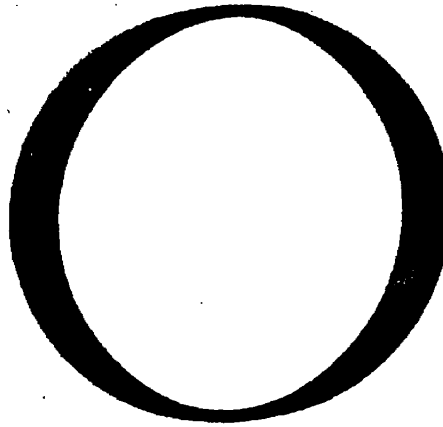




Soziologie

Die Gewalt in der Kirche: Sichtbare und unsichtbare Strategien – Stehengebliebene Autoritätsstrukturen – Gruppensolidarisierungen der Laien – Die Kriterien der Glaubwürdigkeit in der Hand der öffentlichen Meinung – Der Mensch, das Maß jeder Bewertung – Die Masse sucht in der Kirche Sicherheit – Den Fortschritt blockierende Seelsorger – Die harmonische Gemeinde in Frage gestellt – Priester-Solidarisierungsgruppen, die größte Chance für eine Neuorientierung der Kirche.

Theologie

Warum schläfst Du, o Herr?: Ist der Vorsetzungsglaube ein Fatalismus? – Der gute Schöpfergott und das Böse – Religiöse Weltverachtung und Weltflucht – Jeremias und Hiob verfluchen den Tag ihrer Geburt – Israel be-

klagt sich darüber, daß Gott schläft – (Gott schläft) und (Gott ist tot) sind mythische Redeweisen – Liegt der Sinn der Geschichte in der verkärten Zukunft? – Glauben als protestierende Existenz – Gebet als Provokation – Osterglaube ist das möglich gewordene Vertrauen – Praktizierte Theologie der Veränderung.

Ökumene

Die orthodoxen Wächter: Der Einfluß politischer Realitäten – Ein (trojanisches Pferd) im Weltkirchenrat? – Annäherung an die katholische Kirche? – Metropolit Nikodim in Uppsala – Reaktionäre Haltung der Orthodoxie? – Die Sünde der Trennung – Einheit durch Rückkehr zur Wahrheit – Der Heilige Geist kommt nicht im Sturm – Aggiornamento als theologische Evolution, nicht als Revolution – Willkür im Glauben, Zerstörung christlicher Einheit.

Bischofssynode

Das Dokument der amerikanischen Kanonisten: Das Symposium der Amerikanischen Gesellschaft für Kirchenrecht – Einheit und Subsidiarität in der Kirche: Rom und die Bischofskonferenzen – Einseitiger Trend in der Kirche – Notwendige Korrekturen – Theologische Begründung – Die kollegiale Natur der Kirche – Die Werte der Apostolizität und der Katholizität – Integrität der Ortskirche ohne Minderung der Einheit der universalen Kirche – Der Primat des Papstes innerhalb des Bischofskollegiums – Die Anwendung der Subsidiarität – Wiederherstellung von Verantwortlichkeiten – Praktische Empfehlungen für die Bischofssynode.

Buchbesprechung

Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans: Systematische Darlegung und Dokumentation.

Die Gewalt in der Kirche, soziologisch gesehen

Der Soziologe sieht die Kirche nicht als eine geheimnisvolle Wirklichkeit. Wie bei jedem andern gesellschaftlichen Gebilde beobachtet und beschreibt er, wie sie wirkt, und erforscht, wie in ihr Entscheidungen zustande kommen und Gruppen sich bilden. Das gilt selbst dann, wenn seine Untersuchung der Kirche im Vergleich zu anderen sozialen Gebilden neben Übereinstimmungen auch sehr erhebliche Unterschiede ans Licht bringt. Wer ein solches soziologisches Vorgehen für berechtigt hält, leugnet damit nicht den Wert anderer Betrachtungsweisen.

Verschiedene Verhaltensweisen

Die soziologischen Analysen zeigen, daß – zumal bei großen Gebilden – sich neben der formellen (amtlichen) Autorität eine Vielfalt anderer Machtstrukturen vorfindet, mit denen die formelle Struktur einen Ausgleich suchen muß. Diese Strukturen gibt es nun einmal, auch wenn sie äußerlich kaum in Erscheinung treten.

Dementsprechend gibt es «Strategien», die bald deutlicher, bald weniger deutlich sichtbar werden; im wirklichen Leben aber haben sie alle ihre Bedeutung. Im Leben der Kirche tritt zum Beispiel die progressistische Tendenz zunehmend deutlicher hervor. Die Öffentlichkeit bemerkt, wie eine Priester-

gruppe, vielleicht sogar eine Minderheit, die ein gemeinsames Ziel verfolgt, ihren Einfluß allmählich zu vergrößern sucht. Umgekehrt aber kann es auch sein, daß eine andere Gruppe gerade wegen ihrer Verborgenheit die Effektivität der ersteren zunichte macht. Die Gruppe kann sich diese Zurückhaltung leisten, weil sie mit dem Räderwerk der Macht enger verbunden ist.

Die Verbindung einer zweifachen – sichtbaren oder unsichtbaren – Strategie stellt die Inhaber der amtlichen Autorität vor schwere Probleme. Im allgemeinen werden sie versuchen, jegliche Strategie, die ihre Handlungsfreiheit einschränkt, in Abrede zu stellen oder ins Unrecht zu setzen. Es hieße sich aber auf irrealer Voraussetzungen einlassen, wenn man annähme, daß die sozialen Entwicklungen unabhängig von den genannten Mechanismen vor sich gehen.

Es kann aber auch sein, daß sich die formelle Struktur der Autorität nicht entwickelt, hingegen die Voraussetzungen, unter denen sie ihre Gewalt ausübt, sich grundlegend verändern, weil die Spontanstrukturen der Gewalt hinsichtlich ihrer Bedeutung und ihrer Ausrichtung eine Entwicklung durchgemacht haben... So erscheint zum Beispiel die Art und Weise, wie in der Kirche Entscheidungen getroffen werden, unverständlich, wenn sie nur die bestehende Rechtsordnung berücksichtigt.

Der Laien Mitspracherecht und Selbstbestimmung

In dieser Hinsicht entwickelt sich – so scheint es uns – bei den Laien ein Machtbereich neben der gesetzlichen Kirchenautorität, ohne daß sich parallel dazu ein Mitspracherecht entwickeln würde.

Unter «Macht» verstehen wir hier ein Vermögen im Bereich des Sozialen, den eigenen Standpunkt durchzusetzen oder sich – trotz nachdrücklicher Befehle von seiten der gesetzlichen Autorität – auch weiterhin in seinem Benehmen an die eigene Ansicht zu halten. Die Mitsprache bestände in einer Beeinflussung der Entscheidungen durch direkte Intervention bei der Autorität. Freilich könnte, selbst dort wo sie gefördert würde, diese Mitsprache vermutlich nur einer sehr beschränkten Zahl von Gläubigen eingeräumt werden.

Anders verhält es sich mit der Frage der Selbstbestimmung. Nur dort, wo der einzelne gegenüber der Autorität eine gewisse Distanz gewinnt und sich gefühlsmäßig mit ihr weniger identifiziert, kann sie sich entfalten. In einer verstädterten Umwelt zum Beispiel können die Laien viel leichter verschiedene Arten christlichen Lebens miteinander in Konkurrenz treten lassen. Sie können je nach der ihnen besser entsprechenden Gestaltung der Liturgie ihren Kultort wählen. Im städtischen Milieu müssen sie sich nicht den Vorlieben ihres Pfarrers unterwerfen. Auch verschiedene Stellungnahmen der Bischöfe kann jeder infolge der raschen heutigen Berichterstattung miteinander vergleichen. Laien können sich auf die Entscheidungen des Episkopats anderer Länder berufen, die sie den Ansichten des eigenen Episkopats vorziehen.

Wo solche Reaktionen an Boden gewinnen, entsteht eine kritische Haltung, die den Bereich ihrer Macht verstärkt. Diese Haltung wird um so glaubhafter, je mehr die Laien sich zu einer Gruppensolidarität gegenüber der Kirche zusammenfinden. Die Gruppensolidarität bewirkt, daß man sich selbst mit der Kirche eins sieht, obwohl man nicht mit dem übereinstimmt, was die gesetzliche Autorität sagt. Unter solchen Umständen kann die Autorität auch nicht mehr so leicht die andern ins Unrecht setzen, selbst wenn sie relativ deutlich Stellung genommen hat. Die Gruppensolidarität erlaubt es schließlich gewissen Laien zu sagen: «Befassen wir uns mit den für die Zukunft der Kirche bedeutsamen Fragen und lassen wir gewisse geistliche Herren um ihr kleines Problem ringelreihenspielen. Ändern können wir sie ohnehin nicht.»

Eine Reihe von Verhaltensweisen auf diese Art zu analysieren bedeutet keineswegs, daß man sie vom Standpunkt der Theologie oder der Spiritualität aus billigt. Aber das ist hier nicht unser Anliegen. Wir suchen vor allem zu verstehen, wodurch solche Haltungen ermöglicht werden und woran es liegt, daß in der gegenwärtigen Kirche das vorliegende Muster in mancher Hinsicht eine überholte Angelegenheit ist.

In unserer von den Massenmedien beherrschten Gesellschaft kann es sogar sein, daß der religiöse Leader mit Meinungsführern anderer Provenienz in einen Wettbewerb treten muß, und – wenn ein Phänomen einmal Gegenstand öffentlicher Auseinandersetzung geworden ist, wie etwa der kirchliche Zölibat – der Christ wird vielleicht sogar eine Fernsehsendung verlangen, bei der Bischöfe, Psychologen und Familienväter ihre Ansicht darlegen und diskutieren, damit die Zuschauer sich ein Urteil bilden können: die Kriterien der Glaubwürdigkeit geraten immer mehr in die Hand der öffentlichen Meinung.

Eine solche Haltung verbreitet sich um so leichter, als der Mensch zum Maßstab jeder Bewertung geworden ist. Ganz anders wird eine Ermessensfrage in einer Gesellschaft beantwortet, die zur Ehre Gottes Kathedralen baute, ohne sich zu fragen, ob sie gebraucht würden oder nicht, und in einer Gesellschaft, wie der unsern, die sich fragt, ob es nicht unvernünftig sei, Kirchen beizubehalten, die in der Woche nur zehn Stunden gebraucht werden.

Die Tatsache dieses erweiterten Machtbereichs wirft um so schwierigere Fragen auf, als die Laien sich nicht einheitlich verhalten und die Masse der Christen vermutlich in der Kirche ein Element der Beständigkeit und der Sicherheit sucht.

Der Ort der Priester

Wenn dem so ist, laufen gewisse Seelsorger, die sich die Bedürfnisse des durchschnittlichen Christen zum Maßstab ihres Wirkens nehmen, Gefahr, die Möglichkeiten einer Erneuerung zu blockieren. Tatsächlich ist das gegenwärtige Verhalten der Mehrheit nicht notwendig ein Zeichen für die Haltung der Mehrheit von morgen. Die gegenwärtig minoritären Gruppen können sogar viel eher Träger von Zukunftswerten sein. Aber wie kann man dem Durchschnittschristen helfen, ohne sich von seiner Verhaltensweise einfangen zu lassen?

Durch diese Situation, in der – will man etwas Neues schaffen – vielerlei Uneinigkeiten sich nicht vermeiden lassen, wird eine Auffassung von der Gemeinde in Frage gestellt, nach welcher Einheit und Harmonie das tägliche Leben der Gemeinschaft kennzeichnen sollten.

Auf dramatische Weise wird diese neue Lage von den Priestern empfunden, die täglich mit den Christen zu tun haben. Im Grund spüren die Priester mehr oder weniger deutlich einen Gegensatz zwischen den offiziellen, ganz auf Innerlichkeit eingestellten Modellen und den sehr anderen Forderungen der Gläubigen.

Desto schärfer werden die Gegensätze empfunden, je mehr diese Priester darauf bedacht sind, mit der Bevölkerung sozial in Verbindung zu treten. Jene, für die eine Teilnahme an den Problemen der Bevölkerung die Achse ihres priesterlichen Lebens ausmacht, werden härter betroffen als jene, die ihr Ideal vor allem im sakramentalen Wirken sehen, das sich um den Raum der Kirche herum abspielt.



