

IN IHREN VERSCHIEDENEN Äußerungen gehört heute die *Frauenbewegung* zu den Zeichen der Zeit, die die Kirchen herausfordern. Nach der Schrift geht es bei diesen «Zeichen» um Phänomene, an denen das Anbrechen des Reiches Gottes zu ertasten, unterscheidend zu deuten und als Chance zu ergreifen ist (vgl. S. 12 zur jüngsten Bischofssynode). Die Frauenbewegung ist eine grenzüberschreitende Bewegung, weshalb sie nicht zuletzt für die *Ökumene* eine Chance darstellt. Es gilt, sie in ihren verschiedenen Gruppen sensibel, d. h. kritisch und lernbereit, zu begleiten. Im letzten Herbst (Nr. 17) war an dieser Stelle von der katholischen Amerikanerin *Anne Carr* zu vernehmen, wie sie ihre theologische Arbeit mit dem Engagement in der Frauenbewegung verbindet und welche politischen (und kirchenpolitischen) Implikationen das mit sich bringt. Heute kommt, wie schon vor einem Jahr (1985, Nr. 4), die evangelische Theologin *Dorothee Sölle* zu Wort. Auch sie berichtet über Erfahrungen in Amerika: In Hamburg zu Hause, unterrichtet sie regelmäßig Theologie am Union Theological Seminary in New York.

(Red.)

Frauenbewegung: Ritual und Religion

Ich möchte ein paar Beobachtungen aus der Frauenbewegung in den Vereinigten Staaten mitteilen, ein bißchen aus der Schule plaudern – wenn wir die feministische Bewegung als eine große bewußtseinsverändernde Schule ansehen. Ich habe in den letzten Monaten einige Zeit in Frauengruppen zugebracht. Was mich fasziniert, sind die überall neu entstehenden Formen des Rituals, des ritualisierten, nach Regeln ablaufenden Zusammenseins von Menschen, die ihre Ängste und Wünsche miteinander teilen.

Ein Beispiel aus einer Art evangelischer Akademie: Wir sitzen im Kreis und schweigen eine Zeitlang. Es ist ein Schweigen der Sammlung, der Selbstbesinnung. «Get centered», finde zu deiner eigenen Mitte, ist die ausgesprochene Aufforderung. Wir singen ein Lied, und in einem langsamen Tanz verlassen wir den Versammlungsraum und bilden draußen, im Herbstsonnenschein, einen Kreis. Alle sind aufgefordert, ein Geschenk mitzubringen, etwas, das ihnen lieb und wichtig ist. Eine Frau bringt ein goldenes Blatt von einem Baum. Sie sagt, daß es sie heute morgen getröstet habe. Sie gibt es ihrer Nachbarin, und es wandert im Kreis herum. Eine Frau hat nach einer schweren Operation eine große Puppe mit asiatischen Zügen genäht, sie läßt sie tanzen, die Puppe lächelt geheimnisvoll. Eine katholische Nonne, die mehrfach aus ihrer Arbeit für Frieden und Gerechtigkeit herausgeworfen und versetzt wurde, gibt ihren Ring, Symbol ihrer Beständigkeit trotz allem, in den Kreis. Eine liest ein Gedicht vor und gibt es herum. Ich erzähle, daß ich Großmutter geworden bin und wünsche, daß mein Enkel Miguel ein Mensch werden wird, bewußt und kämpferisch. Eine Frau bringt uns ein neues Lied für den Frieden bei. Am Ende werden die Gaben in die Mitte des Kreises gelegt, wir lernen einen Tanz und singen ein Lied über den Geist des Lebens, den Heiligen Geist.

Der nächste Gottesdienst, so lese ich auf einer Ankündigung in meiner Hochschule, wird ein Ritual des Exorzismus sein, eine Austreibung all der Dinge, die uns kaputtmachen, persönlich und gesellschaftlich. «Wir bitten euch, einen Gegenstand mitzubringen, der eure Last, euren Kummer symbolisch darstellt, oder einen Zettel mit einem oder zwei Worten, die eurer Unterdrückung einen Namen geben.» Die Gegenstände oder Namen werden feierlich verbrannt.

Bedecken/Entdecken ist das Thema eines anderen feministischen Gottesdienstes. Sechs tief verschleierte Frauen stehen zu Beginn in den vier Himmelsrichtungen und bewegen sich sehr langsam zum Zentrum der Kirche. Ein Mann und eine Frau lesen biblische Texte vor, eine Auswahl der schlimmsten frauenfeindlichen Texte der Bibel. Frauen sollen ihr Haupt verhüllen, nur der Mann darf aufrecht und unbedeckt stehen (1 Kor

FRAUENBEWEGUNG

Wiederentdeckung von Ritualen: Erfahrungen aus Frauengruppen in den USA – Feministische Bewegung als bewußtseinsverändernde Schule – In neuen Ritualen werden alte Formen aufgebrochen – Ebene gegenseitiger Verständigung jenseits der Diskussion – Zusammenhang von Politik und individueller Lebensgeschichte.

Dorothee Sölle, Hamburg

ÖKUMENE

Auseinandersetzung um den Amtsbegriff: Ende 1985 wurde die Konsultation zu den Lima-Texten abgeschlossen – Drei Themen: Taufe, Eucharistie und Amt – M. Barth sieht in E. Schillebeeckx' Kritik eine Entsprechung zu seiner kritischen Position – Das Bischofsamt braucht eine synodale Kontrolle – Kirchliches Leben im Vollzug hat den Primat vor der kirchenrechtlichen Organisation – Schillebeeckx' Kritik muß radikalisiert werden – Das Haupt, Christus, ist von der Gemeinschaft seiner Jünger zu unterscheiden – Wenn die eigene kirchliche Vergangenheit zur Last wird – Die Vitalität einer basisorientierten Ökumene.

Markus Barth, Riehen b. Basel

FRIEDEN/THEOLOGIE

Bergpredigt und Weltfrieden (1): *Schulderkenntnis ermöglicht Neubeginn* – Friedenswort der deutschen Bischöfe (1983) als Sprung nach vorne – Die ungeklärt gebliebene Frage nach dem Zusammenhang von Weltfrieden und Bergpredigt – Vergleich mit dem amerikanischen Friedenshirtenbrief – Vier Kriterien zur Verhältnisbestimmung von evangelischer Botschaft und Politik – Hermeneutische Fruchtbarkeit einer aktualisierten Lehre «vom gerechten Krieg» – Detailfragen gegenwärtiger strategischer Planung sind beurteilbar – Geschichte eigenen politischen Versagens schafft sensibilisierte Wahrnehmung – Deutsche Bischöfe weichen der deutschen politischen Geschichte aus – Mitschuld an der Kriegsgeschichte des 20. Jahrhunderts.

Rolf Baumann, Reutlingen

BISCHOFSSYNODE

Aktualisierung des Vatikanums II – Erfahrungen oder Worte?: Chronologie des synodalen Vorgangs – Schlußbotschaft und Schlußbericht – Die Suche nach einer nicht anstößigen Mitte – Um welchen Preis? – Neutralisierung konkreter Erfahrungen – Kardinal Garrones Konzilsresultat – Wirksamer Einfluß des deutschen Sprachzirkels – Umdeutung des Begriffs «Zeichen der Zeit» – Vom Konzil wiederentdeckte Differenz zwischen Kirche und Reich Gottes im Schlußdokument zurückgedrängt – Dilemma eines Weltkatechismus: Christsein über allen Konflikten der Welt?

Ludwig Kaufmann

INHALTSVERZEICHNIS 1985

Autoren-, Personen- und Sachverzeichnis des 49. Jahrgangs

11,2-16): Frauen gelten während ihrer Periode als unrein und dürfen sich nicht sehen lassen (Lev 15,19-33). Nach der Geburt eines Kindes sind sie ebenfalls unrein und müssen entschützt werden, wobei sie länger als unrein gelten, wenn sie ein Mädchen geboren haben (Lev 12,2.5). Die biblischen Lesungen werden immer empörender, und die verschleierte Frauen führen eine Art Dialog mit den Stimmen der brutalen patriarchalischen Gewalt. Lot (Gen 19) beschützt zwei Fremdlinge vor einer johlenden Menge in Sodom und gibt lieber seine unberührten Töchter preis: «Macht mit ihnen, was euch gefällt.» Ein Bruder verliebt sich in seine Schwester, nimmt sie mit Gewalt und haßt sie dann zum Dank dafür, daß er sie vergewaltigt hat.¹ Eine der Verschleierte antwortet auf diese Geschichte aus 2 Samuel 13: «Ich spreche für Tausende von stummgemachten Frauen, die als Kinder oder junge Mädchen von ihren Vätern, Brüdern und Onkeln vergewaltigt worden sind und nie wagten, darüber zu sprechen.» Eine verschleierte Frau spricht für eine junge Textilarbeiterin in Südkorea, die von der Polizei ermordet wurde, als sie einen Streik für menschliche Arbeitsbedingungen in der Fabrik anführte. Eine verschleierte Frau sagt einfach «ich bin Sappho», jene Dichterin lesbischer Liebe, kein weiterer Kommentar nötig. Eine spricht über die Erfahrungen der schwarzen Frau in der Sklaverei und in der Rechtlosigkeit danach. Während sich die Frauen im Zentrum des Raums sammeln, ertönt Chorgesang nach den Klageliedern des Jeremia. Die verschleierten Frauen knien auf dem Boden, und während die gregorianische Musik noch tönt, stöhnen die zusammengeduckten Frauen auf, erst leise, dann langsam lauter, immer verzweifelter. Sie stöhnen «no». Erst klingt es wie eine Frau, die von einem Mann bedrängt wird und keinen Lärm machen will – eine ganz alltägliche Erfahrung. Dann steigert sich dieses «Nein» bis zu einem schrillen Schrei. Die Frauen entwinden sich ihren Schleiern, sie werden sichtbar, stehen auf und sagen zueinander «ich sehe». Dieses «I see» wiederholt sich dramatisch, erst erstaunt, ungläubig, dann immer gewisser, einander vergewissernd. Sie gehen mit erhobenen Händen auf die Teilnehmer des Gottesdienstes zu und wiederholen «ich sehe». Dann Schweigen. Und schließlich wird ein Lied gemeinsam gesungen, dessen Text heißt: «Manchmal wünsch' ich mir, meine Augen wären niemals geöffnet worden ...»

Ich habe mich später gefragt, was diese halbe Stunde wirklich war: ein Ritual, ein Theaterstück, ein Gottesdienst? Das Schöne an neuen Formen ist, daß sie alte Bestimmungen aufbrechen. Genau das geschieht in feministischen Ritualen. Ein letztes Beispiel, das am Ende eines Seminars über Frauen und Frieden entstand. Das Thema war hier der biblische Satz «Wählt das Leben» gegenüber der herrschenden Todessucht. Wir wurden gebeten zu zeigen, warum wir das Leben bejahen. Einige Frauen brachten Fotos ihrer Kinder oder Enkel, eine brachte ein Glas Wasser und sprach von ihrer Angst davor, daß Schwester Wasser, wie der heilige Franz sagte, vergiftet und zerstört bleibe. Eine brachte das Foto eines Salamanders – eines der vielen vom Aussterben bedrohten Lebewesen. Wir sitzen im Kreis auf dem Fußboden. Eine Frau hält ein dickes Wollknäuel hoch. «Ich wähle das Leben, weil ich zwei Söhne von 15 und 17 habe, die täglich eine Menge Post von der Armee und der Luftwaffe bekommen, Propagandamaterial, wie vorteilhaft es ist, sich zu verpflichten.» Sie legt die Fotos auf den Boden und wirft das Knäuel einer anderen zu. Das Wollknäuel bildet langsam ein Netz. Eine Frau bringt ihren Wohnungs- und ihren Autoschlüssel und spricht über ihr Zuhause sein, nachdem die Kinder weggegangen sind, und über ihr Bedürfnis nach Mobilität, die ein Stück ihrer Freiheit ist. Am Ende dieses Rituals weiß ich mehr über die Teilnehmerinnen des Seminars, als ich aus einer Diskussion erfahren könnte. Alle, nicht nur die Wortgewandten, die Schnellen oder die Lauten, haben gesprochen. Niemand schwatzte einfach daher, alle sprachen persönlich

¹ Zur Interpretation dieser Texte vgl. Phyllis Trible, *Texts of Terror. Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*. Fortress Press, Philadelphia 1984.

und ernsthaft von ihrem Leben und zugleich politisch von dem Land, in dem sie leben und das ihnen Angst macht. Für mich war es wichtig, an diesem Wochenende zu lernen, daß Diskussion nicht die einzige und nicht die beste Form der Kommunikation ist. Am Ende standen wir auf, jede mit zwei anderen durch Wollfäden verwoben, hoben das Netz – des Vertrauens, der Freundschaft – hoch und lösten es auf, unter Lachen und Singen; ein grüner Wollfaden wurde jeder ums Handgelenk gebunden.

Rituale sind ein zentrales Element der Frauenbewegung; sie will sich nicht nur rational und diskursiv verständigen und dabei die Gefühle so unbearbeitet liegenlassen, wie in der Männerkultur üblich. Diese Bewegung bringt einen neuen Menschen hervor, die neue Frau: Sie wird kämpferisch, anklagend, bewußt und furchtlos sein, aber auch träumerisch, tröstlich und sensibel. Es ist an der Zeit, die Arbeit für den Frieden so zu verstehen, daß wir das Netz des Lebens neu weben («Reweaving the web of life»).

