

S. 520). Er verlangt deshalb strenge Indikation, wenn er auch „soziale Ausnahmesituationen“ einräumt. Engelmeier geht auch auf L. Marcuses Einwand ein, der ein Versagen von Religion, Erziehung und Politik konstatiert und die „viel bescheidenere — und wirksamere Chemie“ als Heilmittel anbietet. In einem müsse er Marcuse wohl recht geben: „Sollten sich wirklich Glaube und Vernunft, Wissenschaft und Politik als unfähig erweisen,

den Massen, besonders den aus Feudalkulturen in die technisch-bürokratische Zivilisation geschleuderten Massen, ein Ziel zu weisen, eine Hoffnung zu geben; sollte Religion wirklich durch die Erschlaffung der Gläubigen zu einer Art ‚Opium fürs Volk‘ degenerieren, dann wird dem Volk in der Sinnlosigkeit seiner Existenz nichts übrigbleiben als die Flucht in das Opium oder andere Betäubungsmittel.“

Die außerordentliche römische Bischofssynode (II)

Die außerordentliche römische Bischofssynode, die Papst Paul VI., in schlichterem Rahmen als bisher bei solchen Anlässen üblich, durch eine Konzelebration mit Synodalvätern am 11. Oktober 1969, am siebten Jahrestag des Beginns des Zweiten Vatikanischen Konzils, in der Sixtinischen Kapelle eröffnete, dauert zur Zeit, da dieser Bericht niedergeschrieben wird, noch an. Der Chronist befindet sich deshalb in einer dreifach unangenehmen Verfassung. Denn erstens wird die Synode zu Ende sein, noch bevor das vorliegende Heft in die Hände des Lesers gelangt. Die Ereignisse stimmen nun einmal mit den Redaktionsterminen nicht überein. Über ein Ereignis zu berichten, das noch nicht ans Ziel gekommen ist, stellt den Schreiber aber vor die Unmöglichkeit, mit ihm Schritt zu halten. Zweitens ist er, auch wenn er sich auf die hervorstechendsten Fakten beschränkt, zu Bilanzen gezwungen, die gewiß noch nicht das hergeben, was sie im Rückblick auf den Gesamtverlauf des Geschehens ergeben könnten. Und drittens ist er im gegenwärtigen Augenblick auf einen Gegenstand festgelegt, der nach Meinung mancher Synodalväter eigentlich zu entbehren gewesen wäre.

Schmale doktrinale Basis

Gemeint ist damit der erste, vornehmlich lehrhafte Teil des Synodalschemas, die sog. „*introductio doctrinalis*“, deren Inhalt wir bereits im letzten Heft (vgl. ds. Jhg., S. 481) kurz skizzierten, der aber innerhalb einer Thematik mit vornehmlich *praktisch-pastoraler* oder, wie man besser sagen würde, institutionell-organisatorischer Zielrichtung eigentlich keinen rechten Platz hat. Zumal zugegeben werden muß, daß gerade in diesem Teil unter deutlicher Hervorhebung der Prärogativen des Primats hauptsächlich die Kollegialitätslehre des Zweiten Vatikanums (durch eine fast verdächtige Überfülle von Zitaten) wiederholt und die Kontinuität oder gar Identität zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanum mit Zuspitzung auf die „*communio hierarchica* unter dem Papst“ herausgestellt wurde. Also ein so wenig eminent neuer Zug, daß die Desillusion bei denen, die trotz zwingender Erfahrung von gesamtkirchlichen Konsultationsverfahren (ein solches ist gegenwärtig die Synode) immer noch Kraftakte erwarten, schon vor der Synode einsetzte. Zudem ist in den letzten Jahren die Lehre von der Kollegialität, wie sie in Ansätzen vom Zweiten Vatikanum entwickelt wurde, selbst bereits so sehr in Fluß oder besser an die Grenzen ihrer vorläufigen gesamtkirchlichen Aus-sagbarkeit geraten, daß ein Teil der Synodalväter, wenn auch nicht selten aus entgegengesetzten Gründen, zum Schluß kam: Die Frage sei zum gegenwärtigen Zeitpunkt und für ein theologisch eher dürftig ausgestattetes Gremium wie die außerordentliche Bischofssynode (Peri-

ten wurden entgegen der Forderung mancher Bischofskonferenzen, u. a. der deutschen, nicht berufen) nicht spruchreif, sie bedürfe noch des weiteren gründlichen Studiums durch eine Expertenkommission.