Fachkraft für Entwicklungshilfe

Der weitere Auf- und Ausbau unserer Abteilung für Entwicklungshilfe (Projektbearbeitung, Gesuchsprüfung, Kontakt mit den Projektträgern in aller Welt) ruft nach einem neuen einsatzfreudigen, für selbständige wie für Teamarbeit begabten Mitarbeiter.

Erfordernisse: Deutsch, Französisch und Englisch in Wort und Schrift (weitere Sprachen willkommen), Verhandlungsgeschick und sympathische Umgangsformen. Das vorausgesetzte persönliche Engagement für die Probleme der Dritten Welt könnte im Idealfall gepaart sein mit einer Ausbildung auf den Sektoren der Nationalökonomie, der Soziologie oder der Agrarwissenschaft. Es bedarf dazu nicht notwendig eines akademischen Abschlusses. Praktische Erfahrung in einem Entwicklungsland wäre vorteilhaft.

Es handelt sich um einen vielseitigen, interessanten Posten für eine dynamische, jüngere Kraft. Zeitgemäße Lohn- und Sozialleistungen. Interessenten sind gebeten, ihre Bewerbungen zuhänden der Verwaltungskommission zu richten an die

ZENTRALSTELLE FASTENOPFER, Habsburgerstr. 44
6000 Luzern, Telefon (041) 22 75 38

So verwirklicht der Priester in der gegenwärtigen Kirche eine Rolle, in der die aus den Bedürfnissen sich ergebenden Spannungen auf dramatische Weise den Ablauf seines täglichen Lebens bestimmen. Darum hat diese Gruppe vermutlich eine größere Chance, eine Neuorientierung in Gang zu bringen. Aus der Sicht einer streng soziologischen Analyse fällt dieser Gruppe eine kollektive Verantwortung zu. Zur Übernahme dieser Verantwortung verleihen ihr die Widersprüche des heutigen Lebens eine bevorzugte Stellung. Eine solche Feststellung rechtfertigt keineswegs jedes beliebige Verhalten. Sie

zeigt aber, daß der Versuch, eine Situation kollektiv zu meistern, ernst genommen werden muß.

Prof. Jean Remy, Löwen

Der Autor, Dr. Jean Remy, hat verschiedene Werke über das Phänomen der Urbanisierung herausgegeben. Er ist Professor für Sozialwissenschaften an der Universität Löwen. – Unser Artikel wurde uns freundlicherweise von der Redaktion «*De Maand*», Brüssel, zur Verfügung gestellt, die in einer Sondernummer von kompetenten Autoritäten mehrere Kommentare zum Interview von Kardinal Suenens veröffentlicht.

WARUM SCHLÄFST DU, O HERR?

Elemente zu einer Theologie des Protests

In bezug auf das, was man «das Böse» nennt, ist unsere Theologie eine Lehre des demütigen, hinnehmenden, schweigenden, nicht-begreifenden, aber dennoch nicht aufbegehrenden Einverständnisses oder Sich-Abfindens, vielleicht sogar oft der Ausdruck eines christlich-fromm ausgestaffierten Fatalismus. Ich möchte versuchen, gegen diese Auffassung eine Theologie des Protests zu skizzieren, wohl wissend, daß es sich nicht um einen Totalentwurf handelt, daß es nur ein Moment an der Theologie, wenn auch vielleicht ein fundamentales, ist, dem wir uns zuwenden, und daß wiederum nur einige Bausteine zu einer solchen Theologie des Protests selbst hier zusammengetragen werden können.

Israel kannte die Klage¹ als eine Form des Betens, in der es jenen Widerspruch artikulierte, der niemandem verborgen bleiben kann, der die Wirklichkeit kennt und zugleich in der biblischen (oder einer vergleichbaren) Heilsmetaphorik von ihr denkt und spricht. Wenn Gott ist und wenn er seine Werke gut und sehr gut geschaffen hat, warum dann das Böse – sei es nun vermittels menschlicher Freiheit entstanden oder von welcher Herkunft auch immer? Gewiß ist eine sogenannte biblische Begründung für eine uns heute möglich und notwendig scheinende theologische Legitimierung des Protests nicht zu liefern; aber erinnern wir uns wenigstens, daß die in den Psalmen, den Threni Jeremiae und vor allem im Hiob-Buch enthaltenen Klagelieder die Warum-Frage in aller Deutlichkeit stellen und daß hier eine gewisse «Lösung» gesehen wird in der Erkenntnis des Schuld-Strafe-Nexus oder eben in der Unterwerfung unter die unergründliche Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes. Von Rad bemerkt, «die Maßlosigkeit, der Radikalismus», der den Leidensschilderungen mancher Psalmen eigen sei, könne nicht auf die Dramatisierung des Orientalen zurückgeführt werden, der seinen privaten Schmerz ausrufe; hier hätten wir es vielmehr mit «agendarisch verallgemeinerten Worten und Begriffen» zu tun, so daß sich also die Klagenden «in ihren Klagen als die paradigmatisch Leidenden» darstellten – eine Problematik, die theologisch von besonderer Bewandnis sei.² Es gibt eine «gar nicht kleine Gruppe von altorientalischen Literaturwerken», die ähnlich wie Hiob Klage führen, speziell gegen das unschuldige Leiden: babylonische, ägyptische, sumerische Dokumente.³ Für Israel dürfte gelten, daß entweder die Annahme eigener Schuld oder der Rekurs auf die Souveränität Gottes notwendig scheinen, damit Gott entlastet werde. Aber genügen für das aufgeklärte, wissenschaftlich imprägnierte Bewußtsein des modernen Menschen das Eingeständnis menschlicher Schuld oder deren postulatorische Setzung, ja genügen die Beschwörung der Größe Gottes oder auch der jüdische und christliche Stellvertretungsgedanke, um die Misere dieser Existenz wenschon nicht zu erklären, dann doch wenigstens akzeptabel zu machen?

Abgesehen davon, daß der Jahwist (vgl. Gn 3, 13) die menschliche Schuld, indem er sie auf die Schlange (wen sie auch meine) abschiebt, mindestens zu relativieren sucht, kann man wirklich nicht umhin, sich zu fragen, ob das ganze nicht von Menschen gemachte Elend dieser Welt – der Tod, die Krank-

heit, die Tränen der Kinder, das Verhungern und Verdummen, das Katastrophische und so fort – tatsächlich wegen der menschlichen Sünde oder der Größe Gottes eingetreten und hinzunehmen sei. Was die Sünde betrifft – wäre es nicht eine Mythologie der Schuld, eine dualistische Aufblähung der Möglichkeit menschlicher Sünde und damit menschlicher Möglichkeit überhaupt? Wäre Sünde dann womöglich das Größte und Folgenreichste, das Menschen überhaupt vermöchten? Und was die Größe Gottes betrifft – so genüge hier ein Satz, den der spöttische G. B. Shaw dem Negermädchen in den Mund gelegt hat: «Wenn ich Gott wäre, gäbe es keine Tsetse-Fliegen.»⁴

Protest-Charakter der Religion

Unsere Reflexionen kommen über die im Alten und Neuen Testament vorgegebenen Antwort-Modelle nicht hinaus; dennoch müssen wir immer wieder fragend ansetzen bei dem, was phänomenologisch gesichert ist, und das ist zunächst dieses: Die Wirklichkeit, die Welt, so wie sie ist, ist schlecht, sie ist so schlecht, wie Kohelet sie empfindet⁵, sie ist so schlecht, daß alle nichtchristlichen und christlichen Formen von Weltverachtung und Weltflucht – ungeachtet ihres metaphysischen Ballasts – ihre Rechtfertigung in der tagtäglichen Lebenserfahrung finden, in der «vie cotidienne» (H. Lefebvre). Und die Tatsache, daß in dieser Welt immer wieder auch das Schöne und das Gute aufleuchten, aber nicht bleiben können, erhöht nur die Schlechtigkeit der Welt, weil das Incinander des Schönen und des Bösen uns gerade erst den Geschmack des Nichtsein-Sollenden sowie des Vollkommenen vermittelt und uns ebendadurch leiden läßt; weil also dieses Incinander erst die ganze «ambigüité» (Merleau-Ponty) und die unaufhebbare Absurdität (Camus) enthüllt – eine Situation, die gerade nicht in einem Schwarz in Schwarz besteht, sondern in jener Aporie des clair-obscur, welche die Bedingung der Möglichkeit ist, die Schlechtigkeit wahrzunehmen und zugleich das Verlangen, daß sie enden möge.

Plotin, dessen Einfluß auf die Christenheit ebenso enorm wie verhängnisvoll war, klagt: Es wäre besser, überhaupt nicht im Leibe zu sein, sondern nur Seele zu sein, Seele geblieben zu sein; jetzt aber heiße es: φυγή μόνου πρὸς μόνον – Flucht des Einen zum Einen, des Einsam-Einen Selbst zum Einsam-Einen Göttlichen⁶ – eine Rückkehr, die – verglichen mit unseren christlichen Vorstellungen – keine ist, sondern nur das unzeitig-zeitlose Schema, mit dessen Hilfe man etwas zu verstehen hoffte. Diese Formel übrigens soll nach F. Heiler⁷ das Wesen der Religion überhaupt zum Ausdruck bringen. Eine solche These ist nicht haltbar, sie ist zu individualistisch; aber wird man nicht zugeben müssen, daß in allen religiösen Weisen der Weltverachtung und Weltflucht Protest gegen jene Misere vorliegt, die die Welt ist? Nach Marx, erinnern wir uns auch daran, ist Religion nicht nur Ausdruck des menschlichen Elends, sondern auch «Protestation» gegen dasselbe.⁸

Keineswegs gilt für uns Heutige, wir wollten sein wie Gott, vielmehr lastet die Frage auf uns: Warum müssen wir so Mensch sein in einer solchen Welt, in einer solchen vallis lacrimarum? Warum können wir nicht Mensch sein in einer

leid-losen, in einer gerechten Welt, in einer Welt ohne «Pest, Hunger und Kriege»? Der Protest-Charakter der Religion ist ihr zumeist nicht bewußt. Immerhin gibt es, wie schon gesagt, einige Belege dafür, daß man sich in Israel nicht gescheut hat, das Moment des Protests, des metaphysischen Protests gegen das Dasein-Müssen in einer solchen Welt vor dem Gott selbst lautwerden zu lassen. Jeremias (20, 14f.) und Hiob (3, 1-16) verfluchen den Tag ihrer Geburt. In den Psalmen finden wir Sätze wie diese:

«Rege dich!
warum schläfst du, mein Herr!
erwache!
nimmer widre es dich unser in die Dauer!
warum versteckst du dein Antlitz,
vergissest unsre Not, unsre Umklammerung!» (Ps 44, 24f.; Übersetzung von M. Buber)

Warum, Gott,
verabscheust du in die Dauer,
raucht dein Zorn
wider die Schafe deiner Weide? ...

Sie verbrannten
alle Gegenwartsstätten der Gottheit im Land.
Zeichen uns sehen wir nicht,
es gibt keinen Känder mehr,
nicht ist einer mit uns,
der kannte, bis wann.

Bis wann, Gott, darf der Bedränger höhnen?
Darf der Feind deinen Namen schmähen in die Dauer?
Warum ziehst du zurück deine Hand?
Deine Rechte, hol aus deinem Busen sie hervor!
beends!

(Ps 74, 1. 9-11)

Bis wohin, DU,
willst dauernd du zürnen,
wird wie Feuer zünden dein Eifer?
Schütte deine Glut auf die Stämme,
die dich nicht kennen wollen,
auf die Königreiche,
die deinen Namen nicht rufen! ...
Warum sollen die Weltstämme sprechen:
«Wo ist ihr Gott!» ...
Vors Antlitz komme dir
des Gefesselten Ächzen!

(Ps 79, 5f., 10, 11)

Mein Gott, mein Gott,
warum hast du mich verlassen?
Fern bleiben meiner Befreiung
die Worte meines Notschreis,
«Meine Gottheit!» rufe ich tags
und du antwortest nicht,
nachts, und nicht wird mir Stille ...
an dir wußten unsere Väter sich sicher,
sicher, und du liebest sie entrinnen ...
Ich aber, Wurm und nicht Mensch ...