Dorothee Sölle, Hamburg

Auf dem Wege zur Einheit

Am 31. Dezember 1985 ging die (um ein Jahr verlängerte) Frist zu Ende, die die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung (Faith and Order) des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) für Einsendungen zu ihrer Konsultation über die sogenannten *Lima-Papiere* gesetzt hatte. Gemeint sind die drei *Konvergenzerklärungen*, die diese Kommission, wie sie sagt, als Frucht eines fünfzigjährigen (!) Studienprozesses 1982 einstimmig verabschiedet und herausgegeben hat: zur *Taufe*, zur *Eucharistie* und zum kirchlichen *Amt*. Die Bedeutung dieses Ereignisses wurde im Vorwort zum eigentlichen Text – man spricht von den drei Erklärungen zusammen als vom «Lima-Text» oder «Lima-Dokument» – unterstrichen:

«Daß Theologen aus so unterschiedlichen Traditionen (fast alle konfessionellen Traditionen sind in der Kommission vertreten) in der Lage sind, so einmütig über Taufe, Eucharistie und Amt zu sprechen, ist in der modernen ökumenischen Bewegung ohne Beispiel. Besonders erwähnenswert ist die Tatsache, daß die Kommission auch Theologen der römisch-katholischen Kirche und anderer Nichtmitgliedskirchen des ÖRK zu ihren vollen Mitgliedern zählt.»

Die Konsultation umfaßte demgemäß alle Kirchen, auch die römisch-katholische (mit ihren verschiedenen Gremien, Theologischen Fakultäten und nationalen Bischofskonferenzen). Die Schweizer Bischofskonferenz gab ihre 17seitige Stellungnahme Ende November 1985 zur Veröffentlichung (voraussichtlich demnächst in der Schweizer Kirchenzeitung) frei. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte ihre Stellungnahme schon im Herbst 1983 «unter Verschuß» nach Rom geschickt, während die Bischöfe der DDR ihre Reaktion auch den eigenen Gemeinden mitteilten (vgl. Orientierung 1985, S. 134). In der Bundesrepublik hatten die katholischen Bischöfe für ihre Stellungnahme lediglich Gutachten von Fachtheologen eingeholt, während man in den evangelischen Kirchen den Wunsch des Ökumenischen Rats sehr ernst nahm, die Kirchen möchten «dem Volk Gottes bei dem geistlichen Prozeß der Rezeption dieses Textes auf allen Ebenen des kirchlichen Lebens die größtmögliche Beteiligung ermöglichen». Insofern also auch Stimmen der Basis eingeholt wurden, bedurfte es eines langwierigen Prozesses, bis der Hauptwunsch des Ökumenischen Rates in Erfüllung gegangen war: daß von allen Kirchen eine «offizielle Stellungnahme» zu diesem Text erfolge, und zwar «auf der höchsten hierfür zuständigen Ebene der Autorität, sei es nun ein Rat, eine Synode, eine Konferenz, eine Vollversammlung oder ein anderes Gremium». So haben in der Bundesrepublik die Synoden in sieben von siebzehn Landeskirchen ihre Stellungnahmen erst unmittelbar vor der gesetzten Frist abgeben können.

Aufgrund seiner Kenntnis der zehn früher bekanntgewordenen Stellungnahmen hat der Redakteur der deutschen Zeitschrift «Ökumene

am Ort», Ansgar Ahlbrecht, einen Bericht veröffentlicht, über den er die Schlagzeile «Nur ein halber Schritt vorwärts» setzte und als Urteil abgab, die Hoffnungen hätten sich «nur zum Teil erfüllt» und die Voten seien «sehr unterschiedlich» ausgefallen. Nach Ahlbrecht liegt das nicht nur an der mehr oder minder großen ökumenischen Aufgeschlossenheit. Vielmehr sei das «erkenntnisleitende Interesse» der Gutachter verschieden gewesen: «Ob sie mehr an Fragen der Lehre oder an Fragen der Praxis orientiert waren; oder ob es ihnen mehr um die Formulierung von Bedingungen ging, unter denen man mit anderen Kirchen Gemeinschaft haben könnte (Bedingungen also, die anderen Kirchen gestellt werden), oder aber um die unmittelbare Veränderung in ihrer eigenen kirchlichen Existenz als Voraussetzung dafür, daß andere Kirchen ihnen leichter entgegenkommen und sie als gleichwertig anerkennen können.» (Ökumene am Ort, Dez. 1985, S. 2f.)

Die Kommission des ÖRK selber, das sei hinzugefügt, hatte folgende vier Fragen «zur Unterstützung des Rezeptionsprozesses» an die Kirchen gestellt. Sie wollte «möglichst genau erfahren,

- in welchem Maße Ihre Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen kann;
- welche Folgerungen Ihre Kirche aus diesem Text für ihre Beziehungen zu und Dialoge mit anderen Kirchen ziehen kann, besonders zu denjenigen, die den Text ebenfalls als einen Ausdruck des apostolischen Glaubens anerkennen;
- welche richtungweisenden Hilfen Ihre Kirche aus diesem Text für ihr gottesdienstliches, erzieherisches, ethisches und geistliches Leben und Zeugnis ableiten kann;
- welche Vorschläge Ihre Kirche für die weitere Arbeit von Glauben und Kirchenverfassung im Blick auf diesen Text über Taufe, Eucharistie und Amt und das langfristige Studienprojekt «Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Aussprechen des apostolischen Glaubens heute» machen kann.»

*

Wenn wir im folgenden einer *Einzelstimme* aus der schweizerisch-reformierten Tradition Raum geben, so ist an erster Stelle darauf hinzuweisen, daß sie lediglich das dritte Konvergenzpapier über das *Amt* berührt. In der reformierten Tradition spielt bekanntlich das *synodale Element* eine große Rolle, und soweit dieses in der Lima-Erklärung zu kurz kommt, läßt sich wohl von einem breiteren Malaise in reformierten Kreisen sprechen. Dem Autor, Prof. em. Dr. *Markus Barth*, Neutestamentler in Basel, geht es aber nicht nur darum, sondern um die grundsätzliche Differenz zwischen Christus und der Kirche und gegen eine Verwechslung zwischen Haupt und Gliedern. Hier setzt (im mittleren Teil) seine Kritik an der Sprache der jüngsten römischen Bischofssynode über das «Mysterium» der Kirche ein, während er zunächst die Arbeit von Edward Schillebeeckx würdigt, in welcher er eine gewisse katholische Entsprechung zu seiner eigenen Kritik am Amtsverständnis des Lima-Papiers zu finden glaubt. Wir möchten mit dieser Stimme - aktuell in einer Zeit der Basisgemeinden und des Priester mangels - das Interesse an der Konsultation anstoßen, von der man wohl im Laufe dieses Jahres aus Genf (und vielleicht auch aus Rom?) allmählich noch mehr hören wird.

Die Redaktion

AUF DEM WEG aus der Anmaßung und der Not der getrennten Kirchen zu einer ehrlichen Einheit im Bekenntnis zum dreieinigen Gott, in der gegenseitigen Liebe zwischen den Gliedern und in der Erfüllung ihrer Sendung zu allen Menschen gibt es nicht nur wirkliche und vermeintliche Fortschritte, sondern auch Hindernisse und Unglücksfälle. Von einer der vorhandenen gefährlichen Blockaden und vom notwendigen Kampf um ihre Überwindung soll im folgenden die Rede sein. Es geht um den kirchlichen Amts begriff - eine scheinbar sakrosankte Größe, welche auch dann noch nicht genug entmythologisiert ist, wenn man statt vom Amt vom Dienst spricht.

Edward Schillebeeckx beschreibt in den Hauptkapiteln seines neuen Buches über das kirchliche Amt die historische und theologische Entwicklung des Amts begriffes und der entsprechenden Praktiken, Resultate und Reaktionen.¹ Ausgehend von den

¹ Edward Schillebeeckx, *Christliche Identität und kirchliches Amt*. Plädoyer für den Menschen in der Kirche. Patmos Verlag, Düsseldorf 1985, 326 Seiten, DM 44,-; in der Übersetzung des niederländischen Originals (Baarn 1985) sind Titel und Untertitel vertauscht.

Tagen der Urkirche führt er bis zum Zweiten Vaticanum und darüber hinaus - in der Sache und Methode nicht viel anders, als derselbe Gang in einem neuen Katholischen Handbuch vollzogen wird.² In einem kurzen, aber brisanten Schlußkapitel legt der in Nijmegen lebende Dominikaner seinen Finger auf einen besonders wunden Punkt der sogenannten *Lima-Papiere*.³ Das dritte dieser Papiere trägt im Urtext den Titel *Ministry*, in der deutschen Version dagegen *Amt*. Es ist so lang, wie die vorausgehenden Ausführungen über Taufe und Eucharistie zusammengezählt; doch enthält es im Unterschied zu der Behandlung der Sakramente nur wenige Verweise auf biblische Texte. Dem entsprechend zehrt sein Inhalt fast nur von mehr oder weniger gesetzlich gehandhabten kirchlichen Traditionen, nicht aber von den evangelischen Stimmen des Neuen Testaments, welche in organisatorischer Hinsicht große Freiräume zulassen.

Herausforderung für nichtepiskopale Kirchen

Im Gegensatz zu einigen lautgewordenen protestantischen Kritiken hält Schillebeeckx die Lima-Papiere keineswegs für «katholisierend»; doch anerkennt er, daß sie «hochkirchlich» sind und eine Herausforderung an die nichtepiskopalen Kirchen bilden, der sie sich getrost stellen können. Er begründet dies Urteil u. a. damit, daß sowohl die monarchische Ausprägung der für die Kirche notwendigen Episkope seit dem zweiten Jahrhundert als auch die kollegiale Ausübung dieser Funktion, wie sie in den meisten reformierten Kirchen, doch auch anderswo zu finden ist, jeweils «einem zivilen Trend», also weltlichen Einflüssen, nicht aber nachweisbaren Bestimmungen des Evangeliums entsprungen seien und beide nicht vor Mißbrauch, Gefahren und Unfällen schützten (S. 311-314).

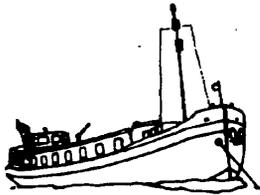
Für «weniger glücklich» hält Schillebeeckx deshalb die Empfehlung, daß alle nichtepiskopalen Kirchen sich ohne weiteres einer monarchischen Leitung unterstellen sollten. Nur wenn dem Bischofsamt eine Kontrollinstanz synodaler Art gegenübergestellt werde, könne eine unevangelische, zu persönlicher Macht und zu Zwang führende bischöfliche Amtsführung verhindert werden. Als «größter Mangel» des vom Amt handelnden dritten Lima-Papieres empfindet Schillebeeckx die Ignorierung «alternativer Amtspraktiken ... in der Gegenwart ... zum Beispiel vieler neuer Dienstleistungen», welche in lebendigen Basisgemeinden nicht entbehrt werden können, sondern wesentlich sind (S. 313). Unter Berufung nicht auf «Forderungen der Humanität, von Menschenrechten usw.» (S. 306, vgl. 298), sondern auf das «ursprüngliche evangelische Gnadenrecht der Gemeinde ... auf Eucharistie als Mittelpunkt der Gemeinde» (S. 307) fordert der Verfasser den Abbau von Blockaden, welche durch einen ausschließlich vertikal, durch Sukzession gesicherten Amtsbegriff und durch eine sture Bindung an den Dreitakt Bischof-Presbyter-Diakon errichtet sind.

Dieselben Hindernisse wie in den Lima-Papieren findet Schillebeeckx (S. 314-318) in ähnlich komplizierter Studierstubsensprache auch in dem Schreiben *Sacerdotium ministeriale* der Kongregation für die Glaubenslehre von 1983.⁴ Beweise es doch, daß in Rom nicht weniger als in Genf mißachtet werde, daß «die Feier von Taufe und Eucharistie oder Abendmahl als Feier der Gemeinschaft grundlegender als der amtliche Dienst an ihr» ist. Mit beiden Dokumenten «tun sich die ökumenischen Basisgruppen ... schwer ...; für sie ist keine der beiden

² Peter Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*. Band I-IV, München 1984 und 1985; besonders die Artikel *Hierarchie* (Peter Eicher) und *Priester/Bischof* (Josef Blank und Bogdan Snela).

³ Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. Mit einem Vorwort von William H. Lazareth und Nikolaus Nissiotis. Frankfurt und Paderborn 1982 (auch in: H. Meyer u. a. [Hrsg.], *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Frankfurt - Paderborn 1983, S. 545-585).

⁴ Schreiben «der Kongregation für die Glaubenslehre» an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie, 1983 (Verlautbarungen des apostolischen Stuhls, H. 49, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, D-5300 Bonn 1).



HOLLAND Aktivurlaub in Freizeithäusern Kreuzfahrten mit Motorschiffen

für Schulklassen und Jugendgruppen. Häuser an Wasser und Wald gelegen, mit Windsurfing, Segeln, Fahrradfahren. Kleinbus, Kreativkeller, Sauna, alles im Grundpreis von 15 DM/Tag/Pers. bei Selbstverpflegung. Vollpension möglich.

Roovers Cruises, Everdineweerd 13, NL-5433 KH Katwijk
a. d. Maas, Tel. 0031-8850-17394

Deklarationen ein günstiger Ausgangspunkt für weitere Beratung» (S. 314 und 316).

Der Hinweis auf den Vorrang der faktisch vollzogenen kirchlichen Feiern vor ihrer kirchenrechtlichen Organisation ist befreiend. Ist jedoch die von Schillebeeckx vorgebrachte Kritik radikal und total genug?