Dennoch beschäftigte die *introductio doctrinalis* mit der wesentlich besser beurteilten *Relatio* des Kardinals Šeper, des Präfekten der Glaubenskongregation, die Väter während der ganzen ersten Arbeitswoche, nahm also fast die Hälfte der gesamten Beratungszeit in Anspruch. So mag es trotz drohender Fehlanzeige nicht abwegig sein, über diesen Teil der Debatte eigens zu berichten, während ein Gesamtüberblick über die Synode aus terminlichen Gründen vorläufig noch verschoben werden muß. Ein Legitimationsgrund dafür ist wohl auch die Tatsache, daß die Tages- und Wochenpresse gerade auf diesen Teil der Debatte, trotz erstaunlicher Quantität, sehr punktuell und eher unsicher reagierte und sich im übrigen mehr auf Nebenschauplätze (klimatische Impressionen, Kontestationsmomente, Aktionen der Priestergruppen) konzentrierte. Der Leser möge das Verständnis haben, wenn wir uns hier auf die Analyse des lehrhaften Teils beschränken und einen Abschlußbericht über die Synode mit ihren begrenzten Konsequenzen für die kirchliche Praxis und ihre römischen Begleiterscheinungen (Gruppenversammlungen, Kontaktgespräche der Präsidenten der Bischofskonferenzen mit den Leitern einzelner römischer Dikasterien: Bischofs-, Klerus- und Erziehungs-[Seminar-]Kongregation, Tagung der Priestergruppen) erst für das nächste Heft ankündigen. Die besondere Hervorhebung der *introductio* erweist sich auch aus methodischen und sachlichen Gründen als legitim, insofern sich bereits in der Aussprache über den doktrinalen Teil und vielleicht deutlicher als bei der späteren Diskussion über Fragen der praktischen Zusammenarbeit zwischen Episkopat und Papst, zwischen Bischofskonferenzen und Heiligem Stuhl und zwischen den Bischofskonferenzen untereinander die Meinungsvielfalt, die kaum auf wenige Nenner, geschweige denn auf einen zu bringen war, widerspiegelte. Jedenfalls gewann man diesen Eindruck nach den ersten Berichten aus den „*circuli minores*“, den neun Sprachgruppen, die für die Debatte über den zweiten Teil (über die „*engere Verbindung zwischen den Bischofskonferenzen und dem Apostolischen Stuhl*“) und den dritten Teil (über „*die engere Verbindung unter den Bischofskonferenzen selbst*“) gebildet worden waren. Dieser Eindruck bleibt freilich punktuell, da nur die Berichte der „*Relatoren*“ der einzelnen Sprachgruppen, nicht aber die Diskussion in den Sprachgruppen selbst zugänglich wurde, während für die Vollversammlungen des Plenums während der ersten Woche ein *secretum* praktisch nicht bestand. Allerdings kann nicht übersehen werden, daß die Diskussion in den Sprachgruppen, schon wegen der relativ geringen Teilnehmerzahl (neun

bei der „deutschen“ und je zwanzig bei den beiden „englischen“ Gruppen) sich spontaner gestalten konnte und wegen der größeren Praxisnähe der Verhandlungsgegenstände auch prekärere Details zur Sprache kamen.