(Ps 22, 1-4)

Solche Worte sind nicht Protest gegen «das Böse», aber doch immerhin Protest, Einspruch dagegen, daß es ist, wie es ist, und keineswegs nur Bitte, denn «Warum?» und «Wielange noch?» passen nicht in die Phänomenologie des Bittens. Gott schläft, Gott sieht zu, aber er tut nichts, er schafft das Böse nicht ab, denn, so sagt man bis heute⁹, er will die Liebe der Freien. Zeigt sich hier nicht der verborgene und zumeist verschwiegene Zynismus der anthropomorphen Metaphorik beziehungsweise Mythologie der Bibel (aber keineswegs nur der Bibel)? Die Klage Israels nimmt es nicht schweigend hin, daß Gott schläft, sondern sie beklagt sich darüber, sie will ihn wecken, ihn provozieren, sie protestiert gegen den Schlaf Gottes. In dieser Klage liegt der Gedanke: Es darf doch nicht so sein, wie es ist; das kann doch auch Gott so im Ernst nicht wollen; wozu ist es aber dann? Und das heißt dann auch: Wir wollen nicht, daß es so ist, und wir wollen nicht, daß du es offenkundig so haben willst oder so sein läßt – aus welchen Gründen auch immer.

Nach der Auffassung der Griechen entstammt das Böse dem ersten Prinzip, weil alles sich diesem verdankt; aber da Notwendigkeit das Hiesige begründet und damit auch die *ἄλγῃ*, die Materie als die Ermöglichung jegliches Unvollkommenen und als das bedrohlich «Andere» überhaupt, gibt es das Böse zwar als das Materie-hafte und im menschlichen Bereich als das Tragische,¹⁰ aber niemals als das Böse, das nicht sein soll und gegen das man protestieren könnte; Protest gegen den Kosmos und seine Gesetze wäre frevelhaft und vor allem töricht und zwecklos. Die verschiedenen Weisen des «religiösen Dualismus»¹¹ tun sich leicht, denn es scheint mythologisch plausibel, wenn das eine Prinzip als das gute entlastet wird durch ein ihm gleichrangiges böses; doch die metaphysischen Auskünften immanente Logik führt den Dualismus ad absurdum. Nun gehört es auffälligerweise zu den kategorialen Aussagen der Bibel, daß hier das nicht vom Menschen verursachte Böse nicht uminterpretiert wird zu einem bloß Negativen (das gerade als solches die Vollkommenheit des Kosmos vollendet), daß es also das Böse bleibt, das nicht sein soll und das gerade so auf Gott zurückgeführt wird. Einige Stellen seien angeführt: «Ich, Jahwe, schaffe das Übel» (Is 45, 7); «Nahmen wir das Gute von Gott an, warum nicht jetzt auch das Böse?» (Hiob 2, 10); «Kommt nicht durch des Höchsten Befehl Unglück und Glück?» (Klgl 3, 38); «Trifft ein Unheil die Stadt, ohne daß der Herr es getan?» (Amos 3, 6)¹². Bleiben wir noch prä-hermeneutisch in der mythischen Sprach- und Denkwelt und fragen wir, was solche Aussagen hier bedeuten. Die folgenden Antworten scheinen mir auf dieser Ebene erforderlich: Protest gegen das Böse im theologischen Sinne ist nur unter der Voraussetzung möglich, daß Gott eine Verantwortlichkeit nicht abgesprochen werden kann.

Sodann: Eine Beschwichtigung, die zum Beispiel darin besteht, daß man die ganze Fragestellung tabuisiert beziehungsweise unter ein moralisches Frageverbot stellt, daß also Demut, Ergebung, Schweigen verlangt werden und jedes «Murren» als Blasphemie ausgelegt wird, nützt vielleicht einem Religionssystem, das nicht an der Frage nach seinen Grundlagen interessiert ist, an der Erkenntnis, daß wir über einem Abgrund leben; das das Leben gelebt sehen möchte als einen einzigen Ritt über den Bodensee – sondern eben primär interessiert ist an der Perfektionierung des eigenen Funktionalismus und damit der reibungslosen Abwicklung der Heilskausalitäten. Dieser Betrieb bleibt so lange unaufgeklärt, wie man die Misere, zu deren Überwindung man doch angeblich da ist, überhaupt nicht oder allein moralisch reflektiert.

Weiter: Christlicher Glaube kann nur dann wahr sein und die Wirklichkeit aufdecken, wenn er angesichts des Bösen und gerade auch angesichts der Einsicht, daß das Böse letztendlich von Gott kommt, dennoch glaubt; alles andere wäre Verdummung, Ausnutzung der Naivität, Zynismus.

Die Übersetzung der Metapher

Wir müssen unser Problem nunmehr noch weiter verschärfen durch die hermeneutische Fragestellung. Was heißt das, wenn gefragt wird: Warum schläfst du, mein Gott –? Was heißt das: Gott kann schlafen, Gott schläft wirklich? Bernhard von Clairvaux hält es kaum für möglich, daß Gott je geschlafen habe, denn im Hinblick auf die kurze Zeit, in der nach der Aufhebung der Beschneidung die göttliche Verpflichtung zur Taufe unter den Juden noch nicht promulgiert gewesen sei, sagt er ironisch: «Forsan dormiebat eo tempore Deus...»¹³ Sind solche Formeln bloße Redensarten? Verbirgt sich irgend etwas, das man übersetzen müßte, hinter einer scheinbar dahergesagten Redensart wie etwa dieser von *Robert Kennedy*, der auf die Frage, ob der Tod seiner beiden Brüder und der Unfall des andern seine religiöse Ansicht tangiere, antwortete: «Of course, we do occasionally think that someone up in heaven is out to lunch when he ought to be attending to business.»¹⁴

Gottes Schlaf und ähnliche Metaphern lassen sich relativ leicht übersetzen: Er ist abwesend, er zeigt sich nicht, er spricht nicht, er hält sich zurück, enthält sich uns vor. Aber diese Übersetzungen sind noch nicht am Kern des Problems, denn wir müssen ja fundamentaler fragen, wofür das Wort «Gott» entsteht. Ist diese Frage schon schwierig genug, wie soll dann erst möglich sein, die Formeln «Gott schläft» usw. zu übersetzen? Man ist versucht, an die Formel «Gott ist tot» zu denken; aber auch sie redet mythisch und ist der Übersetzung bedürftig wie alle andern Formeln, die von Gott im mythisch-anthropomorphen beziehungsweise «analogen» sprachlichen Koordinatensystem irgend etwas sagen. Meint sie metaphysischen Atheismus, dann brauchen wir über vieles nicht mehr zu reden, auch nicht über eine Theologie des Protests. Mit Recht hat von Rad darauf hingewiesen, daß die «für Israel spezifische Form der Skepsis» niemals an Jahwes Existenz zweifelte, vielmehr an seiner «Bereitschaft, drastisch in die Geschichte oder in das Leben der Einzelnen einzugreifen.»¹⁵

Wir bemühen uns also heute, die Vorstellung «Gott» nicht fahren zu lassen, vielmehr hermeneutisch zu retten. Gott wird ausgelegt als Chiffre für die Geschichte, die Wirklichkeit, einen verborgenen Sinn-Grund hinter allem, für die Dimension der Tiefe des Daseins, für das Unbedingte, das mich unbedingt Angehende, das Woher und Wohin meines Umgetriebenseins, das sich im zwischenmenschlich-gesellschaftlichen Anspruch mir fordernd Zuwendende. Zweifellos sind solche Übersetzungen angebracht, und zwar nicht nur aus pastoralen und pädagogischen Gründen; sie entsprechen vielmehr der Herausforderung der Theologia negativa in der christlichen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte. Aber kann man in den sich bislang anbietenden Weisen eines neuen Sprechens mehr umschreiben als das bloße Wort «Gott»? Kann man zum Beispiel in eine neue Sprache übersetzen, was die Frage: «Warum schläfst du mein Gott?», zu bedeuten hat? Man könnte antworten: «Schlaf Gottes» heißt – von aller Metaphysik einmal abgesehen und nur auf die Menschenwelt bezogen – dasselbe wie «Tod Gottes»: Gott erscheint nicht, kommt nicht, spricht nicht, hilft nicht; und das wiederum hieße noch radikaler: Sinn zeigt sich nicht, oder aber: Sinn gibt es nicht. – Ich deutete schon an, daß beide Formeln nicht identisch sind. Während das Bild vom «Schlaf» das Pendant des göttlichen Erwachens zuläßt, das heißt also die Möglichkeit, daß Sinn des Ganzen sich dereinst doch wird zeigen können, wäre der «Tod Gottes» die Chiffre dessen, daß er nicht mehr lebendig ist und daß Sinn sich nur menschlich entwerfen beziehungsweise gesellschaftlich verwirklichen läßt. Ja, zu dieser Konsequenz können beide Bilder, behutsam übersetzt, hinführen – trotz der unterschiedlichen Position des Ausgangs.

Doch was würde sich ergeben, wenn der Text zu übersetzen wäre: «Gott läßt das Böse sein, aber er wird sich eschatologisch verherrlichen und damit jedes Übel unendlich aufheben und entgelten in einem uns jetzt unvorstellbaren Maß von Glück»? – Würde der Widerstand, den diese Rede in uns auslöst, abgebaut werden können, wenn wir es vermöchten, statt von der Zulassung Gottes und – mit der Schrift – von seiner Urheberschaft des Bösen zu sprechen von dem zwar nicht erkennbaren, aber eben doch als das Wahrscheinlichere anzunehmenden Sinn, der in der Zukunft, sei es in der absoluten, sei es in einem Reich menschlicher Freiheit, deutlich werde und dann das hinter uns liegende Meer von Tod und Elend «erklärte» oder «motivierte»?

Theologie der Veränderung dieser Welt

Ich meine, das Skandalon des Bösen ist in der mythischen Sprache der Bibel und der Dogmatik ebenso groß wie in deren Übersetzung. Außerdem zeigt wohl schon diese kurze Überlegung und die in ihr spürbar werdende Mühsal des Transponierens in die Sprache des gebrochenen oder eben des zweiten Mythos, daß bei einem solchen Vorgang letztlich

doch ein Prinzip, wenn schon nicht ontologischer, dann immerhin sprachlicher Analogie impliziert ist und daß die ganze differenzierte Skala des ungebrochenen Mythos biblischer Rede kaum mitübersetzt werden kann, so daß wir, wenn wir nicht eine drastische Verarmung hinnehmen wollen, doch die Sprache des ersten Mythos nun als die des zweiten weiter-sprechen müssen.

Ebendies aber würde es uns ermöglichen, unseren Widerstand gegen das Böse zu artikulieren als mythisch formulierten Protest gegenüber dem mythisch konzipierten Gott, ja unser ganzes Glauben wird zu einer protestierenden Existenz, die das Einverständnis, das Sich-Abfinden damit, daß Böses ist, verweigert und zugleich eine Flucht vor diesem Bösen antritt, allerdings – da die ersten Mythen zerbrochen sind, zumal die platonischen und gnostischen – eine Flucht nach vorn¹⁶ in Gestalt verändernden Handelns an der Welt, so daß in ihr das Böse im Maße des Möglichen wenn schon nicht beseitigt, dann wenigstens, wie Camus es gefordert hat,¹⁷ verringert werde. Das Sich-Ergeben in die μοῖρα, das Fatum, das Kismet, die Pronoia, die Vorsehung kann und darf – menschlich verstanden – niemals ein Hinnehmen des Bösen sein, kann sich niemals dabei beruhigen, daß wir selbst Böses tun und daß das übrige Böse in geheimer Weise mit diesem menschlichen Bösen, werde es als die Schuld der Ersten oder als die «Sünde der Welt» bestimmt,¹⁸ zusammenhängt; vielmehr werden, christlich-mythisch gesprochen, gerade auch die Ergebung in den Willen Gottes und die Bitte, daß dieser Wille geschehe, zu dem Erweis eines äußersten disagreement, eines äußersten Protests dagegen, daß dieses Elend überhaupt ist und daß «Gott» noch nicht aufgestanden ist von seinem Schlaf. Unsere Gebete wären so eine einzige große Pro-vokation (im wörtlichen Sinne) und ein gewaltiger Protest, denn alles Bitten heißt neutestamentlich: Maran atha – Komme möglichst bald, zögere nicht; dein Reich möge da sein, lieber heute als morgen. Und unser Rückblick auf Jesus und seinen Tod und die Erinnerung an das, was Auferstehung genannt wurde, wären insofern noch und weiterhin möglich, als wir hier jene geschichtliche Situation zu sehen vermöchten, in der uns – im Kontext damaligen Denkens – die Einsicht vermittelt wurde, daß unsere Proteste nicht ins Leere gehen, daß sie sich nicht, wie in der Politik, an jemanden wenden, der nicht da ist oder nicht hinhört, sondern daß sie, selbst wider den Augenschein, das erreichen, was mythisch-anthropomorph das Ohr und das Herz Gottes heißt. Ist der Tod Jesu die Belehrung darüber, daß Protest niemals verstummen darf – Protest gegen die gesellschaftlichen Deformationen des Menschseins und gegen die Härte Gottes, die seine Liebe entehrt (welche Proteste im Grunde derselbe und ein einziger sind) –, so wäre Osterglaube – wider den Augenschein und wider alle Hoffnung – das möglich gewordene Vertrauen – weil nämlich die Geschichte sich aufgetan und eine Einsicht geboren hat –, das möglich gewordene Vertrauen darauf, daß der Protest nicht ungehört verhallt, daß er auf dem Grund der Wirklichkeit tatsächlich ankommt und daß er nicht verdammt ist, eine unendliche Frustration zu bleiben, und daß es deshalb möglich wird zu leben und zu arbeiten als solche, die eine Hoffnung haben (vgl. 1 Thess 4, 13; Eph 2, 12) und die diese Hoffnung gerade aus der Kraft des Protests haben, und nur so.