Ein anderes Mysterium

Soll wirklich vom Zentrum des Gemeindelebens und deshalb vom inneren Kern und äußeren Band der Einheit aller Kirchen gesprochen werden, so muß doch von Jesus Christus selbst, seinem Geist und seinem Werk die Rede sein. Angesichts der Tatsache, daß schon die Bibel nicht nur demütigen, sondern auch pervertierten Tempel- und Kirchendienst kennt, genügt ein Hinweis darauf, daß gefeiert wird, nicht. Entscheidend ist doch *Er*, der gefeiert wird, und das, was zelebriert wird. Was ist denn wichtiger: das «Mysterium Christi (bzw. Gottes, des Reiches Gottes oder des Evangeliums)» oder das, was man unter dem Mysterium der Kirche und den «Mysterien der Sakramente» zu verstehen pflegt? Weil Christus selbst die Kirche gewollt und gegründet hat und weil er selbst sie durch seinen Geist und sein Wort erhält, gibt es gewiß nicht die Alternative: entweder Christus oder die Kirche. Doch ist das Haupt von seinem Leib und der Herr von der Gemeinschaft seiner Jünger zu unterscheiden. Was *sein* Mysterium ist, geht nicht einfach in das geheimnisvolle Wesen, das Sein und Tun der Kirche über, geschweige darin auf.

Vom «Mysterium Christi» handeln die Briefe an die Epheser und Kolosser, der Bekenntnistext 1 Tim 3,16 und andere neutestamentliche Stellen. Jeder dieser Texte sagt ausdrücklich, das einst verhüllte Mysterium sei jetzt offenbart worden und durch Verkündigung der ganzen Welt bekanntzugeben. Den Ausdruck «Mysterium der Kirche» aber findet man in der ganzen Bibel sowenig wie die damit verbundene Geheimnistuerei. Nur Eph 5,32 erwähnt ein «großes Geheimnis» und «Christus und die Kirche» in demselben Atemzug. Doch bezeichnet *mysterion* an dieser Stelle einen geheimen (allegorischen oder pneumatischen) Sinn des alttestamentlichen Textes von Gen-2,24. Ihn enthüllt Paulus, indem er sagt, was dort über Mann und Frau gewissagt wurde, beziehe sich eigentlich auf Christus und die Kirche. Christus und die Kirche sind ihrerseits die Basis für die Eheberatung des Apostels. Fern lag es ihm höchstwahrscheinlich, durch die Verwendung des Wortes Mysterium die Ehe als ein Sakrament im Sinne eines Mythos vom *hieros gamos* oder eines Mysterienkultes zu erklären. – Die Rede vom «Mysterium der Kirche» ist das Produkt nachbiblischer dogmatischer Reflexion. Sie stellt die Kirche über, neben oder unter vielerlei andere Mysterien, wie es z. B. die Jungfrauengeburt, die Trinität, die Sakramente sind. Im Unterschied zum *einen*, jetzt geöffneten Mysterium Christi haben die vielerlei Mysterien (ob es nun um Ereignisse, Beziehungen oder sakrale Handlungen

geht) gemeinsam, daß sie unerforscht sind und bleiben, bis der über ihnen ruhende Schleier am Tag der Wiederkunft Christi gelüftet wird.

Im ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die Kirche (*Lumen gentium* von 1964) wird gleichzeitig verschiedenes als Mysterium bezeichnet. Christozentrisch ist die Rede vom «Geheimnis des Reiches Gottes», von den «Mysterien des Erdenlebens Christi», vom «Mysterium des fleischgewordenen Wortes» und von «seinem (= Christi) Mysterium», das die Kirche auf ihrem Pilgerweg in der Welt zu enthüllen hat (Abschnitte 7 und 8). Ekklesiologisch wird der Begriff verwendet, wenn (in den Abschnitten 1, 3 und 5) die Kirche «in Christus gleichsam das Sakrament» heißt, wenn sie «das im Mysterium schon gegenwärtige Reich Christi» genannt wird und wenn der alles beherrschende Titel «Das Mysterium der Kirche» im Text aufgenommen wird in der zusammenfassenden Rede «vom Geheimnis der heiligen Kirche».

Die Konzilsväter verbanden die christologische und die ekklesiologische Applikation, indem sie nicht nur auf die Gründung und Sendung der Kirche durch Christus verwiesen (Abs. 5), sondern die Kirche als «eine einzige komplexe Wirklichkeit, die aus menschlichem und göttlichem Element zusammenwächst», bezeichneten. Ihre Lehre lief darauf hinaus, daß die Kirche «in einer nicht unbedeutenden Analogie dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes ähnlich» sei, als ein gesellschaftlich gefügtes «Heilsorgan» im Dienste des Geistes Christi stehe – in «einer ganz ähnlichen Weise», wie die angenommene Menschennatur ein Organ und Diener für das göttliche Wort ist (Abs. 8).

Können Begriffe wie «komplexe Wirklichkeit», «Analogie» oder «Ähnlichkeit» mehr bewirken, als vorhandene Zweideutigkeiten und innere Widersprüche wundersam in einer *coincidentia oppositorum* in sich zu vereinigen? Es könnte sein, daß die ebenso hohe wie tiefe chaldäonensische Christologie, an welche Anschluß gesucht wird, vor allem dazu dient, eine Dunstwolke zu schaffen, welche kirchliche Monopol- und Machtansprüche und -praktiken sakral vernebelt. Immerhin ist beachtlich, daß sich in *Lumen gentium* weder die qualifizierte Gleichsetzung von Christus und Kirche, wie sie in der Enzyklika *Mystici corporis* des Papstes Pius XII. angetönt wurde, noch eine Lehre von der Ausdehnung der Inkarnation in die Kirche findet. Vielmehr wird in *Lumen gentium* auch der Unterschied zwischen Christus und der Kirche deutlich markiert. Während er sündlos ist, «umfaßt die Kirche Sünder in ihrem eigenen Schoß ... und geht sie immerfort den Weg der Buße und Erneuerung» – «ihren Pilgerweg» (Abs. 8). Doch die römische Bischofssynode vom November bis Dezember 1985 entschied, das Zweite Vatikanum sei so zu interpretieren, daß das Mysterium der Kirche den Hauptakzent bekomme. Selbst wenn dies Mysterium als eine Widerspiegelung der Herrlichkeit Christi verstanden wird, ist es doch ein anderes Mysterium als Jesus Christus selbst. Kein Wunder, daß bei solcher Glorifizierung der Kirche auch die Hierarchie der kirchlichen Ämter größeres Gewicht bekommt als das vom Neuen Testament erwähnte Christus-Amt, «das die Versöhnung predigt» (2 Kor 5,18–20). Weder dem wandernden Gottesvolk, das ständig der Buße und Erneuerung bedürftig ist, noch irgendwelchen anderen Menschen wird mit einem triumphalistischen Kirchenbegriff der Weg zur Einheit gebahnt.

Doch gibt es problematische Entwicklungen und immer neue Hindernisse nicht nur innerhalb der Mauern Roms.

Eine bedenkliche Konvergenz

Aus folgenden Gründen können die Konvergenz-Papiere von Lima nicht sorgfältig genug gelesen und nicht total genug kritisiert werden:

In ihnen wird die Tradition, das in der leid- und freudvollen Geschichte der Kirche Entstandene und Behütete so deutlich

neben, ja über das in und aus der Bibel ertönende Wort Gottes gestellt, daß die kirchliche Vergangenheit zu einer Last wird, welche das Weiterschreiten des Gottesvolkes behindert. Vieles, vielleicht allzu vieles ist in den Lima-Papieren gesammelt, vereinigt und komprimiert, was hier und dort lautstark in einer der von den Verfassern vertretenen Kirchen zur Geltung gebracht wurde. Aus lauter Kompromißbereitschaft wird aber versäumt, ein Neues zu pflügen, ein neues Lied anzustimmen, in welches jedermann fröhlich einstimmen könnte. Ist die Kirche jedoch auf dem Weg dem Bräutigam entgegen, wie es z. B. in Mt 25,1-12 verheißen und geboten ist, so ist außer Lampen und Öl kein Reisegepäck nötig. Der kommende Herr schafft und ist die Einheit; niemand hat sie in der Tasche, und sie besteht aus etwas Besserem als der Kumulierung der angeblichen Reichtümer, als deren Besitzer oder Hüter man sich wähnt (vgl. Offb 3, 7-18 und 1 Kor 4,7-8).

Ferner: In den Lima-Papieren wird, durchaus im Sinne einer mysteriösen Kirchen- und Sakramentstheologie, der Eindruck erweckt, das vollkommene Werk Jesu Christi sei unvollkommen, wenn es nicht durch die Kirche aktualisiert, validiert und appliziert wird. Dazu wird der Eindruck erweckt, das Wirken des Heiligen Geistes sei chaotisch und gefährlich, wenn der Geist nicht durch gewisse Kanäle geschleust wird, an deren Stellwerken Kontrollbeamte stehen. Gewiß wird von der Gnade Gottes gesprochen; doch wird viel zu oft so formuliert, als ob gewisse von der Kirche gehandhabte Gnadenmittel die eigentlichen Subjekte und Träger des göttlichen Befreiungswerkes seien. Die Bedeutung des immer neuen Hörens auf Gottes Wort, der Verkündigung des Evangeliums, der Buße und ständigen Erneuerung ist – wie es besonders deutlich in der (nicht offiziellen) Lima-Liturgie zutage tritt – auf ein Minimum reduziert.

Endlich – und damit kehre ich dankbar zum Inhalt des eingangs genannten Buches von Edward Schillebeeckx zurück – ist zu fragen, mit welchem Recht eigentlich die Lima-Papiere die Sakramente nur dann als gültig und die Einheit der Kirche nur dann als gefördert oder hergestellt betrachten, wenn das Gegenüber von bischöflich ordinierten Klerikern und Laienvolk den Boden und Rahmen für den Sakramentsvollzug bildet. Bei der Taufe Jesu sprachen der Täufling und Gott, nicht der Taufende das entscheidende Wort; aus dem Himmel, nicht aus Johannes des Täufers Mund oder unter seiner Hand kam der Heilige Geist, der Jesus befähigte, seinen Weg bis zum Kreuz zu gehen. Diese Taufe ist die Einsetzung der kirchlichen Taufe. Deutlich zeigt sie, daß die recht vollzogene Taufe immer die Ordination zu einem Dienst in der Gemeinde ist (vgl. 1 Tim 6, 12). Die Stiftung des eucharistischen Gemeindemahles, bei welchem alle Teilnehmer den Tod des Herrn verkünden dürfen

und sollen (1 Kor 11,26), ist ebenso frei von klerikalen Unter- und Obertönen: Ohne die Einschlebung eines Priesters oder Pfarrers oder anderer besonders geweihter Personen dürfen ohne Unterschied alle Gäste des gekreuzigten Christus sich nach dem Vorbild der alttestamentlichen Klage- und Dankpsalmen und der Juden, die sich zum Passamahl zusammenfinden, verhalten, was in einer Gesangbuchzeile treffend mit den Worten zusammengefaßt ist: «Gott loben, das ist *unser Amt*.» In der Taufe sind es von Gottes Gnade umfaßte büßende Sünder, in der Eucharistie die Armen und Kleinen in der Gemeinde, die geringsten Brüder und Schwestern, in welchen sich Christus als gegenwärtig erweist.

Im Genfer ökumenischen Zentrum ist man solchen Fragen und Feststellungen zu den Lima-Papieren von Herzen abhold. Man hält sie für typisch reformiert und geht so weit, sie als Zeichen einer für die Gesamtheit der Kirchen belanglosen, offenbar unkorrigierbaren Verstockung unter dem Tisch oder in einer Schublade verschwinden zu lassen. Daß es aber mehr als nur eine Ökumene gibt, ist um so erfreulicher. Neben dem Weltkirchenrat in Genf existiert und arbeitet nicht nur das Vatikanische Einheitssekretariat zugunsten der Einheit der Kirchen. Wenn auch unter Bedrängnissen und ohne viel Beachtung durch die Medien floriert eine faktische Gemeinschaft im fest- und alltäglichen Gottesdienst der sogenannten Basisgemeinden und anderer lebendiger Gemeinden. Hier und dort beweisen interkonfessionelle Eucharistiefeiern, doch auch glückliche Mischehen die gesuchte oder wachsende ökumenische Einheit. Eine zugleich intime und weltweite Solidarität besteht zwischen den stillen Betern und Bibellesern – auch dann, wenn sie einander persönlich nicht kennen oder nicht einmal voneinander wissen. Dazu existiert die nichtorganisierte Einheit der tapferen, manchmal lautstarken, manchmal eingekerkerten Kämpfer für Gerechtigkeit, Freiheit und Frieden. Solche und andere ökumenische Bewegungen sind wahrscheinlich stärker und wichtiger als die hoch-kirchen-amtlichen Reisen, Versammlungen, Dokumente und Demonstrationen. Darum gibt es reichlich Anlaß zu guter Hoffnung. Ist aber ernsthafte Kritik an den Lima-Papieren nur auf das Fähnlein eines lächerlichen reformierten Sonderzügleins geschrieben? Daß es auch eine Ökumene historisch-, dogmatisch-, exegetisch- und praktisch-theologischer Forschung, Lehre und Verkündigung gibt, hat mir Edward Schillebeeckx' Buch in tröstlicher Weise bewiesen.

Markus Barth, Riehen b. Basel

VOM AUTOR soll im kommenden Frühjahr erscheinen: Das Mahl des Herrn. Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen. Neukirchen-Vluyn 1986. Ein Verzeichnis von Barths bisherigen Arbeiten siehe in: *Theologische Zeitschrift* 41 (1985) Heft 3 (Festschrift für Markus Barth zum 70. Geburtstag am 6. Oktober 1985), S. 349-358.