Auftakt mit Versprechen und Mahnung

Den Auftakt zur Debatte bildete die Ansprache des Papstes beim Eröffnungsgottesdienst. Obwohl in einem sehr paränetischen Stil gehalten und theologische Aussagen vermeidend, setzte Paul VI. doch klare Akzente. Diese unterschieden sich in ihrer jeweiligen *Sinnspitze* kaum von dem Bild des Papstes und von dessen Verhältnis zum Bischofskollegium, wie es vom Papst selbst bei vielen Anlässen, vor allem in seinen Mittwochsansprachen, immer wieder gezeichnet wird. Der Wille und die Bereitschaft, die Bischöfe, noch stärker, als es im Zuge der nachkonziliaren Reformen geschehen ist, an der Ausübung der Verantwortung für die Gesamtkirche zu beteiligen, konnte nicht geleugnet werden. Doch überzeugten die *Perspektiven* nicht. Man las da Sätze wie: „Eingedenk der göttlichen Einsetzung des Apostelamtes, über das dem Volk Gottes die Botschaft des Glaubens verkündet wird, (durch das) ihm die Geheimnisse der Gnade mitgeteilt und (von dem es) auf seinem zeitlichen Erdenweg begleitet wird, sehen wir es als unsere angenehme Pflicht an, als erster der Gemeinschaft der Bischöfe eine breitere und durchgreifendere Wirksamkeit einzuräumen...“ Der Papst unterließ es auch nicht, zu betonen, daß er glaube, „diesen unseren Willen, der bischöflichen Kollegialität zum praktischen Wachstum zu verhelfen, tatsächlich *bewiesen* zu haben...“ Er nannte Beispiele dafür: die Einsetzung der Bischofssynode, die „Anerkennung“ der Bischofskonferenzen und die Berufung von Diözesanbischöfen „zum eigentlichen Dienst an unserer römischen Kurie“. Er legte vor den Mitgliedern der Synode auch das — allerdings vorsichtig bedingte — Versprechen ab: „Wenn die Gnade Gottes uns beisteht *und* brüderliches Einvernehmen unsere gegenseitigen Beziehungen erleichtert“, werde die „Ausübung der Kollegialität in anderen kirchenrechtlichen Formulierungen eine umfassendere Entwicklung nehmen können“. Aber das Ziel, das er der „außerordentlichen“ Synode setzte, schmeckte mehr nach Absicherung als nach Aufmunterung: Die Synode könne zwar durch „die Bestimmung des Wesens und der Amtsbefugnisse der Bischofskonferenz“ (die Bemerkung zielte auf den zweiten Teil des Schemas), ihrer Beziehungen zum Heiligen Stuhl und untereinander Existenz und Weiterentwicklung der Kollegialität in kirchenrechtlichen Formen festlegen, sie solle aber zugleich den Primat „durch die *Bestätigung* der Lehre des Ersten und Zweiten Vatikanums von der Gewalt des Nachfolgers des heiligen Petrus und der Gemeinschaft der Bischöfe mit dem Papst als ihrem Oberhaupt aufhellen“.

Wurde also zunächst der Spalt zur Möglichkeit verbindlicher Beschlüsse durch die Synode vorsichtig geöffnet, so machte der Papst doch zugleich deutlich, daß die Synode sich auf die Doktrin des Ersten und Zweiten Vatikanums zu beschränken habe. Ebenso vorsichtig formulierte Paul VI. die Möglichkeit praktischer Anwendung des Kollegialitätsprinzips. Mehr noch: er beließ ihre Anwendung doch mehr oder weniger deutlich in der Perspektive der *gewährten* Kollegialität, selbst dort, wo er von den originären Rechten der Bischöfe sprach: Es werde seine *Aufgabe* sein, den Bischöfen „in einem rechten Maße jene Fülle an Vorrechten und Vollmachten zuzuerkennen, die

ihnen aus dem sakramentalen Charakter ihrer Erwählung zum Hirtenamt ... sowie aus der lebendigen Verbindung mit dem Apostolischen Stuhl zukommen“. Noch vorsichtiger klang der Hinweis auf das Subsidiaritätsprinzip, das bereits bei der Vorbereitung der Synode in vielen Eingaben von Bischofskonferenzen als wichtiges Regulativ in den Beziehungen zwischen Volk und Amt und zwischen Bischöfen und Papst genannt wurde. Diese seine Linie (der Bereitschaft zur Zuerkennung der Fülle an Vollmachten) werde „auch nicht teilweise oder ganz durch den Umstand unterbunden werden, „daß die Anwendung des Kriteriums der *Subsidiarität* ... in demüthiger und weiser Zurückhaltung so gelenkt wird, daß das Gemeinwohl der Kirche nicht von vielartigen und *übertriebenen* Formen der Autonomie der Teilkirchen gefährdet werde...“