In dieser Perspektive wird dann aus der Theologie des Protests eine Theologie der Veränderung dieser elenden Welt.

Walter Dirks hat in seinem Artikel zum Tod Guardinis geschrieben: «Der es erlebt hat, wird es nicht vergessen, was ihm der alte Mann auf dem Krankenlager anvertraute. Er werde sich im letzten Gericht nicht nur fragen lassen, sondern auch selber fragen; er hoffe in Zuversicht, daß ihm dann der Engel die wahre Antwort nicht versagen werde auf die Frage, die ihm kein Buch, auch die Schrift selber nicht, die ihm kein Dogma und kein Lehramt, die ihm keine «Theodizee» und

Theologie, auch die eigene nicht, habe beantworten können: Warum, Gott, zum Heil die fürchterlichen Umwege, das Leid der Unschuldigen, die Schuld?»¹⁹

Die in diesen Gedanken liegende Haltung ist – ungeachtet der Bedeutsamkeit dieses Bekenntnisses am Ende des intensiven Lebens eines Menschen – der Ausdruck einer klagenden Theologie des Protests, die sich freilich niemals damit begnügt, quietistisch in diesem Protest zu verbleiben; hat sie doch das theologische und das humane Recht zu ihrem Protest nur dann, wenn vom Menschen alles getan wird, das heißt wenn man die Flucht nach vorn wirklich angetreten und die Theologie der Veränderung auf dieser Basis nicht nur entworfen, sondern auch praktiziert hat. *D Dr. H. R. Schlette, Ittenbach*

Anmerkungen

- ¹ Vgl. C. Westermann, Struktur und Geschichte der Klagen im Alten Testament, in: ZAW 66 (1954) 44–80.
- ² G. von Rad, Theologie des Alten Testaments. I. München 1962, 412 f.; s. auch ebd. 411–414, 420–430.
- ³ Vgl. ebd. 421, Anm. 55.
- ⁴ G. B. Shaw, Ein Negermädchen sucht Gott. Eine Legende (Bibliothek Suhrkamp, Bd. 29). Frankfurt 1962, 17.
- ⁵ Vgl. G. von Rad, a. a. O. 469–473; zur Kohelet-Interpretation im Mittelalter vgl. die Bemerkungen in meiner Arbeit: Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor. München 1961, 69–103.

⁶ Hier sei nur verwiesen auf Enn. VI 9 (9) 11, 51 sowie auf Porphyrios, Vita Plotini c. 1, 1–2 (Plotin habe sich geschämt, im Leibe zu sein).

⁷ Vgl. F. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart 1961, 564.

⁸ Vgl. K. Marx, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: K. Marx, Die Frühschriften, hrsg. v. S. Landshut. Stuttgart 1953, 208.

⁹ Vgl. W. Kern, Übel, in: LThK X (1965) 431–435; K. Hemmerle u. J. Splett, Das Böse, in: Sacramentum Mundi I (1967) 617–624.

¹⁰ Vgl. J.-M. Domenach, in: Wort und Wahrheit 24 (1969).

¹¹ Vgl. U. Bianchi, Il dualismo religioso. Roma 1958.

¹² An diesen Stellen steht im Hebräischen das Wort *rah*; vgl. F. Dinger-mann, Übel im AT, in: LThK X (1965) 429 f.

¹³ Bernhard v. Clairvaux, Brief an Hugo von St. Viktor. Migne PL 182, 1034 C–D; vgl. H. R. Schlette, Zur Problematik der Taufverpflichtung, in: ZMR 42 (1958), spez. 98–108.

¹⁴ Zit. nach W. V. Shannon, The Kennedy Heritage, in: Two Kennedys, ed. by K. McEvoy. New York (Paulist Press) 1969, 83.

¹⁵ Vgl. G. von Rad, a. a. O. 467.

¹⁶ Vgl. J. B. Metz, Zur Theologie der Welt. Mainz–München 1968, 92 bis 95.

¹⁷ Vgl. A. Camus, Der Ungläubige und die Christen, in: Fragen der Zeit. Hamburg 1960, 77. Der hier gemeinte bekannte Satz Camus' wurde übrigens von Robert Kennedy als Motto dem Buch *Suche nach einer neuen Welt* vorangestellt (Gütersloh 1968, 3).

¹⁸ Vgl. P. Schoonenberg, Theologie der Sünde. Ein theologischer Versuch. Einsiedeln – Zürich – Köln 1966, spez. 115–213.

¹⁹ W. Dirks in: *Die Zeit* v. 13. 10. 1968.

DIE ÖKUMENISCHE BEWEGUNG UND IHRE ORTHODOXEN WÄCHTER

Seit Uppsala mehren sich im Weltkirchenrat von orthodoxer Seite die warnenden Stimmen gegen eine Form des Ökumenismus, welcher unter Hintansetzung dogmatischer Unterschiede die Einheit durch gemeinsame soziale Aktion zu schaffen sucht. Diese orthodoxe Kritik erscheint vielen so unzeitgemäß, daß die Warnungen mitsamt ihren sachlichen Begründungen meist einfach totgeschwiegen werden. Im Weltkirchenrat selbst zeigt man sich über die orthodoxe Initiative auch nicht besonders beglückt. Auf der Zentralausschußtagung von Canterbury (im August 1969) wies der Inder *M. M. Thomas* den Vorwurf zurück, der Weltkirchenrat betone durch sein soziales Engagement die *«horizontale Dimension»* des Christentums auf Kosten der *«vertikalen»*. Aber als er auf die vordringlichsten Aufgaben des Ökumenischen Rates zu sprechen kam, war wiederum nur von gesellschaftlichen Problemen wie Fragen der Weltwirtschaft, Rassengleichheit, Erziehung, internationale Aspekte sowie Studien über den Menschen die Rede.

Die orthodoxen Kirchen können sich damit aus einem doppelten Grund nicht zufrieden geben.

Erstens können und wollen sie von ihrem Selbstverständnis als Hort des wahren Glaubens her nichts von irgendwelchen Kompromissen in Glaubensfragen wissen. Sie wünschen deshalb auch eine theologische Diskussion.

Zweitens müssen sich eine ganze Reihe von orthodoxen Kirchen gegenüber Vorwürfen der Kommunisten absichern, welche im Ökumenismus bestenfalls ein Instrument kirchlicher Machtpolitik zu sehen geneigt sind, von dem sie sich bedroht fühlen.

Ökumene im politischen Spiel

Vor einiger Zeit präsentierte die atheistische Zeitschrift *«Nauka i religija»* (Moskau, Nr. 5/1968, S. 82) die Ökumenische Bewegung auf folgende kennzeichnende Weise:

«Im Verständnis der Theologen ist die Ökumenische Bewegung eine Tätigkeit zur Vereinigung der christlichen Kirchen auf der Grundlage eines Kompromißglaubensbekenntnisses in einer internationalen Vereini-

gung, deren Ziel das Erreichen einer vollständigen Verschmelzung der Konfessionen, die Einheit und eine wirkungsvollere Teilnahme der Kirche am Leben der gegenwärtigen Gesellschaft ist. So versichern die Theologen. In Wirklichkeit aber hat diese Bewegung auch andere, wesentlich weiter gehende Aufgaben. Sie ist de facto auf die Schaffung einer einzigen, mächtigen, religiösen Organisation ausgerichtet, welche einen entscheidenden Einfluß auf die Entwicklung der gegenwärtigen Gesellschaft, ihre politischen und sozial-ökonomischen Institutionen und moralisch-ethischen Konzeptionen ausüben könnte. Indem sie mit allen Mitteln diese Bewegung aktivieren, zählen die Ideologen des Christentums vor allem darauf, ihre Hauptaufgabe zu lösen: das Anwachsen des Atheismus und des Unglaubens der Massen zu hindern, ihre Stellung unter den Gläubigen zu stärken und die Zahl der Anhänger zu erhöhen.»

Natürlich versuchen die Kommunisten von ihrer Ideologie her stets, religiöse Phänomene politisch zu interpretieren, aber es sollte doch nicht übersehen werden, daß der Anschein solche Deutungen gelegentlich durchaus nahelegt. Dies um so mehr, als zweifellos politische Gegebenheiten immer wieder in die religiöse Sphäre hineinspielen, wobei sie bestimmte religiöse Bewegungen gelegentlich zu hindern oder zu fördern vermögen, ohne daß damit notwendigerweise die religiöse Bewegung selbst zu einer politischen wird. Dies läßt sich gerade am Verhältnis der Russisch-Orthodoxen Kirche zur Ökumenischen Bewegung auszeichnet nachweisen.

Gerade das Moskauer Patriarchat zeigte sich dem ökumenischen Gedanken gegenüber lange Zeit sehr mißtrauisch. Die von politischen Überlegungen diktierten – und nicht zuletzt deshalb auch gescheiterten – Unionsversuche der griechischen Kaiser waren nicht dazu angetan, dieses Mißtrauen zu dämpfen, ebensowenig wie die ebenfalls stark von politischen Umständen beeinflussten Unionen im ukrainischen Raum. Zudem bot das Staatskirchentum, das für die russische Orthodoxie bis 1917 dauerte, kaum einen geeigneten Boden für ökumenische Überlegungen, und die kommunistische Machtergreifung stellte das neugeschaffene Moskauer Patriarchat vor andere Probleme. Dabei sei nicht vergessen, daß die kommunistische Parteiführung ja ausschließlich an einer Schwächung der Kirchen interessiert war und schon deshalb ebenfalls nichts von Ökumene und Vereinigung der Kirchen hören wollte.

Der Zweite Weltkrieg brachte hier etwelche Veränderungen. Durch ihre Loyalität gegenüber dem Regime hatte sich die Kirche von Stalin eine gewisse Toleranz erkaufen können. Auch hatten sich anglikanische Kreise in einem Augenblick, wo Stalin auf die Weltmeinung und insbesondere auf die seiner Alliierten Rücksicht nehmen mußte, für die Russisch-Orthodoxe Kirche eingesetzt, was einige Früchte trug.

Nichtsdestoweniger polemisierte noch 1948 G. Razumovskij im Moskauer Patriarchatsjournal (Nr. 5, S. 47 ff.) in höchst gehässiger Weise gegen die Ökumenische Bewegung. Seitdem änderte sich jedoch die Situation grundlegend, insbesondere nachdem Chruschtschow im Jahre 1954 eine neue großangelegte Kirchenverfolgung in Szene zu setzen begann.