Schuldbekennnis – Voraussetzung eines Neubeginns

Bergpredigt und Weltfrieden I

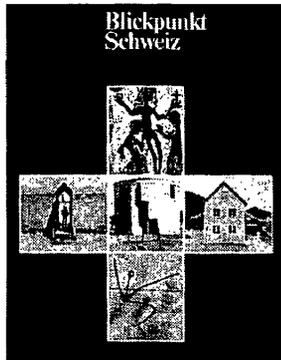
Sowohl in der Bundesrepublik Deutschland wie in den Vereinigten Staaten werden – trotz einer gewissen Entspannung der «heißen» Friedensdiskussion seit der Durchführung der sogenannten «Nachrüstung» – erneut Stimmen laut, die eine Weiterentwicklung bzw. Revidierung der Friedenshirtenbriefe der deutschen bzw. amerikanischen Bischöfe fordern.¹ Für wie lange soll die bedingte Tolerierung der atomaren Abschreckung gelten, die die Bischöfe der BRD «an strengste Bedingungen geknüpft» haben? Müßten die politischen und militärischen Ent-

wicklungen seit dem Erscheinen des Hirtenworts nicht anhand dieser Bedingungen überprüft werden? Wie lange kann überhaupt die atomare Abschreckung angesichts der immer drängender werdenden Anfragen von jungen Christen noch hingenommen werden (Bischof Moser, Rottenburg-Stuttgart)? Auch in den USA fragen z. B. die vier Bischöfe Baltimores, ob die Rüstungspolitik der US-Regierung den einschränkenden Bedingungen, von denen der Hirtenbrief der US-Bischöfe die Tolerierung des Systems der atomaren Abschreckung abhängig gemacht hat, standhalte. Oder habe die Nichtverurteilung des Abschreckungssystems nicht zur Folge gehabt, daß «wie gewohnt» weitergemacht worden sei? Müßte also die Kirche nicht klarer und eindringlicher als bisher zum Ausdruck bringen, daß eine weitere Entwicklung und Stationierung atomarer Waffen, zumal von Erstschlagswaffen, moralisch zu verwerfen sei (Stuttgarter Zeitung 24. 9. 1985)?

¹ Gerechtigkeit schafft Frieden. Wort der Deutschen Bischofskonferenz zum Frieden (18. 4. 1983), Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Kaiserstr. 163, D-5300 Bonn 1); Die Herausforderung des Friedens – Gottes Verheißung und unsere Antwort. Pastoralbrief der Kath. Bischofskonferenz der USA über Krieg und Frieden (3. 5. 1983), in: Herausforderung Frieden (Pax-Christi-Reihe, Dokumente Nr. 7), S. 5-129, Hrsg.: Pax Christi, Deutsches Sekretariat (Windmühlstr. 2, D-6000 Frankfurt 1).

Blickpunkt Schweiz

Preis: sfr 14,- (Jahresabonnement für vier Hefte ab 1986 sfr 51,-). Zu beziehen über den Buchhandel oder beim LANDESVLAG, Landstraße 41, A-4020 Linz.



Dieses Heft bietet einen interessanten Überblick über die lebendige Schweizer Kunstszene, indem sie das Schaffen einiger ihrer exemplarischen Vertreter vorstellt.

Das Spektrum reicht von der Literatur über die Malerei, den Aktionismus und den Film bis zur Kunst im öffentlichen Raum und zur Architektur. All das unter dem Generalaspekt des Verhältnisses von Gegenwartskultur und Religion.

Unter den Autoren des Heftes befinden sich Friedrich Dürrenmatt, Robert Leuenberger, Max Wechsler, Niklaus Oberholzer und Otti Gmür.

Andererseits besteht unter der katholischen Bevölkerung in der Bundesrepublik Deutschland hinsichtlich der Bedeutung der Friedensfrage für den Glauben ein erheblicher Nachholbedarf. Das Hirtenwort *Gerechtigkeit schafft Frieden*, das für die Bundesrepublik einen «gewaltigen Fortschritt in der Stellungnahme der Kirche zum Frieden» darstellt, weil es aus der Mitte der christlichen Botschaft, von der Bergpredigt her, argumentiert und sich die Friedensaussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils und der letzten Päpste, wenn auch spät, endlich zu eigen macht, wäre somit «eine Auseinandersetzung wert». ² Eine solche Friedensdiskussion unter den Katholiken erscheint um so dringlicher, als sich die evangelischen Gemeinden in der Bundesrepublik Deutschland dem Ruf des Evangelischen Kirchentags in Düsseldorf (1985) nach einem ökumenischen «Konzil des Friedens» zu öffnen beginnen.

Allerdings ist die theologische Frage nach der Bedeutung der Bergpredigt für den politisch zu bewerkstellenden Weltfrieden noch längst nicht befriedigend geklärt.

Dieser Tatbestand spiegelt sich auch im Hirtenwort der deutschen Bischöfe. Es spricht zwar deutlicher als je zuvor aus, daß der Friedensauftrag Jesu – über die zwischenmenschlichen Beziehungen hinaus – «auch die Politik» betrifft. Dennoch «weiß» die Kirche, die als ganze berufen ist, die Friedensbotschaft Jesu auch den Herausforderungen der Zeit gegenüber unverkürzt zu bezeugen, daß in dieser Weltzeit diese sich «nicht unmittelbar» in die gegenwärtige politische Wirklichkeit überführen läßt. «Die Kirche kann deshalb die Weisungen der Bergpredigt auch nicht zu ethischen Normen des politischen Handelns erklären, die ohne Abwägung der Umstände und Güter allein aus sich selbst heraus verbindlich wären. Gleichwohl muß sie sich darum sorgen, daß die Weisungen Jesu ihre Verbindlichkeit für das Handeln der Christen und ihre herausfor-

² Vgl. R. Feneberg, «Gerechtigkeit schafft Frieden». Die katholische Friedensethik im Atomzeitalter. München 1985, S. 9, 13.

dernde Schärfe gegenüber allem nur menschlich berechnenden Verhalten bewahren und in jeder Zeit neu bewähren» (S. 17f.). Die entscheidende Frage ist somit die, «wie sich die Forderungen Jesu aus der Bergpredigt auf die gesellschaftlich-politische Ebene übertragen lassen» (S. 18).

Ob freilich die von den deutschen Bischöfen vorgetragene «Lösung» befriedigen kann, muß zunächst dahingestellt bleiben. Zumindest zeigt schon ein oberflächlicher Vergleich des deutschen Hirtenworts mit dem Pastoralbrief der amerikanischen Bischöfe, daß dieser zu weitaus konkreteren Positionen und Urteilen kommt – obwohl er weniger von der Bergpredigt her als vielmehr von der (vielen als längst überholt erscheinenden) *Lehre vom gerechten Krieg* und den entsprechenden Kriterien her argumentiert.

Woran liegt dies? Liegt dies an der Art und Weise, wie die christliche Friedensbotschaft – und auch die Bergpredigt – in die politische Wirklichkeit eingebracht wird? Liegt dies auch an der nicht aufgebaren Beziehung zwischen der Bergpredigt und den ethischen Kriterien eines *gerechten Kriegs*? Gibt es also «Bedingungen» einer fruchtbaren Begegnung zwischen Bergpredigt und Weltfrieden?

Im folgenden soll versucht werden, auf der Basis eines Vergleichs der beiden Friedenshirtenworte vier unverzichtbare Bedingungen einer Begegnung zwischen Bergpredigt und Weltfrieden herauszuarbeiten. Diese wären – in einer eigenen Überlegung – an unserem heutigen Verständnis der Bergpredigt, zumal der fünften und sechsten Antithese, zu überprüfen.

Aktualisierte «Lehre vom gerechten Krieg»

Die wohl überraschendste Bedingung ist: *Die ethischen Kriterien einer aktualisierten «Lehre vom gerechten Krieg» sind als «Umsetzungsform» der Bergpredigt in die politische Wirklichkeit der militärischen Friedenssicherung festzuhalten.*

Die Entstehung und Wandlung der *Lehre vom gerechten Krieg*, ihre heutige Aktualisierung im Völkerrecht und in der kirchlichen Lehrverkündigung kann hier nur in wenigen Strichen skizziert werden.³

Die Forderung nach einem *gerechten Krieg*, die auf *Augustinus* zurückführt, der seinerseits Erwägungen *Ciceros* übernahm, zielt auf einschränkende Kriterien für das Recht, einen Krieg zu eröffnen, wie auf gewaltmindernde Bestimmungen für die Durchführung eines Kriegs. Solche eingrenzenden Bedingungen, unter denen ein Krieg zur Aufrechterhaltung oder Wiederherstellung der zwar nur relativen, aber doch notwendigen irdischen Ordnung gerechtfertigt werden kann, sind als Versuch der beginnenden «Reichskirche» zu bewerten, «vom Evangelium her die politisch-soziale Wirklichkeit in ihrer Abhängigkeit von Gott und relativen Eigenständigkeit zu normieren» und mit Hilfe der Ethik und des Rechts etwas von der das Böse eindämmenden Macht des Evangeliums in die von Kriegen bestimmte Weltwirklichkeit «umzusetzen».⁴

Diese ethisch-juristischen Anforderungen an einen «gerechten Krieg» wurden im hohen Mittelalter zu einer festen «Lehre» ausgebaut. Sie wurde im Lauf der Geschichte zugleich zur «Rechtfertigung» jeder Art von Kriegen mißbraucht. Denn welcher Staatsmann wollte seinen Krieg als einen «ungerechten» erscheinen lassen?

Das beginnende Völkerrecht brachte die völlige Formalisierung der «Lehre vom gerechten Krieg» – auf die förmliche Erklärung und Beendigung des Kriegszustands hin –, führte aber damit – weil es jetzt grundsätzlich die Möglichkeit von «beiderseits gerechten Kriegen» gab – zugleich zu humanisierenden Maßgaben für die Durchführung von Kriegen, etwa zur Beschränkung der Kriegshandlungen auf die kämpfenden Truppen.

Das Zweite Vatikanische Konzil erwähnt solche «internationalen Konventionen», die darauf abzielen, «die Unmenschlichkeit von Kriegs-

³ P. Engelhardt, Bedingungen des «gerechten Krieges» – Wege des Friedens, in: A. Hertz (Hrsg.), *Moral.* Mainz 1972, S. 226–248; Ders., Die Lehre vom «gerechten Krieg» in der vorreformatorischen und katholischen Tradition. Herkunft – Wandlungen – Krise, in: R. Steinweg (Hrsg.), *Der gerechte Krieg: Christentum, Islam, Marxismus.* Frankfurt 1980, S. 72–124; O. Kimminich, Der gerechte Krieg im Spiegel des Völkerrechts, in: ebd., S. 206–223.

⁴ P. Engelhardt, ebd. (vgl. Anm. 3), S. 230.

handlungen und -folgen zu mindern, z.B. die Konventionen zum Schutz der Verwundeten und Kriegsgefangenen, und fördert: diese Verträge müssen eingehalten werden. Außerdem müssen alle, insbesondere die Regierungen und die Sachverständigen, alles tun, um diese Abmachungen nach Möglichkeit zu verbessern und dadurch die Unmenschlichkeiten des Krieges besser und wirksamer einzudämmen» (Gaudium et Spes, Nr. 79).

Eine Antwort auf den Ersten Weltkrieg mit seinen Vernichtungsschlachten wie auf den Zweiten Weltkrieg mit seiner Totalisierung des Krieges ist in den Versuchen des Völkerbunds (1924) und des Briand-Kellogg-Paktes (1928) wie dann der Charta der Vereinten Nationen (1945) zu sehen, die wichtigste Säule des klassischen Völkerrechts, das Recht eines souveränen Staates zum Krieg, zum Einsturz zu bringen und den Krieg bzw. die Gewaltanwendung überhaupt als Mittel der internationalen Politik zu ächten (Art. 2 Ziff. 4 der UNO-Satzung). Das Recht eines jeden Staates zur individuellen und kollektiven Selbstverteidigung, das als «naturgegeben» bezeichnet wird (Art. 51) – der strafrechtlichen Notwehr oder Nothilfe im innerstaatlichen Bereich vergleichbar –, stellt keine Ausnahme vom Kriegsverbot dar, sondern gewinnt seinen Sinn erst vor diesem Hintergrund; die humanitären Regelungen für den Kriegsfall gelten auch hier.⁵

Papst Pius XII. und – in der Sache – auch das Zweite Vatikanische Konzil haben diese Weiterentwicklung des Völkerrechts in die kirchliche Lehrverkündigung übernommen. Pius XII., der 1939 den deutschen Überfall auf Polen verurteilte, aber sich zu einer ähnlichen Stellungnahme gegenüber dem deutschen Angriffskrieg gegen die Sowjetunion nicht durchringen konnte, verurteilte 1944 jeden Angriffskrieg. Der «gerechte» Grund für einen Verteidigungskrieg wird auf den akuten Fall der Verteidigung von grundlegenden Rechtsgütern eingeschränkt, soweit diese unmittelbar gewaltsam bedroht werden.

Die deutschen Bischöfe folgern aus dieser Entwicklung der Lehre vom gerechten Krieg, es empfehle sich, statt von «gerechtem Krieg» eher von «gerechter Verteidigung» zu sprechen (S. 33). Und sie halten – trotz ihrer betonten Berufung auf die Bergpredigt – auch angesichts der jüngsten kirchlichen Lehrverkündigung über Krieg und Frieden, in der angesichts der atomaren Waffenentwicklung das traditionelle Stichwort «gerechter Krieg» nicht mehr fällt, an der Überzeugung fest: «Es wäre aber irrig, die neuere Entwicklung der Friedensethik seit Johannes XXIII. und die Lehre von der «gerechten Verteidigung» gegeneinander auszuspielen.» Vielmehr: «Beide Perspektiven ergänzen einander, und auf keine von beiden darf verzichtet werden» (S. 37).