Unbegründete Befürchtungen

Handelte es sich also vielfach auch um positive Formulierungen von Negationen, so ließ der Papst, wie er am Sonntag, dem 12. Oktober, vor den Gläubigen auf dem Petersplatz nochmals in Erinnerung brachte, innerhalb der von ihm umschriebenen Thematik volle Freiheit der Diskussion, und er stellte sich dieser Freiheit — ein zweifellos neues und nicht nur symbolisches Phänomen durch persönliche Gegenwart in den Plenarsitzungen. Befürchtungen, der Papst dränge die Synode autoritativ zu einer restriktiven Formulierung der Zuständigkeiten der (quasi)kollegialen Gremien im Episkopat, bestätigten sich nicht. Dies war ein *erstes* positives Faktum der Synode, das nach der deutlichen Warnung vor Kompetenzüberschreitungen der Bischofskonferenzen im liturgischen Bereich in seiner Gründonnerstagsansprache 1969 (vgl. „*Osservatore Romano*“, 5./6. 4. 69) manchen nicht mehr selbstverständlich schien. Schon die Tatsache der Einberufung einer „außerordentlichen“ Synode, die ja laut Statut der Behandlung und raschen Entscheidung einer besonders drängenden Frage dienen soll, erweckte angesichts jener Verwarnung und auf Grund der Vorgänge um „*Humanae vitae*“ Mißtrauen. Außer *hypothetisch* formulierter Kritik (der Warnung vor „ehrgeizigem Machtstreben“ und sich „abkapselndem Egoismus“ bei Zulassung einer starken partikularkirchlichen Autonomie) und subtil verdeckten Zweifeln an der Praktikabilität kollegialer Führung („Wenn die Gnade Gottes uns beisteht und brüderliches Einvernehmen unsere gegenseitigen Beziehungen erleichtert...“) war jedoch von dergleichen nichts zu merken, aber dem „Pluralismus“ wurden doch pauschale (niemals in Glaubensfragen...) und doch enge Grenzen (auch nicht in der allgemeinen kirchlichen Disziplin) gesetzt. In einer indirekten Anspielung auf das Thema *Demokratie* zog der Papst auch Grenzen für die institutionelle Erneuerung im weiteren Sinne: Die Leitung der Kirche könne „weder die äußeren Formen noch die Normen weltlicher Regierungen annehmen“. Der „Radikalismus der Mitte“ wurde aber selbst in diesen Hinweisen nicht verlassen: Diese (die weltlichen Regierungen) würden heute „von demokratischen Einrichtungen geleitet, die zuweilen das rechte Maß überschreiten“ oder von totalitären Systemen beherrscht, die der Würde des Menschen widersprechen.

Ein ängstlich-defensiver Entwurf

Eine ähnliche Färbung zeigte die „*introductio doctrinalis*“ der Diskussionsvorlage, in die die zweite Serie der Bischofseingaben nicht mehr eingearbeitet wurde, selbst.

Die Wege zu einer doktrinen Vertiefung, die die Papstansprache zwar nicht wies, aber immerhin offenließ, ging das Schema nicht. Zwar versuchte es in einem ersten kurzen Abschnitt den Anschluß an das erste Kapitel der Kirchenkonstitution über die *sakramentale Grundgestalt* der Kirche, der der Colombo-Theologie der Papstansprache trotz des „pastoralen Stils“ nicht gelang oder wegen der strikten Beschränkung auf das Thema Primat und Bischofskollegialität nicht beabsichtigt oder vermieden wurde. Immerhin war in der „*introductio*“ perentorisch die Rede von „jener brüderlichen Einheit der Christen“, „die in der Teilnahme am sakramentalen Priestertum Christi durch die Taufe begründet wird und die in diesem mystischen Leibe die innigste Einheit und zugleich die Pluralität und Diversität der Glieder und Funktionen nach sich zieht“. Die Einheit mit Christus „in Seinem Geist“ wurde als das Eigentliche der „christlichen Existenz“ der hierarchischen Einheit zugesellt. Auch sprach das Schema parallel zum Verhältnis zwischen Papst und Bischöfen von der *Communio* der Bischöfe. Diese *Communio* habe als wesentlich konstitutives Element ein sakramentales Fundament: die spezifische Teilnahme am einen Priestertum Christi in der Bischofsweihe. Hierin sei das *ständige Fundament* (*fundamentum permanens*) jeder Aktivität der Bischöfe zu suchen. Auch an den Aussagen der Kirchenkonstitution über den „diakonischen Charakter“ des Amtes gegenüber der Gemeinschaft aller Christen wurde festgehalten. Aber die „*introductio doctrinalis*“ versuchte weder über den konziliaren „Aquilibrismus“ von Primat und Episkopat, zwischen Haupt und Gliedern des Kollegiums, zwischen „*communio hierarchica*“ und „*unio collegialis*“ hinauszuführen noch eigentlich die Spannung zwischen diesen Begriffspaaren zu erklären.