Vor allem der damalige Leiter des kirchlichen Außenamtes, Metropolit *Nikolaj Jaruschewitsch* (welcher 1960 in Ungnade fiel), bemühte sich höchst erfolgreich um eine Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und den übrigen Kirchen, eine Bemühung, die nur während des Ungarnaufstandes von 1956 einen vorübergehenden Rückschlag erlitt. Am mühevollsten fanden die Russisch-Orthodoxe Kirche und die Römisch-Katholische Kirche – trotz ihrer ausgesprochen dogmatischen Nähe – zueinander, wobei die Zwangsrückgliederung der ukrainischen Unierten Kirche natürlich eine wesentliche Rolle spielte.

1948 hatte es das Moskauer Patriarchat entschieden abgelehnt, am Kongreß der Ökumenischen Bewegung in Amsterdam teilzunehmen. Aber im Verlauf von zwölf Jahren änderte sich die Einstellung der Moskauer Kirchenführung grundlegend. Auf der Dritten Vollversammlung des Weltkirchenrates in New Dehli wurde am 20. November 1961 das Moskauer Patriarchat als Mitglied akzeptiert. Es versteht sich, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche ohne Einwilligung der sowjetischen Regierung niemals ein Aufnahmegesuch an den Weltkirchenrat hätte richten können. Die sowjetischen Machthaber versprachen sich offenbar politischen Gewinn, die russische Kirche wiederum größeren Schutz vor Verfolgungen.

Annäherung an die katholische Kirche

Noch war jedoch von einer Annäherung zwischen dem russisch-orthodoxen Patriarchat und der katholischen Kirche nichts zu spüren. Im Moskauer Patriarchatsjournal, Nr. 5/1961, wurde unter dem Titel «Non possumus» die Einladung zur Teilnahme am Zweiten Vatikanischen Konzil zurückgewiesen. «Das Moskauer Patriarchat», so heißt es im betreffenden Artikel, «nahm eine solche Stellung zum bevorstehenden Konzil aus seiner Überzeugung heraus, daß der römische Stuhl, der sich als Mittelpunkt der katholischen Wahrheit und kirchlichen Einheit ausgerufen hatte, bis zu diesem Zeitpunkt keinen Wunsch an den Tag legte, diese Ansprüche aufzugeben, welche 1869 die orientalischen Patriarchen veranlaßte, die Einladung Papst Pius' IX. zum Ersten Vatikanischen Konzil abzulehnen. Damals war nämlich die vorbehaltlose Anerkennung des päpstlichen Primates für deren Beteiligung am Konzil ausbedungen worden. Deshalb muß man auch in den gegenwärtigen Gesprächen über die Einheit der Christenheit nichts anderes sehen als das Bestreben, die Macht Roms auf die orthodoxe Kirche auszudehnen.»

Doch es vergingen keine 18 Monate, bis sich die Moskauer Kirchenführung zu einer totalen Revision ihrer Haltung entschloß und Vertreter an die zweite Session des Zweiten Vatikanums entsandte, womit sie – ein kirchenpolitisch nicht unbedeutendes Faktum – plötzlich die übrigen orthodoxen Kirchen überrundete. Der plötzliche Stellungswechsel fiel in auffallender Weise mit einer Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Sowjetregierung im Zusammenhang mit der friedlichen Lösung der Kubakrise zusammen. Dies legt die Vermutung nahe, daß es nicht primär dogmatische, sondern politische Gründe waren, welche bis dahin das Moskauer Patriarchat an der Aufnahme engerer Beziehungen zur katholischen Kirche gehindert hatten.

Es fehlte denn auch nicht an Beschuldigungen und Warnungen, daß die sowjetischen Kommunisten mit der ihnen hörigen russischen Kirche eine Art trojanischen Pferdes in die Ökumene einzubringen suchten. Gleichzeitig ertönten aber auch von kommunistischer Seite warnende Stimmen, weil sie in der Ökumenischen Bewegung die Gefahr einer religiösen Stärkung witterten, wobei sie sofort auch politische Konsequenzen fürchteten.

Die Wahrheit dürfte die sein, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche – durchaus legal – jedesmal die Gelegenheit nützte, aus der ihr aufgezwungenen Isolation auszubrechen, wenn immer die politische Situation solche Möglichkeiten bot. Andererseits wieder suchte das sowjetische Regime aus der ökumenischen Aktivität des Moskauer Patriarchats außenpolitischen Gewinn zu ziehen und geizte nicht mit Unterstützung, dieweil es die gleiche Kirche im eigenen Land immer mehr unterdrückt und behindert.

Bei dieser Lage der Dinge kam die Moskauer Kirchenführung nicht immer ohne politische Kompromisse aus, aber in einem Punkt blieb sie sich stets treu: in Glaubensfragen war sie stets bemüht, die gegebenen Grenzen nicht zu überschreiten, selbst wenn sich daraus für sie Vorteile ergeben hätten.

«Die Aktivität der Ökumene in der gegenwärtigen Welt ist überaus vielseitig», schrieb der Wolgograder Erzpriester *Anani Popowitsch* (in «Stimme der Orthodoxie», Nr. 4/1969). «Ihr wichtigster Modus ist bekanntlich der Dialog mit seinem zweifachen Aspekt. Zunächst ist es ein innerkirchlicher Dialog mit dem Ziel, die Spaltung zu beseitigen und in Liebe, Einvernehmen und Einmütigkeit die eine Kirche zu erbauen als das Reich der Erlösung aller. Zweitens ist es ein Dialog der Kirche mit der Welt mit dem Ziel einer solidarischen Zusammenarbeit mit der säkularisierten Welt beim praktischen Dienst an den Menschen.»

Diese Zweiteilung zeigt deutlich, wo und wie weit die Russisch-Orthodoxe Kirche bereit ist, Konzessionen an politische Gegebenheiten zu machen: nämlich auf der Ebene einer praktischen Zusammenarbeit mit der säkularisierten Welt, solange eine solche Zusammenarbeit das Dogma nicht in Frage stellt. Daß es hingegen in dogmatischen Belangen keine Kompromisse geben kann, erläuterte Metropolit *Nikodim* auf der Konferenz von Uppsala (1968) mit aller Klarheit. Das ändert allerdings wenig an der Tatsache, daß sich immer wieder Ansätze zu Konflikten ergeben, weil sich die beiden Ebenen in der Praxis nicht so sauberlich scheiden lassen wie in der Theorie, denn Kirche ist immer eine in der Welt integrierte.

Nikodims Grundsatzerklärung in Uppsala

Anläßlich der IV. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala (1968) gab der Leiter des kirchlichen Außenamtes der Russisch-Orthodoxen Kirche, Metropolit *Nikodim*, eine Erklärung ab, welche – den besten Traditionen der Orthodoxie verpflichtet – in unzweideutiger Weise die Stellung seiner Kirche zum Ökumenismus umriß.¹ Er ging dabei von einem Text des Patriarchen *Sergi* (1867–1944) über «Das Verhältnis der Kirche Christi zu den von ihr abgespaltenen Vereinigungen» aus, worin es heißt:

«Es ist in der kultivierten christlichen Gesellschaft nicht üblich, radikal die Frage nach der wahren Kirche zu stellen. Häufiger hört man dort die als weitherzig bezeichnete Ansicht, daß «unsere irdischen Zäune nicht bis zum Himmel reichen» und daß die kirchlichen Spaltungen eine Frucht der Herrschsucht der Geistlichkeit und der Unverträglichkeit der Theologen seien. Mag der Mensch Orthodoxer, Katholik oder Protestant sein – wenn er nur in seinem Lebenswandel Christ ist, so kann

¹ Rede Nikodims zitiert nach «Stimme der Orthodoxie», Nr. 10/1968, S. 43 ff. (Die Russische Orthodoxe Kirche und die Ökumenische Bewegung).

er ruhig sein ... Doch eine solche Weitherzigkeit, die im Leben so bequem und beruhigend ist – befriedigt nicht wahrhaft kirchliche Menschen, die sich klare Rechenschaft über ihren Glauben und ihre Überzeugungen abzulegen gewöhnt sind. Unter dieser Weitherzigkeit spüren sie einen simplen Skeptizismus sowie kalte Gleichgültigkeit dem Glauben und der Rettung der Seele gegenüber.»

Nikodim machte dann deutlich, daß der Beitritt der Russisch-Orthodoxen Kirche zum Weltkirchenrat niemals «als ekklesiologisch verpflichtend für das orthodoxe Bewußtsein betrachtet worden ist»! Denn nur die im dritten Teil der sogenannten Deklaration von Toronto enthaltenen Thesen, daß der Ökumenische Rat keine Kirche verpflichte, ihre Ekklesiologie zu ändern und die Mitgliedschaft nicht die Annahme einer bestimmten Doktrin über das Wesen der christlichen Einheit bedeute, habe es der Russisch-Orthodoxen Kirche überhaupt ermöglicht, dem Weltkirchenrat beizutreten. Dementsprechend wandte sich der Metropolit mit Schärfe gegen eine Definition der Einheit «als einer Gabe Gottes, die existentiell und unabhängig von den Trennungen dem ganzen Christentum zugehört», weil es sich hier um eine «rein protestantische Ansicht» handle, welche mit den ekklesiologischen Prinzipien der Orthodoxie unvereinbar sei. Metropolit Nikodim sagte:

«Die Sünde der Trennung besteht nicht in dem ungenügenden Bewußtsein von der objektiv ja existierenden, unverletzten inneren Einheit, sondern in einer wesentlichen Lockerung der Einheit, in einer für den ganzen Leib der Kirche Christi schmerzlichen, wesentlichen Verletzung seiner einzelnen Teile. Die Einheit der Kirche ist tatsächlich eine Gabe Gottes, allerdings in dem völlig eindeutigen Sinn, daß das göttliche Fundament der kirchlichen Einheit in Christus, das heißt die Möglichkeit engster Gemeinschaft mit Christus, durch den Glauben und die Teilnahme am sakramentalen Leben, sonderlich aber der wahren Eucharistie unter der Voraussetzung ganzen Gehorsams gegenüber der Fülle göttlicher Offenbarung, existiert und bis ans Ende der Zeiten existieren wird.

Diese objektive Seite sichert von sich aus und unabhängig von unserem Gehorsam oder Ungehorsam gegenüber der göttlichen Offenbarung die christliche Bruderschaft noch nicht. Allein die Eine, Heilige, Allgemeine und Apostolische Kirche als innerlich integre und unverletzte Basis des Leibes Christi ist die tatsächliche Besitzerin der wahren und vollkommenen Einheit kraft ihres Gehorsams gegenüber der Stimme der göttlichen Wahrheit. Außerhalb ihrer Grenzen kann die eigentliche Einheit in größerem oder kleinerem Maße verlorengehen, unvollständig werden oder sogar an den Rand totalen Schwindens treten.

Die Verbreitung und Ausdehnung der vollen und vollkommenen Einheit auf die ganze Ökumene kann nicht durch ein bloßes «Hervorbringen» oder durch einen «sichtbaren Ausdruck» der Einheit erreicht werden, sondern ausschließlich durch die Schaffung einer unzerstörbaren Einheit infolge der Rückkehr zu vollem Gehorsam gegenüber der Wahrheit, was zugleich auch die Möglichkeit schenkt, daß die Grenzen der gesamten christlichen Bruderschaft mit denen der Einen, Heiligen, Allgemeinen und Apostolischen Kirche zusammenfallen.»

Ganz offen erklärte Metropolit Nikodim, daß die konfessionellen Gegensätze erst verschwinden würden, «wenn alle christlichen Kirchen die Einmütigkeit im Glaubensbekenntnis erreicht haben werden, das heißt wenn alle Kirchen – die Mitglieder des Weltkirchenrates – übereinstimmend mit der alten ungeteilten Kirche glauben werden, wobei sie in ihrer Rechtgläubigkeit oder, wenn Sie wollen, in ihrer Orthodoxie durchaus nicht unbedingt so sein müssen, wie sich die Orthodoxie gegenwärtig in der einen oder anderen Lokalkirche, darunter auch in der Russisch-Orthodoxen Kirche, historisch darstellt.» In einem Nebensatz ließ Nikodim auch durchblicken, welches

gemeinsame Glaubensbekenntnis er als Basis wahren Glaubens anvisierte: das Symbolum von Nizäa-Konstantinopel.