Das bedeutet: Das Nebeneinander einer naturrechtlichen Begründung mit Hilfe des Axioms einer «gerechten Verteidigung» und einer biblischen Begründung unter Berufung auf die Bergpredigt kennzeichnet das Hirtenwort der deutschen Bischöfe. Wie sind diese beiden Begründungen zueinander vermittelt? Wie wirken sie sich bei den einzelnen Aussagen des Hirtenworts aus? Wie die sich unmittelbar anschließenden Sätze im Wort der Bischöfe andeuten, besteht zumindest die «Gefahr», «daß die Bergpredigt auf einen Teilaspekt der «Friedensförderung» eingeschränkt wird, die Lehre vom gerechten Krieg also doch heimlich als für die «Friedenssicherung» allein zuständig erklärt wird».⁶

Neue Elemente einer Theologie des Friedens

Während also die deutschen Bischöfe zwar von der Bergpredigt ausgehen, aber dann doch auf die naturrechtliche Lehre von der gerechten Verteidigung zurückgreifen, machen sich die amerikanischen Bischöfe weitaus entschiedener den *Umschwung* der kirchlichen Lehrentwicklung – weg von einer Rechtfertigung des Krieges hin zum «Evangelium des Friedens» – zu eigen. Sie referieren zwar die traditionelle Lehre vom gerechten Krieg mitsamt ihren Ausgestaltungen (ius ad bellum – ius in bello, S. 44–52), sehen aber in der Unterstützung der pazifistischen Option einzelner durch das Zweite Vatikanische Konzil wie in der Bekräftigung des gewaltlosen Zeugnisses durch die Päpste seit dem Konzil neue Elemente einer «Theologie des Friedens» (S. 53f.).

⁵ Vgl. O. Kimminich, ebd. (vgl. Anm. 3), S. 214–217.

⁶ Vgl. R. Feneberg, ebd. (vgl. Anm. 2), S. 100; vgl. auch S. 34–39 zu den «Inkonsequenzen» bzw. «Abschwächungen» des deutschen Hirtenwortes bezüglich *Pacem in terris*.

Fast wortgleich wie die deutschen Bischöfe, aber mit vertauschten Akzenten formulieren sie: «Während die Lehre vom gerechten Krieg das katholische Denken während der letzten 1500 Jahre eindeutig beherrscht hat, läßt uns die «neue Lage», in der wir uns befinden, in der Lehre vom gerechten Krieg und in der Gewaltlosigkeit zwar unterschiedliche, aber aufeinander bezogene Methoden zur Beurteilung des Krieges sehen. Sie unterscheiden sich in bestimmten Folgerungen, gehen aber von dem gemeinsamen Vorbehalt gegen die Gewalt als Mittel der Konfliktlösung aus. (...) Wir glauben, daß diese beiden Perspektiven einander stützen und ergänzen, jede bewahrt die andere vor Entstellung. Schließlich konvergieren im Zeitalter technologischer Kriegsführung oft eine vom Standpunkt der Gewaltlosigkeit ausgehende Sichtweise und die Lehre vom gerechten Krieg und stimmen in der Ablehnung von Methoden der Kriegsführung überein, die sich faktisch nicht vom totalen Krieg unterscheiden lassen» (S. 54).

Dabei berufen sich die amerikanischen Bischöfe wie ihre deutschen Amtsbrüder auf die neuere kirchliche Lehrentwicklung:

Hatte Pius XII., zumal in seiner Weihnachtsansprache von 1948, angesichts einer wachsenden Kriegsangst vor der UdSSR die christliche Pflicht unterstrichen, ungerechten Angriffen zu widerstehen, so nahmen in den 50er Jahren seine Warnungen vor der gefährlichen Entwicklung der ABC-Waffen zu. Johannes XXIII. stieß mit seiner Friedenszyklika «*Pacem in terris*» (1963) eine neue Dimension kirchlicher Friedensverkündigung auf. Weder von «gerechtem Krieg» noch von «gerechter Verteidigung» ist hier mehr die Rede. Allseitige Abrüstung, Vertrauen statt Gleichgewicht des Schreckens sind jetzt die bestimmenden Leitwörter.⁷

Das Zweite Vatikanische Konzil machte sich in seiner Pastoralkonstitution «*Gaudium et Spes*» (1965) die Verurteilung des «totalen Kriegs»

⁷ Als symptomatisch für die «abschwächende» Tendenz des Hirtenbriefs mag die Tatsache erscheinen, daß der vom Zweiten Vatikanischen Konzil wörtlich zitierte, berühmte Satz aus *Pacem in terris*: «Darum ist es in unserer Zeit, die sich des Besitzes der Atomkraft rühmt, sinnlos, den Krieg als geeignetes Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten» (Gaudium et Spes, Nr. 80, Anm. 164) hier S. 34 nicht nur abgemildert («es widerstrebt der Vernunft»), sondern überdies um die Pointe «Atomzeitalter» verkürzt begegnet.

Das Theologisch-Pastorale Institut für berufsbegleitende Bildung der Diözesen Freiburg, Fulda, Limburg, Mainz, Rottenburg-Stuttgart und Trier (TPI) sucht zum nächstmöglichen Termin zwei

Dozenten

(möglichst Priester)

als leitende Mitarbeiter im Dozententeam.

Aufgabenbereiche:

Konzipierung, Organisation und Leitung von Fortbildungskursen für Priester, Diakone und Laien im pastoralen Dienst; Referententätigkeit im Rahmen dieser Kurse; Übernahme von Leitungsaufgaben in den Arbeitsbereichen des Instituts nach Absprache im Dozententeam.

Voraussetzungen:

Abgeschlossenes Hochschulstudium in der Theologie und Promotion; Erfahrungen in der Pastoral und im Bereich der Spiritualität; Bereitschaft, sich auf die didaktisch-methodischen Erfordernisse von Erwachsenenbildung einzustellen; Befähigung zur Arbeit mit Gruppen und Teamfähigkeit.

Bewerbungen mit den üblichen Unterlagen bis

1. März 1986 erbeten an:

Theologisch-Pastorales Institut
Dagobertstraße 1a, D-6500 Mainz
Telefon 06131/220039.

durch die letzten Päpste zu eigen (Nr. 80). Es will jedoch, «solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist», einer Regierung «das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung» nicht absprechen, «wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Regelung erschöpft sind». Über diese Rahmenbedingungen hinaus schränkt es dieses Recht auf Verteidigung noch weiter ein: «Der Einsatz militärischer Mittel, um ein Volk rechtmäßig zu verteidigen, hat jedoch nichts zu tun mit dem Bestreben, andere Nationen zu unterjochen. Das Kriegspotential legitimiert auch nicht jeden militärischen oder politischen Gebrauch. Auch wird nicht deshalb, weil ein Krieg unglücklicherweise ausgebrochen ist, damit nun jedes Kampfmittel zwischen den gegnerischen Parteien erlaubt» (Nr. 79). Zumal die Anwendung nuklearer (= «wissenschaftlicher») Waffen im Krieg «vermag ungeheure und unkontrollierbare Zerstörungen auszulösen, die die Grenzen einer gerechten Verteidigung weit überschreiten» (Nr. 80).

Kann also aus den Aussagen des Konzils weder ein uneingeschränktes «Recht auf Verteidigung» noch gar auf atomare Verteidigung abgeleitet werden – dies wäre völlig gegen die Tendenz der Konzilsaussagen –, so halten die deutschen Bischöfe dennoch an dem «ethisch-normativen Kerngehalt» der Lehre von der «gerechten Verteidigung», wenngleich eingebettet in eine umfassende Friedensethik, als für die ethische Orientierung «bis jetzt» unentbehrlich fest (S. 41).⁸

Folgerungen aus konkreter Analyse

Die amerikanischen Bischöfe bringen dagegen eher pragmatisch gegenüber der heutigen Waffentechnik und strategischen Planung jene zwei Prinzipien kritisch zur Geltung, die nach der traditionellen *Lehre vom gerechten Krieg* das «ius in bello» einschränken und auch die Verurteilung des totalen Kriegs in den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils abstützen: das Kriterium der Verhältnismäßigkeit der Mittel und der Unterscheidung zwischen Kämpfenden und Nichtkämpfenden (S. 48f.). Mit ihrer Hilfe können sie auch Detailfragen der gegenwärtigen militärischen Strategie wie neu entwickelte Waffen daran messen, ob sie z. B. «das Prinzip der Immunität der Nicht-Kombattanten» genügend wahren (S. 62f.).

So verurteilen die Bischöfe «Vergeltungsaktionen», ob nuklearer oder konventioneller Art, «sofern sie unterschiedslos vielen völlig unschuldigen Menschen das Leben nehmen würden, Menschen, die in keiner Weise für rücksichtslose Handlungen ihrer Regierungen verantwortlich sind». Diese Verurteilung gilt nach Meinung der Bischöfe «sogar für den Einsatz von Vergeltungswaffen gegen feindliche Städte, nachdem unsere eigenen Städte bereits angegriffen werden» (ebd.) – was im Klartext heißt, daß die Bischöfe einen unbegrenzten «Zweitschlag» als unmoralisch ablehnen.

Sie folgern aus diesem Prinzip auch, daß sie sich «keine Situation vorstellen» können, «in der die vorbedachte Einleitung nuklearer Kriegsführung, und sei sie noch so begrenzt, moralisch gerechtfertigt werden könnte. Nichtnuklearen Angriffen anderer Staaten muß mit anderen als nuklearen Mitteln begegnet werden». Sie fordern von daher eine Stärkung der konventionellen Rüstung zumal in der NATO und drängen auf einen ausdrücklichen Verzicht der NATO auf einen Ersteinsatz von Atomwaffen (S. 63–65).

Die Bischöfe bleiben auch «äußerst skeptisch» gegenüber der *realen* Möglichkeit eines «begrenzten atomaren Schlagabtausches» im Gegensatz zur *theoretischen* Möglichkeit (S. 65f.). Angesichts der 1982/83 geführten öffentlichen Debatte über die Möglichkeit eines «gewinnbaren» Nuklearkriegs formulieren die Bischöfe als moralische Aufgabe:

⁸ «Unentbehrlich» bedeutet: «im Hinblick auf den Grenzfall einer fundamentalen Verteidigung des Lebens und der Freiheit der Völker, wenn diese in ihrer elementaren physischen und geistigen Substanz bedroht oder gar verletzt werden» (Gerechtigkeit schafft Frieden, S. 41); vgl. hierzu auch die klare Analyse von R. Feneberg (ebd., S. 138f.): Das Hirtenwort bleibt hier zweideutig, weil es sich selbst in eine falsche Alternative stellt. Zwischen der radikal-pazifistischen Forderung nach sofortiger Abschaffung aller Waffen und der militaristischen Bejahung auch des Einsatzes aller verfügbaren Waffen suchen die Bischöfe einen ethisch vertretbaren Mittelweg. (...) Die Bischöfe wollen beides: ein Verbot von Massenvernichtungsmitteln, sofern sie ganze Bevölkerungszentren zerstören, und die Zulassung ihres Besitzes für eine positive Funktion, nämlich für die Abschreckung eines Gegners. Das ist die Quadratur des Kreises.»

«Wir glauben, daß es um der Kriegsverhütung willen nötig ist, eine Schranke gegen die Vorstellung aufzubauen, daß ein Nuklearkrieg eine gangbare Verteidigungsstrategie sein kann. Es muß einen deutlichen öffentlichen Widerstand gegen das Gerede vom «gewinnbaren» Nuklearkrieg oder gegen unrealistische Erwartungen auf «Überleben» eines nuklearen Schlagabtausches und gegen Strategien eines «langandauernden Atomkrieges» geben. Wir wenden uns gegen solches Gerede. Wir wollen die Öffentlichkeit zu einer Haltung ermutigen, die eindeutige Grenzen für das Handeln unserer eigenen Regierung und anderer Regierungen in Sachen Nuklearpolitik setzt» (S. 60).

Solche deutlichen und weit vorgeschobenen Aussagen sucht man im Hirtenwort der deutschen Bischöfe vergeblich. Haben sich die deutschen Bischöfe solcher konkreten Möglichkeiten ihres öffentlichen Wortes leichtfertig begeben, indem sie die brauchbaren Kriterien der traditionellen Lehre vom «gerechten Krieg» nicht zur Anwendung bringen?⁹

Angemerkt sei, daß schon nach dem Ersten Weltkrieg in Kreisen des «Friedensbundes Deutscher Katholiken», z. B. bei *Franziskus M. Stratmann*, die streng interpretierten Bedingungen der traditionellen Lehre vom «gerechten Krieg» dazu dienten, jeden modernen Krieg als möglicherweise «gerechten» Krieg ad absurdum zu führen.¹⁰

Auch *H. Gollwitzer* hat in den 50er Jahren während der Auseinandersetzungen im deutschen Protestantismus um die Atombewaffnung gegenüber der überwiegenden Mehrheit seiner lutherischen Glaubensbrüder die kritischen Möglichkeiten der überlieferten Kriegsethik nicht einfach preisgegeben, sondern sie überprüft, um mit ihrer Hilfe angesichts der modernen Waffen nicht nur zu einer prinzipiellen, sondern zu einer konkreten Antwort zu kommen. W. Lienemann, der diese Debatte nachzeichnet, urteilt mit Recht, «daß der Preis für den Verzicht auf jede Lehre vom Gerechten Krieg hoch sein kann, denn diese Lehre zielte ja vor allem auf Kriegsbegrenzung und nach Möglichkeit sogar auf Kriegsverhütung». Schwindet mit ihrer Preisgabe «das normative Moment» aus der Erörterung des Kriegs, «so verzichtet man nicht nur auf eine vielleicht überholte Lehre, sondern auch auf deren kritische, d. h. entscheidende Unterscheidungen ermöglichende Leistung: Der Krieg verwandelt sich aus einem Problem ethischer Urteilsbildung erneut in einen Aspekt des Schicksals.»¹¹

Unser Versagen gegenüber den Weisungen der Bergpredigt

Eine zweite, wohl unverzichtbare Bedingung für die Fruchtbarmachung der Bergpredigt in Sachen des Weltfriedens liegt in der ehrlichen Bemühung, *die eigene Geschichte, zumal auch die Geschichte des eigenen Versagens gegenüber dem Maßstab der Bergpredigt, einzugestehen und für eine entschiedenerere Aktualisierung der Bergpredigt fruchtbar zu machen*. Auch dies geht deutlich aus einem Vergleich der beiden Hirtenbriefe hervor.