Mehr kanonistisch als ekklesial

Daß die „*nota praevia*“ zur Kirchenkonstitution (sie wurde wie später in der *Relatio* von Kardinal Šeper — dort interpretierend — nur ein einziges Mal zitiert) mit ihrer das Erste Vatikanum geradezu übertreffenden Zuspitzung auf die „*potestas directa et immediata*“ des Papstes den geheimen Leitfadern bildete, ergibt sich schon aus dem *Textaufbau* der Einleitung. Schon zu Beginn des Abschnitts über die „*Communio* der Bischöfe“ wurde der Abschnitt 18 der Kirchenkonstitution zitiert, der seither häufiger als jeder andere in päpstlichen Ansprachen und römischen Dokumenten wiederkehrte, daß nämlich das Petrusamt als „immerwährendes und sichtbares Prinzip der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft“ eingesetzt sei, dem zufolge (nach Abschnitt 23 der Kirchenkonstitution) der Bischof von Rom als der Nachfolger Petri seinerseits „das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen“ ist. Der nächste Abschnitt (über die „kollegiale Aktivität der Bischöfe“) begann bezeichnenderweise wiederum mit einer in der Wahl der Worte ungewöhnlich zugespitzten Aussage über das päpstliche Amt. Das Petrusamt wird als Amt „der Einheit des Volkes Gottes in den vielen Lokalkirchen“ beschrieben. Während man die einheitsstiftende Funktion des Bischofs für die Partikularkirche und des Kollegiums für die Gesamtkirche auffallend vernachlässigt sieht, wird vom Nachfolger des Petrus gesagt, er bilde auf Grund seiner *Potestas* über das ganze Volk Gottes das „sichtbare Koordinierungs- und Leitungsprinzip *jeglicher* (totius) Aktivität der Kirche.

Dieser wohl nur kanonistisch, aber kaum theologisch verständlichen Darstellung des Papstamtes folgten die in den letzten Jahren zur Gewohnheit gewordenen Absicherungen, die zugleich die Bereitschaft zur Zulassung erhöhter Mitverantwortung des Kollegiums als *gewährter* Kollegialität einschließen: Es sei Aufgabe des Papstes, der als Einheitsprinzip der Kirche in besonderer Weise Prinzip der Einheit des Bischofskollegiums sei, die „wunderbare *communio*“ der Bischöfe in *actione* zu fördern. Aber der Papst habe ebenso den Modus zu bestimmen, wie die Sorge für die Gesamtkirche ins Werk zu setzen sei, ob personal oder kollegial (vgl. *nota praevia*, Abschnitt 3). Summa summarum: die Rolle des Papstes erscheint nochmals kraftvoll vergrößert, während die Idee der Kollegialität mehr als einmal zum bloßen „*affectus collegialis*“ (als *terminus technicus* eine etwas zwiespältige nachkonziliare Neuschöpfung) herunterstilisiert wurde. Erscheint im Zusammenhang mit der faktischen Ausübung der Kollegialität dieser *affectus* als reale *psychologische* Voraussetzung ihrer Praktikabilität, so nimmt es doch wunder, wenn zwei Absätze vorher gesagt wird, in der sakramentalen Einheit des Episkopats gründe „jener *affectus collegialis*“, durch den das Haupt und die Glieder des Episkopats in der pastoralen Leitung der Kirche die Einheit wahren und zu gemeinsamen Willenskundgebungen kommen würden. Die Bischofsweihe, die sakramentale Zugehörigkeit zum obersten Leitungsgremium der Kirche, begründet wohl doch nicht unbedingt die affektive Neigung zur kollegialen Zusammenarbeit, wohl aber, was „mehr“ ist, das Recht und die Verpflichtung zur kollegialen Verantwortung und Mitentscheidung für die Gesamtkirche bei voller Wahrung der Rechte der Partikularkirchen. Auch betont die Kirchenkonstitution (Abschnitt 21), es sei Sache der Bischöfe, „durch das Weihesakrament neue Erwählte in die Körperschaft der Bischöfe aufzunehmen“. Der papalistische Zug im Schema (das Wort Papalismus gebrauchte in der Diskussion überraschenderweise gerade ein afrikanischer Bischof, H. Thiandoum von Dakar) wurde zwar gemildert, aber nicht beseitigt durch die (abstrakten) Hinweise auf das breite Feld möglicher kollegialer Mitwirkung zum Wohle mehrerer Kirchen (Bischofskonferenzen) oder der Gesamtkirche (Mitverantwortung mit dem Papst). Daß die „Übung des kollegialen Affekts viel weiter reicht als die strikt kollegiale Aktivität“, wollte gewiß niemand leugnen, aber eine Reihe von Synodalen lasen aus diesem Hinweis das Bemühen heraus, Kollegialität (im rechtsontologischen Sinne) nicht als *Strukturprinzip* der Kirche zu verstehen, sondern strikte auf die Bischofskollegialität zu beschränken und es hier nochmals (nach traditionellem Verständnis) auf Akte des Gesamtkollegiums mit und unter der Leitung des Papstes einzugrenzen. In dieser Sicht ist es wohl selbstverständlich, daß auch die Bischofskonferenzen bloß als Frucht des kollegialen Affekts verstanden werden. Dieser herrschende Eindruck wurde weder durch den Hinweis beseitigt, die Synode selbst komme einer „strikt kollegialen Aktion“ nahe (Šeper ging dann noch einen Minischritt weiter und meinte, sie komme einer kollegialen Aktion im eigentlichen Sinne ganz nahe — *maxime accedit*), noch durch die Versicherung am Schluß der „*introductio doctrinalis*“, der Papst bedürfe heute in breiterer Form der Mithilfe der Brüder im Episkopat bei der ordentlichen Leitung der Herde Christi: Denn wer weidet die Herde Christi, der *Papst seorsim* mit den Bischöfen als „Thronassistenten“ (Kardinal Suenens) oder das *Bischofs-*