Mit Recht unterstrich er die Tatsache, daß «die orthodoxe Lehre ihrem Wesen nach unveränderlich» sei. «Dieses Wesen kann man als die lebendige Heilige Tradition der Kirche charakterisieren, die das ihr anvertraute, gottgeoffenbarte apostolische Glaubenserbe unangetastet bewahrt und unverseht interpretiert. Was jedoch die orthodoxe Theologie als eine wissenschaftliche Disziplin angeht, so entwickelt und vervollkommenet sie sich natürlich, und von diesem Standpunkt aus kann auch die orthodoxe Ekklesiologie Phasen einer allmählichen Entwicklung und Erneuerung durchmachen.»

Revolutionäre Erneuerung?

Deshalb vermochte sich Nikodim auch nicht für Dr. *Blakes* Ansichten über «den neuen revolutionären Gehorsam gegenüber Jesus Christus» und über «den radikalen Einfluß des Weltkirchenrates» in dieser Hinsicht zu erwärmen. Es sei schwer zu sagen, ob der Prozeß der Erneuerung in unserer Zeit evolutionär oder revolutionär verlaufe, meinte er. «Und wenn wir die Behauptung hören, «es sei vollkommen klar, wie sehr wir und unsere Kirchen in diesen Tagen revolutionäre Umbrüche brauchen», so entsteht unwillkürlich der Gedanke, daß damit eine etwas gefährliche Verallgemeinerung getroffen wird. Möglicherweise ist den protestantischen Theologen nicht nur nachzudenken eigen, sondern auch im Geiste einer allumfassenden Dynamik sich auszudrücken, die zuweilen dazu neigt, ähnlich wie der alte Prophet Elia, die Erscheinung des Herrn eher im Erdbeben und im Feuer als im Wehen eines leisen Windes zu erwarten (vgl. 1 Könige 19, 11–12). Auf jeden Fall empfinden die orthodoxen Kirchen nicht eine solche brennende Notwendigkeit zu «revolutionärer» Erneuerung des kirchlichen Lebens. Und dies kann man nicht mit irgendeinem Vorbehalt oder mit Gleichgültigkeit gegenüber der in dieser Welt vor sich gehenden Entwicklung gleichsetzen noch mit einer Unterbewertung «der lebendigen Ökumene», von der so treffend in der bekannten Bestimmung des Zweiten Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus (Nr. 8) gehandelt wird, sondern ist der Natur der Orthodoxie inhärent, die eher ein ruhiges «Aggiornamento» zuläßt als stürmische Reformen, welche dazu angetan sind, manchmal traurige und schwer wieder gutzumachende Folgen hervorzubringen, etwa in der Art der bekannten russischen Kirchen-«Erneuerung» der zwanziger Jahre.»

Manchen klangen diese Worte des russisch-orthodoxen Metropoliten erschreckend reaktionär. Aber sie vergaßen darüber wohl, daß, wie es Nikodim übrigens selber leise antönte, die Russisch-Orthodoxe Kirche mit revolutionären Entwicklungen ihre persönlichen und leidvollen Erfahrungen gemacht hat. In diesem Sinne sind auch seine Worte zu interpretieren: «Wir Orthodoxen begrüßen wärmstens jenen vernünftigen Konservatismus im Glauben, den uns die heiligen Apostel geboten haben, wenn sie ermahnen, «lasset euch nicht mit mancherlei und fremden Lehren umtreiben» (Hebr 13, 9). Deswegen hat (der Herr in Seiner Kirche) «etliche zu Aposteln, etliche zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern gesetzt», damit «wir nicht mehr Kinder seien und uns bewegen und wiegen lassen von allerlei Wind der Lehre» (Eph 4, 11; 14).»

Es dürfte späteren Generationen vorbehalten sein, darüber zu entscheiden, ob Metropolit Nikodim mit seiner programmatischen Rede in Uppsala einem echten ökumenischen Denken mit seiner Offenheit nicht einen Dienst erwiesen hat, gerade weil er keine Bereitschaft zeigte, «sich mit jeder beliebigen Willkür auf dem Gebiet des christlichen Glaubens auszusöhnen», denn – wie er sagte – «es gibt eine Grenze, jenseits der der Freisinn zu einem Faktor aktiver Zerstörung sowohl des christlichen Glaubens als auch der christlichen Einheit wird».

Robert Hotz

VORSCHLAG FÜR DIE BISCHOFSSYNODE

Amerikanische Kanonisten und Theologen schlagen eine Bresche

Was bisher über die Vorbereitungen der bevorstehenden Bischofssynode in Rom verlautete, vor allem das im Mai den Bischofskonferenzen zugesandte «Schema», war wenig dazu angetan, Hoffnungen zu wecken. Was seinerzeit am Konzil vom ersten Bischofsschema gesagt wurde, gilt auch von diesem Entwurf: er enthält weder eine Liste der wichtigsten Probleme noch Alternativvorschläge für deren Lösungen, obwohl eine Anzahl von eingereichten Anträgen und Vorschlägen aneinandergereiht und eingefügt wurden.

Nun ist aber in Amerika ein Dokument ausgearbeitet worden, das sehr wohl als Arbeitsgrundlage tauglich erscheint. Es ist das Ergebnis eines wissenschaftlichen (interdisziplinären) (das heißt mehrere Fakultäten vereinigenden) Symposiums, das sich offen dazu bekannte, die Bischofssynode «vorbereiten», ja auf sie einwirken, sie beeinflussen zu wollen. Initiant und Auftraggeber ist die über tausend Mitglieder umfassende *Amerikanische Gesellschaft für Kirchenrecht (Canon Law Society)*. Sie hat sich seit ihrer Neuorientierung im Jahre 1964 als das wichtigste Instrument kirchenstruktureller Erneuerung erwiesen, und zwar gerade durch ihre jährlichen Symposien, deren wissenschaftliche Vorarbeiten und Ergebnisse jeweils in Buchform erscheinen.¹ Das diesjährige Symposium wurde vom 12. bis 14. September unter Mitwirkung der Universität Dayton (Ohio) im hochmodernen «Bergamo-Center» der dortigen Marianisten durchgeführt. Prominentester und zugleich aktivster und lebendigster Teilnehmer war der Präsident der kanadischen Bischofskonferenz, Bischof *Alexander Carter* von Sault Ste Marie. In einer Pressekonferenz gab er zu verstehen, daß das von ihm mitunterschiedene Dokument des Symposiums seiner Überzeugung nach in der grundsätzlichen Ausrichtung mit den Ansichten und Anträgen der (105 Mitglieder zählenden) kanadischen Konferenz übereinstimme. Er nannte die theologische Begründung die «notwendige Korrektur eines einseitigen Trends in der Kirche der letzten hundert Jahre», der im Gegensatz zur kirchlichen Tradition stand und nun wieder ins «Gleichgewicht mit der Kollegialität» zu bringen ist. Unter den praktischen Forderungen für die Synode sind ihm am wichtigsten: erstens die Permanenz und volle Verantwortlichkeit der Synode, und zwar in der ordentlichen Form, weil nur sie eine proportionierte Vertretung des Bischofskollegiums darstellt (während in der kommenden außerordentlichen Session die größten und kleinsten Konferenzen gleich vertreten sind); zweitens die persönliche Anwesenheit des Papstes bei den Arbeiten, «denn wir haben gelernt, daß nichts die menschliche Erfahrung direkten Zusammenseins und Miteinanderredens ersetzen kann».

Seitens der amerikanischen Bischofskonferenz nahm (in Vertretung des leider verhinderten Kardinals Dearden) deren Generalsekretär, Bischof *Joseph L. Bernardin*, am Symposium teil. Neben prominenten Kanonisten der *Catholic University of America* in Washington, aus der die Canon Law Society hervorging, und Vertretern mehrerer theologischer Fakultäten, wie Fordham, Woodstock usw., arbeiteten auch je ein Professor für Philosophie und für Verwaltungswissenschaft, ein Redaktor (zugleich Pressechef der Gesellschaft) und ein protestantischer Theologe mit.

Die eingereichten wissenschaftlichen Studien behandelten kirchengeschichtliche, rechtsgeschichtliche und systematische Fragen und Beispiele im Rahmen der Thematik von Kollegialität und Subsidiarität, Zentralisierung und Dezentralisierung, bischöflichen und päpstlichen Vollmachten sowie von Konferenzen und Zusammenschlüssen von Bischöfen. Zur Einstimmung sah sich das Symposium ein eigens für diesen Anlaß aufgenommenes Interview mit Kardinal *Suenens* an. Allen Teilnehmern lag das eingangs erwähnte lateinische «Schema» aus Rom vor. «Unorganisiert und voll von Wiederholungen» war eine der mildesten Einschätzungen, die man darüber hören konnte. Im nachfolgenden Dokument hat man aber darauf verzichtet, das «Schema» direkt zu attackieren. Abgesehen davon, daß man hofft, es werde nicht in dieser Form zur Diskussion vorgelegt, zog man es vor, positiv und zudem grundlegender zu arbeiten.

Eine Revision der vom Papst am 15. September 1965 veröffentlichten Verfassung der Synode wird angestrebt, vor allem was die grundsätzliche Entscheidungsgewalt betrifft. Etwas von diesem Bestreben wird sogar im «Schema» als Wunsch vieler Bischofskonferenzen laut, allerdings in sehr abgeschwächter Form.

Das nachfolgende Dokument wurde als «consensus statement» mit dem Namen aller Teilnehmer an alle Mitglieder der bevorstehenden Bischofssynode (Delegierte der Bischofskonferenzen, Vertreter der Kurie und vom Papst ernannte Mitglieder), ferner an alle amerikanischen und kanadischen Bischöfe sowie an alle Mitglieder der Canon Law Society gesandt. Der Titel ist derselbe wie der des Symposiums: «*Einheit und Subsidiarität in der Kirche: Rom und die Bischofskonferenzen.*» Wir bieten den vollständigen Text in eigener deutscher Übersetzung. Einige Hervorhebungen und die Anmerkungen stammen von uns. *L. Kaufmann, z. Zt. Washington D.C.*

Das Dokument der amerikanischen Kanonisten

Präambel

Als Volk Gottes stehen wir, Klerus und Laienschaft, unter dem Auftrag, daß die Kirche ihre Sendung in der modernen Welt erfüllt. Wir danken deshalb Papst Paul VI., daß er als Ausdruck einer Kollegialität, die ihre Wurzeln in den Evangelien und der Tradition hat und vom Zweiten Vatikanischen Konzil weiter entfaltet wurde, die Bischofssynode begründet hat. Diese Initiative des Papstes weckte allenthalben neue Hoffnung in ein fortgesetztes Wachstum und eine geordnete Erneuerung der Kirche.

Als Papst Paul die Synode einsetzte, sagte er, sie könne, wie alle menschlichen Einrichtungen, «im Lauf der Zeit verbessert werden» (Apostolica Sollicitudo, Nr. 1). Nach unserer Einschätzung ist die Zeit gekommen, der Bischofssynode eine mehr permanente, stetige Form zu geben, derart, daß die kollegiale Natur der Kirche adäquater zum Ausdruck kommt und wirksamer in Aktion tritt.

Die Lehre über die Kollegialität, wie sie in der Konstitution über die Kirche Nr. 22 ausgedrückt ist, sagt aus, daß die Bischöfe, die mit dem Papst und den übrigen Brüdern im Bischofsamt in hierarchischer Gemeinschaft geeint sind, eine kollegiale Körperschaft bilden, die die höchste Gewalt in der Kirche innehat. Diese Vollgewalt kann nicht nur ausgeübt werden, wenn das Kollegium in einem ökumenischen Konzil wie dem Vatikanum II versammelt ist, sondern auch in anderen Formen geeigneter kollegialer Wirksamkeit, wie nun eben in einer Bischofssynode. Aber eine Bischofssynode sollte die Bischöfe im Hinblick auf ihre kollegialen Rechte in voller Zusammenarbeit mit dem Papst sehen und nicht nur als Berater und Konsultoren, wie dies im Rahmen der gegenwärtigen Verfassung der Synode der Fall ist.