Die US-Bischöfe kommen an nicht weniger als drei Stellen ihres Pastoralbriefs darauf zu sprechen, daß sie Bürger einer Nation sind, die «als erste» Atomwaffen hergestellt und sie bisher «als einzige» auch eingesetzt hat. Sie leiten daraus «die schwere menschliche, moralische und politische Verantwortung» Amerikas ab, «dafür zu sorgen, daß eine «bewußte Entscheidung» getroffen wird, um die Menschheit zu retten» (S. 18, vgl. 117). Nachdem nach fast vier Jahrzehnten das Verständnis für die wachsende Gefahr eines Nuklearkrieges innerhalb der katholischen Kirche zugenommen habe, komme es darauf an, «ein Meinungsklima (zu) schaffen, das es unserem Land ermöglicht, seinem tiefen Schmerz über den Atombombenabwurf von 1945 Ausdruck zu geben». «Ohne diese Reue» sei es «unmöglich», einen Weg zu finden, um in Zukunft einen unverantwortbaren Einsatz von Atomwaffen oder von konventionellen Waffen abzulehnen (S. 110).

Die amerikanischen Bischöfe erinnern auch «mit Abscheu» an die Flächenbombardements und Brandbombeneinsätze im Zweiten Weltkrieg

⁹ Vgl. F. Klüber, Die katholische Kriegsethik und ihre Verfälschung durch die Deutsche Bischofskonferenz, in: *Mediatas* 5 (1985) Nr. 5, S. 1–6; vgl. aber doch auch: Gerechtigkeit schafft Frieden, S. 55.

¹⁰ Vgl. P. Engelhardt, Die Lehre (vgl. Anm. 3), S. 100f., und R. Feneberg, S. 75–79.

¹¹ Vgl. W. Lienemann, Das Problem des gerechten Krieges im deutschen Protestantismus nach dem Zweiten Weltkrieg, in: R. Steinweg (vgl. Anm. 3), S. 125–162, bes. 139, 141f.

(S. 49) – wobei sie wohl primär an ihre eigenen amerikanischen Flugzeuge denken – oder an den Vietnamkrieg, währenddessen die Bischofskonferenz «schließlich zu dem Schluß gelangt» sei, «daß der Konflikt ein solches Ausmaß an Verwüstung beim Gegner und an Schaden in unserer eigenen Gesellschaft erreicht hat, daß es nicht mehr gerechtfertigt werden konnte, ihn fortzusetzen» (S. 48).

Die deutschen Bischöfe kommen in ihrer Bilanz kirchlicher Friedensbemühungen im Lauf der Geschichte zwar auch auf die «Grenzen» dieser Bemühungen zu sprechen: Es sei nicht gelungen, den Krieg aus den zwischenstaatlichen Beziehungen zu verbannen; und es wird erinnert an die Kreuzzüge und ihre Grausamkeit, an die Barbarei der Kolonialkriege, an die Rücksichtslosigkeit der Konfessionskriege. Aber es fällt kein Wort über die beiden durch Deutsche ausgelösten und zum totalen Krieg ausgeweiteten Weltkriege, kein Wort der Selbstanklage über die kirchliche Verherrlichung des Ersten Weltkriegs als «Schulbeispiel eines gerechten Krieges» (Bischof Faulhaber), kein Wort über die viele katholische Christen völlig überraschende Akzeptierung Hitlers durch die Fuldaer Bischofskonferenz am 28. März 1933, dem «schwärzesten Tag der deutschen Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts», und die vorbehaltlosen Aufrufe an die Soldaten während des Zweiten Weltkriegs zu Opferbereitschaft und Pflichterfüllung, zumindest als es gegen Rußland ging, kein Wort über die eifertige Zustim-

mung von Bischöfen und Theologen zur Wiederbewaffnung der Bundesrepublik Deutschland, zur Möglichkeit eines «gerechten» Atomkriegs.¹² Aber auch umgekehrt: kein Wort über den «Friedensbund Deutscher Katholiken», seine Märtyrer, kein Wort des Gedenkens an einen Mann wie Reinhold Schneider und andere Gegner der Wiederaufrüstung im Nachkriegsdeutschland.

R. Feneberg reklamiert zu Recht: «Die (katholische) Kirche muß ihre Mitschuld an der ganzen Kriegsgeschichte des 20. Jahrhunderts, besonders am Zweiten Weltkrieg sehen und zugeben.» Und: «Die Kirche muß ihre eigene positive Geschichte einholen.» Denn: «Ohne ein Schuldeingeständnis kommen wir nicht weiter.»¹³

(Zweiter Teil folgt.)

Rolf Baumann, Reutlingen

¹² Zur schicksalhaften Bedeutung des 28. März 1933: vgl. R. Feneberg, S. 80–84; vgl. auch: Emil Martin, Erinnerung eines Betroffenen, in: ru. Zeitschrift für die Praxis des Religionsunterrichts 15 (1985) Nr. 4, S. 133ff.: «Erst allmählich, weil wir es nicht wahrhaben wollten, wurde uns bewußt, daß die Kirche sich schon längst mit dem NS-Regime arrangiert hatte, während wir noch Katakombe spielten. Nach Absicherung der binnenkirchlichen Interessen und Freiheiten hatte man gar nichts gegen den Antikommunismus (und Antisemitismus?) der Nazis, zeigte für deren Vorstellungen von Ordnung und Autorität offene Zustimmung.»

¹³ R. Feneberg, S. 192–195.

Bischofssynode '85: Erfahrungen oder Worte?

Nach nur 14tägiger Dauer ist am 7./8. Dezember die außerordentliche Bischofssynode in Rom zu Ende gegangen. Als «außerordentliche» war es die zweite dieser Art: Die erste hatte unter Paul VI. vom 13.–28. Oktober 1969 (ein Jahr nach der Enzyklika «Humanae Vitae») zum Thema «Kollegialität» stattgefunden. Die ursprünglich für 1986 vorgesehene «allgemeine» Bischofssynode – die siebte dieser Art – ist um ein Jahr, also auf 1987 verschoben worden und soll unter breiter allgemeiner Konsultation dem Thema der «Laien» gewidmet sein; für 1990 ist eine Synode über das «Wort Gottes» (die Hl. Schrift) vorgesehen.

Zur jüngsten außerordentlichen Synode haben wir im Vorfeld bereits grundsätzliche Überlegungen angestellt und auf entsprechende Stellungnahmen vor allem aus England und USA hingewiesen: Orientierung 1985, Nr. 21, S. 225–228. Im Sinne einer Momentaufnahme «Rom, 4. Dezember ...» folgte ein ganz kurzer Bericht in Briefform: Nr. 23/24, Seite 263 (Kasten). Was dort über den Ablauf gesagt wurde, sei hier zuerst stichwortartig im Sinne eines Kalenders wiederholt und ergänzt:

24./25. November. Eröffnung durch den Papst (als Präsident der Synode nebst drei delegierten Präsidenten). Gedenkrede Kardinal Garones über die Erfahrung des Konzils. Kardinal Daneels' zusammenfassender Bericht über die Einsendungen der Bischofskonferenzen zu den versandten Fragen.

26.–28. November. Interventionen der Synodalen (vorab der Präsidenten der 135 nationalen Bischofskonferenzen) im Plenum. Vorherrschend positiv-optimistische Stimmen zu den Wirkungen des Konzils: Was ihm an «Krisen» folgte, kam «nach ihm, nicht wegen ihm». Zustimmung des Plenums zum Vorschlag, die Synode solle eine «Botschaft» an die Gläubigen richten. Benennung einer (vierköpfigen) Redaktionskommission durch das Präsidium.

29. November. Zusammenfassung von Kardinal Daneels (zweite Relatio). Beginn der Arbeit in den nach Sprachen aufgeteilten Arbeitsgruppen: je zwei englische, französische und spanische Zirkel, je ein deutscher, italienischer und lateinischer Zirkel.

30. November/2. Dezember. Die offizielle Veröffentlichung von Zusammenfassungen schriftlicher Eingaben enthüllt eine scharfe Kontroverse zur Theologie der Befreiung. Bischof Ivo Lorscheiter und Kardinal Aloisio Lorscheider verteidigen sie, Kardinal Eugenio Sales verlangt totale Kontrolle. Der Sekretär des lateinamerikanischen CELAM (Castrillón) setzt sich auf einer Pressekonferenz gegenüber Lorscheiter ab.

3. Dezember. Verlesung der Berichte der Arbeitsgruppen: Krisentöne aus dem deutschen, dem lateinischen und einem französischen Zirkel. Zukunfts offene und pragmatische Einstellung in den beiden englischen Arbeitsgruppen. Rückweisung eines ersten Entwurfs (verfaßt von Kardinal Lustiger) zur «Botschaft».

4./5. Dezember. Dritte Relatio von Kardinal Daneels wird (als Entwurf für ein mögliches Schlußdokument) zur Diskussion gestellt. Erarbeitung von «Modi» (Zusätze bzw. Vorbehalte). Ökumenischer Wortgottesdienst gemeinsam mit den Beobachter-Delegierten.

6./7. Dezember. Annahme einer Neufassung der «Botschaft». Abschnittweise Abstimmung über das Schlußdokument, Annahme durch den Papst (Schlußansprache) und Freigabe zur Veröffentlichung, die anläßlich einer Pressekonferenz am 9. 12. (einen Tag nach der Schlußfeier) erfolgt.

(Red.)

In allgemeiner Zufriedenheit, so konnte man weitherum lesen, sei die außerordentliche Bischofssynode ausgeklungen. Tatsächlich kamen viele Bischöfe mit entspannten Gesichtern aus der letzten Sitzung heraus. Die dreiviertel Stunden, die ihnen bis zum gemeinsamen Mahl mit dem Papst blieben, standen manche plaudernd auf dem Platz vor der Audienzhalle, ließen sich zum Teil auch mit Journalisten oder wartenden Bekannten in ein Gespräch ein und freuten sich an einer für den Tag nach St. Nikolaus relativ warmen Sonne. Ein Grund zur Zufriedenheit war die Tatsache, daß die Synode, die doch nur so kurz gedauert hatte, ein Schlußdokument zustande brachte, das der Papst zur sofortigen Veröffentlichung freigab, was seit 1971 nie mehr geschehen war.¹ Dem Vernehmen nach hatten die Abstimmungen zu den einzelnen Abschnitten jeweils nur 2 bis 4 Neinstimmen ergeben. Nach den beträchtlichen Divergenzen zwischen den Berichten der verschiedenen Sprachzirkel mochte solche Einmütigkeit erstaunen. Aber war es wirklich ein und derselbe «Mut»? Oder hatte man nach Abschleifung aller Ecken und Kanten so viele Einerseits/Anderseits aneinandergesetzt, daß jeder das Seine finden konnte und keiner Anstoß nehmen mußte?

Bekanntlich ging es bei dieser Synode um eine so oder so zu verstehende Aktualisierung des 2. Vatikanischen Konzils. Soweit es dabei zu einigermaßen ausdrücklichen Auseinandersetzungen kam, meinte ein Kommentator², hätten die einen das

¹ Auf der Synode 1974 gab es zwar noch den Versuch zu einem Schlußdokument, der aber scheiterte: Das Amalgam einer «Synthese von unten» (von den Erfahrungsberichten der Bischöfe her) und einer deduktiv (von Begriffen her) konzipierten «theologischen» Synthese wurde vom Plenum abgelehnt. Unter der Autorität Pauls VI. kam dann aber ein halbes Jahr später das Dokument «Evangelii Nuntiandi» heraus. Vgl. Orientierung 1974, S. 228ff.

² Seeking a new balance. Editorial in The Tablet, 14. 12. 1985.

Vatikanum II im Licht von Trient und des Vatikanums I (d. h. der beiden vorausgegangenen Konzilien) sehen wollen, während die andern fanden, auf das Vatikanum I und auf Trient sei mit den Augen des Vatikanums II zu blicken. Nach der abschließenden «meisterhaften» Synthese des offiziellen, vom Papst eingesetzten «Relators» (Kardinal Daneels von Brüssel), seien beide Seiten «happy» gewesen. Der Kommentator fand dann aber den Versuch, eine «neue Balance» zu finden, doch «ein wenig paradox». Und er erzählte von einem Bischof der zweiten («progressiven») Richtung, den beim Verlassen der Synode zwar auch ein Gefühl der Genugtuung oder Zufriedenheit erfüllte, der aber stutzig wurde, als er «einem andern Bischof begegnete, mit dem er nichts gemeinsam hatte, und der die Synode mit einem gleichen Gefühl der Zufriedenheit verließ».

«Balance» – zum Abschluß

Nun hat Zufriedenheit in einem solchen Fall mit gehegten Erwartungen und/oder Befürchtungen und allenfalls mit einem gegebenen oder erhaltenen Auftrag zu tun. Um Enttäuschungen vorzubeugen, hatte, wie hier seinerzeit vermerkt³, der englische Kardinal *Basil Hume* geraten, «nicht zuviel» zu erwarten. Ihn nach dem Abschluß vor der Aula ausfindig zu machen, war keine Kunst, und ich konnte ihn gerade noch ansprechen, bevor er einen Wagen bestieg. Sein Urteil über das Ergebnis lautete nüchtern und bündig: «Es geht.» Die Antwort klang weder resigniert noch leichtfertig, und das Gesicht, das in ein paar Augenblicken des Überlegens das Geschehen zusammenzufassen schien, verriet bei aller Bescheidenheit das Bewußtsein, daß es nicht von selber gekommen war, sondern eines bestimmten Wollens und harter Arbeit bedurfte hatte, wenn etwas Gutes erreicht bzw. Schlimmes verhütet oder abgewehrt wurde. Ja, es bedurfte eines vereinten Wollens mehrerer, wie ein paar Tage später ein amerikanischer Kommentator⁴ hervorhob. Er meinte damit die Richtung, wie sie der Präsident der Bischofskonferenz der USA, *James W. Malone*, für viele verkörperte. Die beiden, Hume und Malone, hatten je eine Funktion in den beiden englischen Sprachzirkeln, der erste als Gesprächsleiter (moderator) im Zirkel A, der zweite als Sprecher vor dem Plenum für den Zirkel B. Nach den Berichten zu schließen, die im Plenum abgegeben wurden, haben diese beiden Zirkel wesentlich dazu beigetragen, daß mindestens jene «Balance» zustandekam, die bereits erwähnt wurde. Sie war eigentlich schon seit der ersten Pressekonferenz von Kardinal Daneels in Aussicht gestellt, als dieser in der Beantwortung einer diesbezüglichen Frage seine Aufgabe dahin definierte, sozusagen eine «Mitte» zwischen Kardinal Ratzinger auf der einen und Malone auf der andern Seite zu suchen, ohne aber diese somit zu Extremen abgestempelten Positionen auf ihren *Erfahrungsgehalt* abzuklopfen und entsprechend zu würdigen.

Konzilsrezeption: Wo blieb die Erfahrung der Synoden?

Um Erfahrung, geschichtliche Erfahrung, aber wäre es doch wohl gegangen, wenn die Rezeption des Vatikanums II zur Debatte stand und die zwanzig Jahre des sogenannten «Nachkonzils» auf diese Rezeption hin befragt werden sollten: Was ist hier und dort, in dieser und jener Situation, Kultur und Weltgehend *geschehen*, um den Anliegen des Konzils zum Durchbruch zu verhelfen? Welche Aufbrüche des Konzils haben in welcher Situation usw. besonders gezündet, weitergewirkt, und wie weit hat es je nach der kulturellen, politischen und religiösen «Stunde» eine allenfalls «selektive und kreative» Rezeption des Konzils⁵ gegeben?

Wäre so gefragt worden, so hätte man in erster Linie einen Er-

fahrungsaustausch und eine Rechenschaft über konkrete Unternehmungen zur Fortsetzung des konziliaren Prozesses auf verschiedenen Ebenen erwarten dürfen. Was wurde mit diözesanen, was mit interdiözesanen Synoden und synodalen Vorgängen erreicht, was haben große kontinentale Bischofsversammlungen wie die von Medellín und Puebla und was die ständigen regionalen und kontinentalen Zusammenschlüsse nationaler Bischofskonferenzen bewirkt? Auf diesen Unternehmungen wurden ja sowohl in der Art konsultativer Vorbereitung, wie im Spektrum der Teilnehmer und Mitwirkenden wie auch in der konkreten Organisation der Arbeit verschiedene und interessante Methoden des Dialogs, der Wahrnehmung, Urteilsbildung und Entscheidungsfindung entwickelt. Aber von alledem war, soweit es sich aus den Verhandlungsberichten eruieren ließ, so gut wie nichts zu vernehmen. Ja, man muß sich fragen, ob die ganze synodale Bewegung des ersten Jahrzehnts nach dem Konzil nicht inzwischen – da sie offenbar in Rom und bei «Nachfolgern» in der Hierarchie in Ungnade fiel – geradezu mit einem Tabu belegt und offenbar nicht einmal einer kritischen Prüfung würdig erachtet worden ist. Wenn man sich zum Beispiel daran erinnert, welchen Stellenwert zu bestimmter Stunde auf der bundesdeutschen Synode in Würzburg gerade auf seiten der Bischöfe das Wort «Lernprozeß» gewann (es wurde damals vom Rottenburger Bischof Moser vorgebracht, der jetzt, zehn Jahre später, als erster wieder eine Diözesansynode durchführt), so muß man sich doch fragen, ob die inzwischen nachgerückte Generation von Bischöfen eine solche Chance noch sucht und bejaht oder sich ihr rundweg verschließt. Dabei wäre ja auch daran zu erinnern, mit welchem Nachdruck schon bei seiner Eröffnungsansprache Papst Johannes XXIII. darauf hinwies, daß die Erneuerung der Kirche im Lauf der Jahrhunderte nicht nur den großen ökumenischen Konzilien, sondern auch den kleineren Synoden auf der Ebene von Kirchenprovinzen usw. zu verdanken sei.

Leider hat ein solcher Impuls aus geschichtlichem Denken und Empfinden der Synode gefehlt; andernfalls hätte man doch wohl mindestens eine elementare Chronik, wenn nicht den Versuch einer kritischen Bilanz über die Themen und Arbeitsmethoden der sieben seit dem Konzil abgehaltenen Weltsynoden der Bischöfe versucht. Da gab es zum Beispiel 1971 und 1974 die sogenannten «Panoramaberichte» von je einem Sprecher der fünf Kontinente. War das eine so völlig abwegige Idee, daß man sie inzwischen sang- und klanglos wieder fallen ließ? Wenn ich denke, wie der sogenannte Erfahrungsaustausch im Plenum der ersten Tage als eine völlig zufällige, weder nach Themen und Interessen, noch nach geographisch-kulturellen Räumen geordnete Abfolge von rund 140 Einzelinterventionen ablief, ist diese Frage vielleicht nicht ganz unberechtigt; dergleichen, wenn ich mich daran erinnere, welches Gewicht unmittelbar nach Eröffnung des Konzils jenem Beschluß der Versammlung zukam, sich selbst außerhalb des Plenums in freien, aktionsfähigen Zusammenschlüssen (zunächst zwecks Aufstellung von Kandidaten für die Kommissionen, später auch im Hinblick auf gemeinsame inhaltliche Anträge) zu gliedern und zu organisieren.

Aber ist es heute vielleicht ein Fehler, sich zu erinnern? Traf ich da einen frankophonen europäischen Bischof, der mit rund einem Dutzend Afrikanern im gleichen Sprachzirkel saß, und fragte ihn, ob nach seinem Eindruck Afrika auf dieser Synode wieder ein kontinentales Profil gewinne. Es war ja schon am Konzil eine große Stunde, als ein Redner mit den Worten begann: «Ich spreche im Namen aller afrikanischen Bischöfe.» Und auf der Bischofssynode 1974 zum Thema Evangelisation wiederholte sich dies im Sinne der inhaltlichen Tendenz und Absprache, insofern eine ganze Reihe von afrikanischen Interventionen den Nachdruck auf die Probleme und Forderungen der Inkulturation des Evangeliums legten. Genau daran erinnerte ich, um zu fragen, ob es dazu diesmal eine Parallele gebe. Für mich verblüffend, reagierte der Bischof zunächst ungehalten. Er räumte dann zwar ein, daß in der Tat in den Interven-

³ Orientierung 1985, Nr. 21, S. 225 (Titelseite).

⁴ Vgl. Arthur Jones im National Catholic Reporter, 13. 12. 1985.

⁵ Vgl. Segundo Galilea, Exemple d'une réception «sélective» et créative du Concile: L'Amérique Latine aux Conférences de Medellín et de Puebla, in: G. Alberigo (Hrsg.), La réception de Vatican II, Paris 1985, 85-103.

tionen der Afrikaner «Inkulturation» ein wichtiges Stichwort sei, aber was da 1974 gelaufen sei, interessiere ihn überhaupt nicht, er sei nicht dagewesen!

Die Redaktion, so schnell hingeworfen sie war, gab mir zu denken. Wie stand es dann mit dem «Interesse» am Konzil? Wie war es möglich an dieser Synode, wo bereits zwei Drittel der Teilnehmer am Konzil «nicht dagewesen» sind, dessen Impulse aufzunehmen und seine «Geschichte» weiterzuführen? Denn darum geht es ja wohl, wenn sich jetzt alle diese Bischöfe zu ihm bekennen, daß es wieder aufleben und seine Wirkung – «als Lebensquell für Gegenwart und Zukunft»⁶ – tun soll.

Der Papst, der selber Konzilsvater war (und für seine Diözese Krakau auch selber eine Synode durchgeführt hat)⁷, war sich, nach seiner Schlußansprache zu schließen, des Problems bewußt, daß damals am Konzil «viele von uns nicht persönlich dagewesen konnten». Er hatte deshalb einige prominente Konzilsväter, die als Bischöfe bereits emeritiert sind, eingeladen, die «Versammlung gleichsam mit lebendiger Erinnerung» an die Ereignisse zu bereichern», und er hatte den sympathischen 84jährigen Kardinal Garrone beauftragt, eine Art Erlebnisbericht zur Eröffnung zu bieten, der nach Garrones eigenen Worten «ein gewisses Klima wieder herstellen» bzw. nach den Worten des Papstes «die außerordentliche Atmosphäre kirchlicher Gemeinschaft wieder aufleben lassen» sollte, welche die vier Sitzungsperioden des Konzils bestimmte. Garrone beschwor die Erfahrung des Konzils folgendermaßen: Die Bischöfe hätten ihren Weg auf einer «noch nicht vermessenen Straße» gesucht, auf die sie Papst Johannes XXIII. geführt habe. Heute wie damals gehe es um das «Handeln in einer je wechselnden Welt». Wörtlich sagte er: «Die dem Konzil eröffnete Perspektive, die Kirche im vollen Licht des Glaubens in Richtung auf einen Dialog mit der Welt neu zu sehen, hielt für die Konzilsversammlung eine Menge Überraschungen bereit, welche alle zu «geistlichen» Erfahrungen wurden.» Die Erfahrung des Konzils aufrufen heiße deshalb, nachzuzeichnen, «was der Geist der Kirche eingab, als das Konzil stattfand, und zugleich die Forderungen aufzuzeigen, welche dies für die Zukunft mit sich brachte».

«Entdeckungen»: Kardinal Garrones Konzilserlebnis

Garrone verstand es, verschiedene *Einsichten*, die auf dem Konzil gewonnen wurden, in ihrem Entstehen und in ihrer Wirkung nachzuzeichnen. Bemerkenswert im Vergleich zu einem Trend der Synode ist gleich das erste Beispiel, das er bot:

«Wir wußten um die Kirche als «sichtbare Gemeinschaft» und zugleich als «mystischen Leib Christi». Das Bild vom «Volk Gottes» drängte sich dem Konzil als eine Hilfe auf, weniger gewohnte Züge wiederzuentdecken: die Universalität des Heilsanrufes und des Aufrufs zur Heiligkeit, die Kirche vor und jenseits der (verfaßten) Kirche, das Reich Gottes. Welche Konsequenzen hatte das, um nur ein Beispiel zu nennen, für das Verhältnis zur Ökumene und zum jüdischen Volk! Eine grundsätzliche Umkehr der Perspektive ließ die Kirche als ein «Ganzes» in den Blick fallen und wies jedem Einzelelement wieder seine klar umrissene Funktion zu.»

Garrone versuchte auch, in Erinnerung zu rufen, wie sich die Einsichten zusammenfügten, nicht nur zu «Texten», sondern eben zu Überzeugungen und Erfahrungen, die als Geschenk empfunden wurden. Zum Beispiel hinsichtlich der Ökumene:

«Man hatte sich an die Spaltung einer getrennten Christenheit gewöhnt; man hatte Partei ergriffen. Nun aber waren unsere Mitbrüder aus der Orthodoxie anwesend. In einer wahrhaftigen Umkehr hatte das Konzil die orthodoxen Kirchen als Kirchen neu entdeckt, welche sich aus den gleichen Sakramenten nähren. Auch die anderen waren da –

und wir haben sie wiedergefunden als Brüder in Christus. Die Wiederentdeckung der Ökumene war eine der großen Gnaden des Konzils.»⁸

Man muß es der Schlußansprache des Papstes⁹ zugute halten, daß sie gerade hinsichtlich der Ökumene ebenfalls auf die Erfahrung abhob. Ausführlich ging der Papst auf die «besondere Gnade» ein, die für die Synode die «brüderliche Gegenwart der Beobachter-Delegierten der übrigen Kirchen und Gemeinschaften ... sowie die Präsenz des Weltrates der Kirchen» dargestellt habe, und vom Abschluß des Konzils am 8. Dezember 1965 rief er eindringlich die gegenseitige Aufhebung der Bannsprüche von Rom und Konstantinopel vom Jahr 1054 in Erinnerung.