Theologische Begründung

Eine kollegiale Struktur und Regierung braucht die Kirche, weil sie in ihrem Wesen und in ihren biblischen Ursprüngen kollegial verfaßt ist. Kollegialität in ihrem ersten und tiefsten Sinn ist eine Sache von Gemeinschaft. Die Kirche ist vom Heiligen Geist zusammengebrachte und zusammengehaltene «communio».² Die Kirche als Gemeinschaft gelangt zu ihrem sichtbarsten Ausdruck, wenn sie im Rahmen ortskirchlicher Versammlung zur Feier der Eucharistie zusammenkommt. Aber diese Ortskirche ist keine bloße administrative Einheit innerhalb eines weiter verfaßten Ganzen; sie ist eine lebendige Zelle, die das ganze Geheimnis des einen Leibes Christi enthält. Innerhalb dieser Ortskirchen herrschte stets eine enge

Verbindung zwischen Bischof, Presbytern und Diakonen sowie mit der Gemeinschaft als Ganzem, und diese brüderliche Beziehung ist eine grundlegende Basis für die Apostolizität jeder Gemeinde.

Es gab aber auch wichtige Verbindungen zwischen den verschiedenen Ortskirchen: Bischof mit Bischof, Gemeinde mit Gemeinde. Es erhellt aus sehr früher liturgischer Bezeugung (zum Beispiel Bischofsweihe möglichst durch mehrere andere Bischöfe als nur durch einen allein), daß der einzelne Bischof auf keine andere Weise als in Gemeinschaft mit den andern Bischöfen zum Episkopat gelangen konnte. Die Kirche ist eine *«communio ecclesiarum»*, eine brüderliche Gemeinschaft von Ortskirchen, die durch den Geist zu einem Leib zusammengebracht werden. Die Geschichte der katholischen Kirche ist zu einem großen Teil der Niederschlag eines gegenseitigen Abwägens und Ausgleichs der beiden Werte der Apostolizität und der Katholizität: die Integrität der Ortskirche (Apostolizität) sollte bewahrt werden, ohne daß die Einheit der universalen Kirche (Katholizität) vermindert wurde.

Die Sendung der Kirche, sei es zur Verkündigung des Wortes Gottes und zur Feier der Sakramente, sei es zum Dienst an all dem, was die Menschheit auf der Suche nach dem Reich Gottes nötig hat, setzt Ordnung und Strukturen voraus und fordert sie. Und dies nicht nur zum Zeichen innerer Einheit, sondern auch zum Ziel einer zusammenhängenderen und wirksameren Ausübung der Sendung. Die Einheit der Kirche und die Fruchtbarkeit ihrer Sendung empfangen ihre innere Sicherheit durch den gegenwärtigen Geist, die äußere durch die Gegenwart des Kollegiums der Bischöfe innerhalb der Kirche und durch den Papst als Prinzip der Einheit innerhalb des Kollegiums.

Der Papst aber handelt nie als eine bloße Privatperson, wenn er als Haupt der Kirche in Aktion tritt. Er ist immer Haupt des Kollegiums und somit auch Mitglied. Der Primat des Papstes ist ein Primat innerhalb des Bischofskollegiums und nicht so sehr über oder gar gegen dieses. Die Kirche wird in der Weise durch ein Kollegium regiert, daß weder der Papst das bloße Instrument des Kollegiums noch das Kollegium das bloße Exekutivorgan des Papstes ist. In der Tat sieht die katholische Kirche im Papst nicht ihren absoluten Monarchen, noch betrachtet sie die Bischöfe bloß als Delegaten des Papstes. Die höchste und volle Gewalt zur Leitung der Kirche im Hinblick auf ihre höhere Sendung zur Suche nach dem Reich Gottes ist auf das ganze Kollegium ausgebreitet. Diese Gewalt wird in verschiedenen Weisen und Formen ausgeübt, aber sie ist wurzelhaft eine einzige.

Es steht fest, daß es nicht in der Absicht des Ersten Vatikanischen Konzils lag, eine Lehre über das Papsttum vorzulegen, die den Rechten und der Verantwortung der Bischöfe abträglich ist. Diese Beurteilung erhält ihre Bestätigung durch die gemeinsame Erklärung der deutschen Hierarchie vom Jahre 1875. Darin wird festgestellt, daß das Konzil nicht lehre, die bischöfliche Jurisdiktion sei in der päpstlichen aufgesogen oder der Papst könne grundsätzlich an die Stelle jedes einzelnen Bischofs treten. Bezeichnenderweise approbierte Papst Pius IX. diese Erklärung der deutschen Bischöfe als Ausdruck des *«wahren Sinnes der Vatikanischen Dekrete»* und als Schutz gegenüber der *«Ausformung einer falschen Vorstellung»*, die die Gläubigen von ihnen bekommen könnten.

Diese Interpretation wurde durch die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils erhärtet. Ohne Abbruch an den Rechten und dem Vorrang des Papstes, heißt es im Bischofsdekret Nr. 5, *«haben alle Bischöfe in der hierarchischen Gemeinschaft Anteil an der Verantwortung für die ganze Kirche»*, und sie sind dabei *«Träger der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche»* (Dogmatische Konstitution über die Kirche, Nr. 22).

Das Zeugnis des Vatikanums II spiegelt getreulich die Ein-

sichten, die biblische, liturgische, kirchenrechtliche und theologische Forschung ans Licht gebracht haben: die Kirche muß in Struktur und Leitung kollegial sein, weil sie in ihrem Wesen und in ihren Ursprüngen kollegial ist; die Geschichte hält aus jedem Zeitalter zahlreiche Beispiele kollegialen Wirkens im Leben der Kirche fest.

Praktische Empfehlungen für die Synode

Auf diesem Hintergrund machen wir die folgenden Empfehlungen:

1. Die ordentliche Synode der Bischöfe, wie sie in Nr. 5 des Motu proprio *«Apostolica Sollicitudo»* Papst Pauls VI. beschrieben ist, soll regelmäßig zusammentreten, und zwar gemäß deren Normen einer proportionierten Vertretung.³ Im Hinblick auf die Krisen, die die Kirche gegenwärtig in dieser nachkonziliaren Periode zu bestehen hat, empfehlen wir dieses regelmäßige Treffen in einem jährlichen oder halbjährlichen Rhythmus.
2. Der Papst möge so oft wie möglich persönlich an den Arbeitssitzungen der Synode teilnehmen, damit deren kollegiale Natur wirksamer zur Erfüllung kommt.
3. Zur Bestimmung der Traktanden auf den einzelnen Sessionen sollen die nationalen Bischofskonferenzen mit dem Heiligen Stuhl zusammenwirken.
4. Das permanente Sekretariat der Synode soll beständig mit den nationalen Bischofskonferenzen, mit den Ämtern der römischen Kurie und mit der neuerdings geschaffenen internationalen Theologenkommission zusammenwirken.
5. Die Beschlüsse der Synode sollen zu ihrer Durchführung Prioritätsanspruch unter den kirchlichen Aufgaben haben.
6. Da Geheimhaltung oft Mißtrauen, Verdächtigung und Mangel an Zuversicht zur Folge hat, sollte sie nur auferlegt werden, so oft dies absolut notwendig ist. Dem Volk Gottes, Klerus und Laien, eignet das Recht auf entsprechende Information sowohl über die Traktanden und Diskussionen wie über die endgültigen Beschlüsse der Synode.

Der Römische Stuhl und die nationalen Bischofskonferenzen

Zur Verbesserung der Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und den nationalen Bischofskonferenzen empfehlen wir die Verwirklichung der folgenden Vorschläge:

1. Die Verbindung zwischen dem Papst und den nationalen Bischofskonferenzen soll durch den Präsidenten jeder Konferenz aufrechterhalten werden. Dieser soll dem Heiligen Vater direkt über die Lage der Teilkirche berichten.⁴
2. Angelegenheiten von universeller Bedeutung sollten dem Volk Gottes durch die Synode bekannt gemacht werden. Auf diese Weise soll sowohl die geeignete Konsultation wie die wirksame Durchführung gesichert werden.⁵
3. Nationale Bischofskonferenzen sollten dem Ruf des Heiligen Stuhls entsprechen und einige ihrer eigenen Mitglieder und anderes kompetentes Personal zwecks weiterer Internationalisierung der römischen Kurie zur Verfügung stellen.
4. Da die Bischöfe durch den Beistand des Heiligen Geistes Hirten und zuverlässige, authentische Lehrer des Glaubens sind, kann die Reservierung von Entscheidungen seitens der zentralen Autorität nur durch dringende Belange der Universalikirche gerechtfertigt werden. Aber auch solch scheinbar notwendige Reservierungen sollten aufgehoben werden, wenn zwei Drittel der Bischöfe einer nationalen Bischofskonferenz auf Grund drängender lokaler Verhältnisse eine Änderung verlangen.
5. Da die seelsorglichen Bedürfnisse der heutigen Kirche dringend nach einem volleren Einsatz der modernen Kommunikationsmittel rufen, ist es zwingend notwendig, daß der Heilige Stuhl in Verbindung mit nationalen Bischofskonferenzen Aktions- und Strukturprogramme zur Inangriffnahme der

folgenden Aufgaben ausarbeitet: Wahrnehmung und Einschätzung aktueller Strömungen, Beratung jener, die Entscheidungen zu fällen haben, angepaßte Information innerhalb und außerhalb der Kirche.⁶

Die Anwendung der Subsidiarität

Es ist von höchster Wichtigkeit, daß die Bischofssynode sich Prinzipien für eine administrative Reform zu eigen macht, die eine neue Arbeitsteilung bewirken und neue Ebenen von Verantwortung zur Geltung bringen. Der Beitrag und die Hingabe des Römischen Stuhls für die Einheit und Katholizität der universalen Kirche und für die Integrität des Glaubens verdienen freudige Anerkennung. Gleichzeitig müssen die Bedürfnisse der Menschen in allen Bereichen der Kirche gesehen werden, die nach neuem Einsatz pastoreller Sorge und Leitung rufen. Das gewaltige Wachstum und die Komplexität der Kirche sowie die regionalen und kulturellen Verschiedenheiten erfordern eine wirksame Anwendung der Prinzipien der Subsidiarität, Kollegialität und Mitverantwortung von allen Gruppierungen der Gläubigen. Nur so kann die Sendung Christi unter den Menschen zum Ziel gelangen.

Unter den Prinzipien der Reform ist keine dringender als die Wiederherstellung der einstigen Freiheit der Teilkirchen, die Ordnung des christlichen Lebens und Dienstes den Bedürfnissen ihres eigenen Volkes anzupassen. Um dies mit Vertrauen und Lebendigkeit zu tun und dabei jenes Verantwortungsgefühl zu haben, das sie den legitimen Bedürfnissen und Erwartungen der ihnen anvertrauten Gläubigen gegenüber schuldet, muß die Führung der Teilkirchen in der Lage sein, die volle Verantwortung für die direkte pastorale Sorge von Personen und Gruppen zu tragen. Eine derartige Wiederherstellung würde den Römischen Stuhl von einem ganzen Wust von Detailarbeiten entlasten, Freiheit und Gerechtigkeit für Teilgemeinschaften in der Kirche besser sichern und den Christen helfen, ihre gegenwärtigen Ansätze und Hoffnungen für Zeugnis und Dienst zu verwirklichen.

Die folgenden Entscheidungsbereiche sind als Beispiele aufgeführt, welche Art von Kompetenzen nicht länger auf der universellen Ebene, sondern eher durch die Bischofskonferenzen in den Teilkirchen ausgeübt werden sollten:

1. Das Verfahren für die Auswahl der Bischöfe. Die Rolle des Heiligen Stuhls sollte die von Bestätigung oder Anerkennung, nicht aber von direkter Ernennung sein.
2. Die Einberufung provinzieller, regionaler und nationaler Konzilien.
3. Die Disziplin des Klerus und die allgemeine Organisation des priesterlichen Lebens und Dienstes.

Buchbesprechung

Franz Michel Willam: Die Erkenntnislehre Kardinal Newmans – systematische Darlegung und Dokumentation. Verlag Gerhard Kaffke, Bergen-Enkheim, 120 Seiten, DM 16.80.

Beim Lesen dieses Buches von Dr. Willam denkt man zurück an sein Papst-Johannes-Buch, und man ist versucht auszurufen: Dr. Willam hat es wieder geschafft!