Vom Konzil der Texte zum Streit um Worte

Legt man neben das Zeugnis von Kardinal Garrone die sukzessiven «Relationen» (zusammenfassende Berichte) von Kardinal Daneels und seinem Sekretariat (Prof. Walter Kasper, Tübingen, und Mitarbeiter) bis hin zum veröffentlichten Schlußdokument, so ist da zwar auch von «geistlicher Erfahrung» (auf der Synode) die Rede, aber wie schon auf dem kleinen, den Bischofskonferenzen zugesandten Fragebogen wird das Konzil rundweg in seinen fertigen Texten gesehen. Das hat zur unvermeidlichen Folge, daß die Auseinandersetzung sich um die Interpretation von *Worten* dreht: Wie ist zum Beispiel der Begriff «Volk Gottes» zu verstehen, oder wie wurde er mißverstanden bzw. «umgedeutet»? Schon in einem deutschen Voraustext von Prof. Kasper hieß es, die Texte des II. Vatikanischen Konzils müßten «integral» verstanden (und verwirklicht) werden. Die «Lehren» des Konzils stehen im Vordergrund, und was inzwischen geschehen ist, wovon die Bischöfe in den Berichten ihrer Konferenzen bzw. in den zusammenfassenden Voten im Plenum reden, wird ebenfalls weitgehend in bestehende Wortrazer eingefügt. Bezeichnend war es, daß die *Relatio nach* all den Voten der ersten vier Tage im Plenum als sozusagen unveränderte Neuauflage der *Relatio vor* diesen Voten empfunden wurde: «Nichts Neues», sagte ein scharf beobachtender Synodale, und das Echo in dem kleinen Kreis, der da zusammen war, lautete «Daneels bis». Der Relator hätte sich allerdings leicht verteidigen können, dahingehend, die Voten im Plenum hätten ihrerseits nichts Neues gegenüber den zuvor eingesandten Berichten gebracht. Aber dann waren entweder die Voten im Plenum überhaupt überflüssig, oder es war überflüssig, daß sie nochmals in das gleiche vorfabrizierte Ordnungsschema abgefüllt wurden. Tatsache ist, daß viele vom farbigen Spektrum der eingebrachten Erfahrungen in der *Relatio* kaum einen Hauch verspürten, daß vielmehr Erfahrungen auf Worte reduziert und von Gegenworten neutralisiert wurden.

Ein Beispiel, wie Wort und Gegenwort gebraucht werden, ist zum Beispiel das von der Pluriformität oder Vielfalt, dem im Schlußdokument der «bloße Pluralismus» gegenübergestellt wird: «Insofern die Vielfalt wirklich Reichtum ausmacht und Fülle mit sich bringt, ist sie wahre Katholizität» (wieder ein Wort!); «der Pluralismus grundlegend verschiedener Meinungen führt jedoch zur Auflösung, Zerstörung und zum Verlust der Identität.» Es ließe sich nun da und dort zeigen, inwiefern nicht zuletzt vom *deutschen* Sprachzirkel aus ein bestimmter Trend ausging. Um gerade beim obigen Beispiel zu bleiben, sei zitiert, was im Bericht dieses Zirkels dem Begriff Pluralismus unterstellt wird: «Der vielgenannte «Pluralismus» der letzten 20 Jahre hat da und dort in Exegese, Dogmatik und Moral Ausmaße angenommen, die sich mit der Lehre des Konzils und

⁶ Botschaft an alle Christen in der Welt, Bischofssynode '85, Wortlaut in: L'Osservatore Romano (deutsch), 13. 12. 1985.

⁷ Wie der Papst allerdings damals noch die Aktualisierung des Konzils verstand, zeigt das Textbuch zum Konzil, das er 1972 im Vorfeld und zur Begleitung seiner Diözesansynode herausgab: Karol Wojtyła, Quellen der Erneuerung. Studie zur Verwirklichung des Zweiten Vatikanischen Konzils. Freiburg/Basel/Wien 1981.

⁸ Vgl. auch Kardinal Garrones Äußerung zur Thematik der Religionsfreiheit: «Die andere Erklärung behandelt die Religionsfreiheit, ein Thema mit langer und schmerzvoller Geschichte. Das Konzil hat einen geschichtlichen Komplex aufarbeiten wollen, als es die vorgekommenen Irrtümer anerkannte. Die Religionsfreiheit stützt sich auf das Gebot zum Respekt vor der Menschenwürde und dem persönlichen Gewissensentscheid. Dieser Text des Konzils ist ein Text der Befreiung.» (Vollständiger Wortlaut in den Verlautbarungen des Informationskomitees der Synode, Nr. 4, französisch, deutsch usw.)

⁹ Vgl. L'Osservatore Romano (deutsch) vom 20. 12. 1985, S. 11.

dem fortdauernden Lehramt nicht vereinbaren lassen. Dabei wurden gerade diese Tendenzen in den Publikationen und Medien, und dadurch dann auch in Predigt und Katechese, unbeachtet als die dem Konzil entsprechenden hingestellt. Die daraus entstehende Verwirrung der Gläubigen erklärt auch weithin das Unbehagen vieler in der Kirche. Viele Menschen empfinden, daß ihre geistige Heimat entschwindet.»

Andere Beispiele, wie Worte ihrer analytischen Kraft beraubt und neutralisiert wurden, ließen sich am angerufenen «Prinzip der Subsidiarität» und an der «Option für die Armen» (die nicht exklusiv sein dürfe) zeigen.

Was sind «Zeichen der Zeit»?

Eine ähnliche Tendenz zur Neutralisierung zeigt das Schlußdokument dort, wo es von der Aktualisierung der Pastoralkonstitution «Gaudium et spes» spricht. Da heißt es, wir müßten sehen, «daß die Zeichen unserer Zeit von denen während des Konzils teilweise verschieden» seien. Und es werden unter diesem Begriff «Zeichen der Zeit» folgende Phänomene aufgelistet: «Auf der ganzen Welt wachsen heute Hunger, Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Krieg, Folter und Terrorismus und andere Arten von Gewalt.» Dies verpflichte, so heißt es schlußfolgernd, «zu neuer und tieferer theologischer Reflexion, worin im Lichte des Evangeliums solche Zeichen zu deuten sind», und es folgt ein Abschnitt über «Theologie des Kreuzes», auf die uns Gott «durch die heutigen Schwierigkeiten» hinweise.

Der Begriff «Zeichen der Zeit» wird hier mit rein negativen Phänomenen besetzt. In «Gaudium et spes» hingegen, wie auch in der Enzyklika «Pacem in terris» und im ganzen Duktus der Eröffnungsansprache Johannes' XXIII. (gegen die Unglückspropheten!), geht es um Phänomene, die uns, d. h. die Christen und die Kirche, herausfordern zur Wahrnehmung, Sinnesänderung und zur Umkehr in unserem Verhalten, um Phänomene auch, in denen die «Krisis» als Chance gesehen wird, die es zu ergreifen gilt, weil darin zugleich etwas vom Anbrechen des Reiches Gottes zu erspüren ist.¹⁰ So hätte jetzt an

¹⁰ So zeigte Johannes XXIII. in seiner Eröffnungsansprache das Phänomen der Säkularisierung nicht nur als etwas Negatives (Desinteresse von Staat und Gesellschaft an der Religion), sondern als Chance für die Freiheit des Evangeliums. – Zur Aufgabe, heute die Zeichen der Zeit zu lesen, vgl. Xavier Qunizá Lleó, Leer hoy los signos de los tiempos: Razón y Fe, Dezember 1985, S. 377–386.



Herausgeber: Institut für weltanschauliche Fragen
Redaktion: Ludwig Kaufmann, Clemens Locher, Karl Weber, Josef Bruhin, Mario v. Galli, Robert Hotz, Nikolaus Klein, Josef Renggli, Pietro Selvatico

Ständige Mitarbeiter: Paul Erbrich (München), Paul Konrad Kurz (Gauting), Heinz Robert Schlette (Bonn), Knut Walf (Nijmegen)

Anschrift von Redaktion und Administration: Scheideggstr. 45, CH-8002 Zürich, Tel. (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: Postgiroamt Stuttgart (BLZ 600 100 70)

Konto Nr. 62 90-700

Österreich: Postsparkasse Wien, Konto Nr. 2390.127

Italien: Postcheckkonto Rom Nr. 29290004

Jahresabonnement 1986:

Schweiz: Fr. 37,- / Studenten Fr. 26,-

Deutschland: DM 45,- / Studenten DM 30,-

Österreich: öS 340,- / Studenten öS 230,-

Übrige Länder: sFr. 37,- zuzüglich Versandkosten

Gönnerabonnement: Fr. 45,- / DM 55,- (Der Mehrbetrag wird dem Fonds für Abonnemente in Ländern mit behindertem Zahlungsverkehr zugeführt.)

Einzel exemplar: Fr. 2.50 / DM 3,- / öS 22,-

Das Abonnement verlängert sich automatisch, wenn die Kündigung nicht 1 Monat vor Ablauf erfolgt ist.

Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion

dieser Stelle und unter diesem Stichwort auf jeden Fall die *Frauenbewegung* (die schon Pacem in terris 1963 als «Zeichen der Zeit» aufführt) betont werden müssen, so wie sie im Bericht der englischen Arbeitsgruppe B ihren hervorragenden Platz eingenommen hatte. Desgleichen hätte als neues innerkirchliches Phänomen, das (als Angebot des Geistes) zu Konsequenzen herausfordert, die wachsende *Auffächerung von Ämtern und Diensten* unter die «Zeichen der Zeit» dieser 20 Jahre seit dem Konzil gehört.

Wenn wir damit vom Aufbau des Schlußdokuments sprechen, so können wir nicht übersehen, wie nach einem *ersten Teil* über die sogenannten «Zentralthemen der Synode» («Feier, Prüfung und Förderung des Zweiten Vatikanischen Konzils»¹¹) der *zweite Teil* an die erste Stelle «Das Geheimnis der Kirche» bzw. die «Rückkehr zum Heiligen» (gegen den «Säkularismus») rückt und unter dieses Stichwort einige¹² «Beschreibungen» der Kirche in der Konzilskonstitution «Lumen gentium», nämlich «Volk Gottes, Leib Christi, Braut Christi, Tempel des Heiligen Geistes und Familie Gottes» subsumiert, ohne auch nur zu erwähnen, welchen Vorrang das Konzil (durch eine eigene, bedeutende Abstimmung) dem Bild und der Realität des in der Geschichte sich fortbewegenden «Volkes Gottes» gab (vgl. dazu oben Kardinal Garrone!). Die Entscheidung des Konzils, ein eigenes Kapitel über das «Volk Gottes» zu verfassen und es vor das Kapitel über die Hierarchie zu setzen, wird im Schlußdokument der Synode nicht mehr positiv aufgegriffen, sondern nur im Hinblick auf eine Mißdeutung apostrophiert, heißt es nun doch: «Wir können die einseitig nur hierarchische Sicht der Kirche nicht durch eine neue, ebenfalls einseitige soziologische Konzeption ersetzen.» Wieso da die Soziologie zur Einseitigkeit verführt, wird nicht gesagt, und die nur im deutschen Zirkel genannten Vorwürfe (z. B. unter dem Stichwort «Machbarkeit») sind im Schlußdokument weggelassen, was wiederum ein Beispiel für die genannte Neutralisierung ist. Visiert ist nach dem Bericht des deutschen Zirkels eine «soziologisch-politische» Mißdeutung; gemeint ist offensichtlich ein demokratischeres (im Vergleich zum monarchistischen, feudalistischen und paternalistischen) Kirchenverständnis sowie ein entsprechendes Verhalten und Handeln (nicht nur das vom deutschen Zirkel beklagte zu viele «Reden» von den zu ändernden «Strukturen»). Es war einem der drei delegierten Präsidenten vorbehalten, die Probe aufs Exempel zu liefern, wie solche Probleme der Praxis mit der Flucht ins Mysterium auch «mystifiziert» bzw. «wegspiritualisiert» werden können. In einer der überfüllten Pressekonferenzen gefragt, warum die Redaktoren der «Botschaft» nicht von der Synode gewählt, sondern vom Präsidium ernannt worden seien, gab er zur Antwort, solche Überlegungen (über eine mögliche demokratischere Praxis) hätten keinen Platz in einer Kirche, deren Wesen das Geheimnis sei.

Im Kontext von alledem gibt es Gründe, zu vermuten, daß auch das im Schlußdokument angekündigte und in der Schlußansprache des Papstes aufgegriffene Projekt eines Modell-Katechismus für die ganze katholische Weltkirche von ähnlichen Tendenzen bestimmt sein könnte. Gerade wenn man die Absicht teilt, die Aktualisierung des Konzils im Dienst der Glaubensverkündigung zu sehen, bleibt die Frage, ob solche Neutralisierungen, die jede Parteilichkeit unter grundsätzlichen Verdacht stellen, langfristig gesehen nicht gerade diese Intention verfehlen.

Ludwig Kaufmann

¹¹ Dieser Dreiklang kann, abgesehen von der schlechten deutschen Übersetzung, auch im lateinischen Original nicht einfach hingenommen werden. Denn, mag man mit dem *celebrare* und *promovere* einig gehen, gibt es doch für das *verificare* kaum einen akzeptablen Sinn, jedenfalls nicht den im Schlußdokument gebrauchten, wonach die Synode dem Konzil attestiert, daß es das «depositum fidei» treu bewahrt und interpretiert habe. Dafür ist eine Synode überhaupt nicht zuständig, wie eine ganze Reihe von Synodalen im Plenum betont hat.

¹² Vgl. die ganze Fülle der aus der Schrift genommenen eschatologischen Bilder in Lumen gentium Nr. 6. Diese Fülle hatte in erster Linie den Sinn, darauf hinzuweisen, daß kein Begriff und kein Bild mit dem Gemeinten des Reiches Gottes deckungsgleich ist.