Als eine ausgemachte Sache galt: Der große englische Theologe Kardinal Newman war durch das Studium der frühen Kirchenväter sehr stark beeinflusst; demzufolge vertrat er Denkrichtungen, die sich von der Schau der klassischen Scholastik bemerkenswert unterschieden. Für manche bildete dies einen willkommenen Grund, Newman als den passenden Hebel anzusehen, um die machtvolle Stellung des hl. Thomas von Aquin zu erschüttern. All das hatte eben die Natur eines Schlagwortes: Es beherrscht das Feld, ist aber nicht auf solide Untersuchung und Beweisführung gegründet. Männer wie

4. Die Wege und Institutionen zur Teilnahme der Laien an Entscheidungen.

5. Verfahren und Normen, die bei der Lösung von Ehefällen und bei Fällen von Personen, die ihren Status in der Kirche zu verlassen oder zu ändern suchen, anzuwenden sind; ferner sämtliche Entscheidungen, die sich mit den Rechten und Pflichten von Personen als Individuen befassen.

6. Gerichtsprozesse und Verfahrensrecht für Straf- und Streitfälle. Diese sollten den Traditionen und dem Empfinden für Recht und Ehre (Fairness) des jeweiligen Volkes der Teilkirche entsprechen. Immerhin soll das Recht des Gläubigen zu letztinstanzlicher Appellation an den Heiligen Stuhl und seine Gerichte aufrechterhalten bleiben.

7. Entscheidungen, die die Praxis in Liturgie, Andachtswesen und Ascese der Gläubigen betreffen.

8. Fragen, die über das apostolische Wirken überdiözesaner Institutionen entstehen.

9. Die Verwaltung kirchlichen Eigentums.

Anmerkungen

¹ Die früheren Symposien behandelten: Die Rolle des Rechts in der Kirche, die Möglichkeit einer 'Verfassung' für die Kirche, Fragen um das Eheband sowie Menschenrechte und Freiheiten in der Kirche. Der vierte Band erscheint Anfang Oktober: James A. Coridan, *The case for freedom: rights in the church*, Corpus Books, Washington.

² Dieses lateinische Wort steht hier für das griechische (*koinonia*), die neutestamentliche Bezeichnung kirchlicher Gemeinschaft.

³ Die Bezeichnung 'ordentlich' und 'außerordentlich' für zwei verschiedene der bisher vorgesehenen Formen der Synode ist, wie im 'Schema' zu lesen ist, von verschiedenen Bischofskonferenzen kritisiert worden. Die Forderung eines 'häufigen Zusammentretens' der Synode, und zwar in ihrer 'allgemeinen' Versammlung (*coetus generalis*), wird dort 'vielen Konferenzen' zugeschrieben. Der Vorschlag kann somit auf starke Unterstützung rechnen.

⁴ Diese Forderung tritt eindeutig dem Ansinnen entgegen, den Nuntien oder apostolischen Delegaten die Rolle des Mittelsmannes zwischen Rom und den Bischofskonferenzen zuzuschreiben, wie dies in dem am 24. Juni veröffentlichten *Motu proprio* (*Sollicitudo omnium Ecclesiarum*) (vgl. Orientierung, Nr. 17/33. Jg., S. 184 ff.) geschehen ist.

⁵ In der Pressekonferenz bejahten die Verfasser, daß mit dieser Forderung auch die Abfassung von Enzykliken gemeint sei. Bischof Carter äußerte auf Anfrage, daß (*Humanae vitae*), seiner Ansicht nach, auf diesem Weg zum mindesten in einer völlig anderen (nämlich gesamthaft pastoralen) Form dargeboten worden wäre.

⁶ Aus der vorbereitenden Diskussion dieses Paragraphen am Symposium ergibt sich, daß nach Meinung der Verfasser für die Ausarbeitung und Durchführung dieser Aktions- und Strukturprogramme Fachleute und somit vornehmlich Laien in weitem Ausmaß aufgerufen und eingesetzt werden sollen.

Dr. Willam wollten sich damit nicht zufriedengeben. Auf Grund eines weitreichenden Wissens von Newman und allem, was ihn betrifft, wußte er, daß diese kämpferische Feststellung dem Geiste Newmans nicht entsprach und diese Art von verschwommener Spekulation nur durch klare Darlegung der Wirklichkeit behoben werden konnte. Es galt, diese Wirklichkeit zu entdecken. Willam besaß den Mut, diese Forschung in Angriff zu nehmen, und es lohnte sich. Er stieß in Newmans Erkenntnistheorie auf ein äußerst wichtiges Verbindungsglied zwischen aristotelischen und einigen stoischen, von Cicero und Klemens von Alexandria hergeleiteten Elementen. Es gilt: Der Geist des Menschen vermag zu einer Zustimmung mit Gewißheitscharakter zu gelangen auf Grund eines induktiven Denkprozesses, in dem konvergierende, einander zuspülende Wahrscheinlichkeitsgründe eine stärkere Bürgschaft für die konkrete Wirklichkeit geben, als jeder einzelne der Wahrscheinlichkeitsgründe recht-

mäßigerweise verbürgen könnte. Diese Beziehung zu den Tatsachen der Wirklichkeit ist natürlich von höchster Bedeutung. Willam zeigt nun, daß dies bei Newman sowohl für den Bereich der Theologie als auch für die Domäne der Naturwissenschaft gilt. Newmans Interesse an den neuesten Ergebnissen der Naturwissenschaften in seiner Zeit bedeutete für ihn tatsächlich ein Instrument für das Konzept und die Entfaltung seiner Erkenntnistheorie. Im Blick auf die Probleme der Gegenwart bringt Willam diese zu Newmans Schau in Beziehung und hält dafür, daß das Studium und die Anwendung von Newmans System manche Schwierigkeiten klären und Frieden zwischen den einzelnen Parteien herbeiführen würde. So sind wir imstande, Newman in seiner wahren Stellung innerhalb der langen Reihe der Denker in der Menschheitsgeschichte zu sehen, wie er des Menschen Wissen um sich selbst und von der Welt, in der er lebt, voranbrachte.

Das Hauptverdienst dieses Buches ist, daß es uns nunmehr den Einfluß der Kirchenväter auf Newman wirklich verstehen läßt. Dieser Einfluß trug Früchte in einer vollständigeren Theorie der Logik, die auf die moderne Theologie und Wissenschaft anwendbar ist.

Dies bleibt jedoch nicht das einzige Verdienst. Willam weiß, daß Einzelausführungen solcher Forschung für gewöhnliche Leser zu schwer verständlich, ja sogar für den ungeduligen Fachmann zu detailliert sein können. Darum teilte er sein Buch in zwei Teile auf: Im ersten Teil gibt er unter Vermeidung allen unnötigen Beiwerks eine systematische Darlegung der Theorie. So kann der Leser ermessen, was Newman zuwege brachte und wie wichtig all das in der Entwicklung menschlichen Denkens ist.

Die aufsehenerregende Neuerscheinung

Einsichten und Erwartungen «ausgetretener Priester»

Priesteramt in der Krise

200 S. DM 14.80. Bestellen Sie umgehend bei

Bücher-Kompaß (Abt. 7), 69 Heidelberg-Wieblingen

Gratiskatalog anfordern!

Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen

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

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

Anschriften von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, ☎ (051) 27 26 10

Bestellungen, Abonnemente: Administration

Einzahlungen: Schweiz: Postcheck 80-27842

Deutschland: Volksbank Mannheim, Postscheckamt Karlsruhe Kto.-Nr. 17525 (Vermerk «Orientierung», Bankkto.-Nr. 12975) – Österreich: Sparkasse der Stadt Innsbruck, Postscheck 60.675 (Vermerk «Orientierung» 26849) – Frankreich: Crédit Commercial de France, CCP 1065 «Orientierung» C.E. Suisse No 20/78611 – Italien: c/c N. 1/18690 Pontificia Università Gregoriana, Deposito Libri, Piazza della Pilotta, Roma, «Orientierung» – Dänemark: P. J. Stäubli, Hostrupsgade 16, Silkeborg

Abonnementspreise: Ganzes Jahr: sFr. 17.— / DM 18.— / öS 100.— / FF 23.— / bFr. 210.— / dan.Kr. 28.— / Lire 2500.— / US \$ 5.—
Halbes Jahr: sFr. 9.— / DM 9.50 / öS 60.—
Gönner: sFr. 22.— / DM 23.— / öS 130.—
Studenten: jährlich sFr. 10.— / DM 10.— / öS 70.—
Einzelnummer: sFr. 1.— / DM 1.— / öS 6.—

Der zweite Teil bringt eine Dokumentation mit einer Fülle von Details. In der Wiedergabe der Einzelheiten und der gemachten Entdeckungen ist er jedoch weniger systematisch. Man mag das bedauern; es konnte aber kaum vermieden werden; galt es doch, neues Terrain zu erforschen, und ein Hinarbeiten auf größere Systematik hätte eine lange Verzögerung mit sich gebracht. Wir freuen uns, daß Willam so großzügig war, all seine Ergebnisse zur Verfügung zu stellen und dies zu einem Zeitpunkt, wo er selbst den Wunsch gehabt haben mag, den zweiten Teil zu vervollkommen; es verschlägt jedoch wenig, daß dieser zweite Teil etwas von dem Schliff des ersten vermissen läßt. Kein wirklich bedeutendes Werk ist etwas ganz Fertiges: Die Bedeutung liegt zum Teil im Anruf an andere, zu vervollständigen oder zu verbessern, was der Meister begann. Newman sagte von seiner berühmten «Grammatik der Zustimmung»: «Ich habe mein Bestes getan – doch Schlechtes mag da das Beste sein.» Willam hat sein Bestes getan, und kein Newman-Forscher wird in Zukunft es sich leisten können, seinen bedeutenden Beitrag zum Verstehen des wahren Newman und seines hervorragenden Platzes in der Geschichte des menschlichen Denkens unbeachtet zu lassen. So möge dies manchen dazu verlocken, ein Newman-Studium zu starten.

Dr. Adrian J. Boekraad, Hoorn/Holland

Eingesandte Bücher

McKenzie John L.: Die Botschaft des Neuen Testaments. Neu damals und neu heute. Räber-Verlag, Luzern 1968. 368 S., Leinen.

Marcel Gabriel: Dialog und Erfahrung. Vorträge in Deutsch. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1969. 134 S., Paperback.

Mexger Manfred: Kritischer Glaube: Reihe: theologia publica Bd. 11. Walter-Verlag, Olten 1969. 130 S., Paperback.

Müssle Marianne: Der «politische» Jesus. Seine Bergpredigt. Reihe: Geistliches Leben Nr. 76. Pfeiffer-Verlag, München 1969. 144 S., kart.

Neubold M. / Ivanich Fr. S.: Bibelworte am Morgen und Abend. Herder-Verlag, Wien 1969. 790 S., Plastikdecke.

Nicolas J. H. OP: Les profondeurs de la grâce. Beauchesne, Paris 1969. 512 S., brosch.

Oraison Marc: Was ist Sünde? Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. 122 S., brosch.

Poulat Emile: Intégrisme et Catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La «Sapinière» 1909-1921. Casterman, Tournai 1969. 627 S., Paperback.

Raub Fritz: Das sittliche Leben des Menschen im Licht der vergleichenden Verhaltensforschung. Reihe: Eichstätter Studien Neue Folge Bd. II. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1969. 380 S., Leinen.

Rey Karl Guido: Das Mutterbild des Priesters. Zur Psychologie des Priesterberufes. Benziger-Verlag, Einsiedeln 1969. 144 S., brosch.

Runes Dagobert David: Der Jude und das Kreuz. Ner-Tamid-Verlag, Fürth/Erlangen 1969. 79 S., Leinen.

Schiffers Norbert: Fragen der Physik an die Theologie. Die Säkularisierung der Wissenschaft und das Heilsverlangen nach Freiheit. Patmos-Verlag, Düsseldorf 1968. 272 S., Paperback.

Schiwy Günther: Weg ins Neue Testament (Kommentar und Material), Band 3, Paulusbriefe. Echter-Verlag, Würzburg 1968. 416 S., brosch.

Schlette Heinz Robert: Veränderungen im Christentum. Reihe: Theologia publica Bd. 12. Walter-Verlag, Olten 1969. 130 S., Paperback.

Schütz Paul: Warum ich noch ein Christ bin. Eine Existenzforschung. Furche-Verlag, Hamburg 1969. 3. Fassung, 248 S., Leinen.

Siegmund Georg: Buddhismus und Christentum. Vorbereitung eines Dialogs. Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1968. 313 S., Leinen.

... wir brauchen nur Ihre Anschrift

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

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