kollegium mit dem Papst als personaler Spitze oder die kirchlichen *Amtsträger* (in funktionaler Zuordnung jenseits von Papalismus und Episkopalismus) in Zusammenarbeit mit den verschiedenen *Gaben* in der Kirche. Aber manchen Synodalen war schon der Hinweis auf die Bedürftigkeit des Papstes suspekt. Was heißt da schon, der Papst „bedürfe“ heute dringender der Hilfe seiner Brüder, wie könne dann der Papst seine Entscheidungen „frei“ (*seorsim, ad placitum*) treffen, meinte Kardinal *E. Vagnozzi*, der Präsident der Präfektur für Wirtschaftsangelegenheiten des Vatikans, einst (in der Ära Spellmans einflußreicher Päpstlicher Delegat in Washington).

Die Relatio Šeper

Gegenüber der Grundtendenz des Schemas verriet die Berichterstattung von Kardinal *Šeper* eine etwas andere Tönung. Zwar lehnte sie sich thematisch durchaus an die „*introductio*“ an und wiederholte einzelne knifflige Passagen im Wortlaut, verblieb, wie zu erwarten, ebenfalls innerhalb der ungelösten Dialektik des dritten Kapitels der Kirchenkonstitution einschließlich der „*nota praevia*“, setzte aber doch etwas andere Akzente. Die Federführung des Sondersekretärs für den ersten Teil des Schemas, des römischen Dogmatikers iberischer Herkunft, *P. Anton SJ*, der jedoch seine theologische Prägung durch die alte Theologengeneration des deutschen Sprachraums (als Schüler von Prof. *Schmaus*) erfuhr, war in der *Relatio* gegenüber dem vorherrschenden Einfluß der beiden Offiziumstheologen *P. Reuther OMI* und *P. Bertrams SJ* (letzterer Hauptredaktor der „*nota praevia*“) deutlich erkennbar. Die *Relatio* war nicht nur ausführlicher (17 Textseiten gegenüber 7 der „*introductio*“), sondern trotz des umständlichen Lateins gründlicher gearbeitet, ausgewogener, weniger ängstlich-defensiv, wenn auch römische Grundpositionen nicht verlassend, mit einem Wort offener. Diese Offenheit, die nicht unbedingt mit Progression verwechselt werden sollte, zeigte sich vor allem unter drei Gesichtspunkten: im Versuch, das Verhältnis von Primat und Episkopat stärker als tragendes Moment der „*communio*“ der Gesamtkirche zu sehen; in der realistischeren Einschätzung der geschichtlichen Vielfalt und Wandelbarkeit der Formen des Verhältnisses zwischen Papst und Episkopat; in der souveräneren Interpretation der Abschnitte 22 und 23 von „*Lumen gentium*“ und ihrer papalistischen Zuspitzung in der *nota praevia*. Zum ersten: Die *Communio*-Theologie (der Ausdruck findet sich in der *Relatio* selbst) als Grundkomponente der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums nahm darin einen breiten Raum ein. Bereits in der Einleitung wird das Kollegialitätsprinzip als *theologische* Aussage mit dem mehr *soziologischen* Begriff der „*corresponsabilitas*“, der „*Mitverantwortung*“ in dem von Kardinal *Suenens* geprägten Sinne (vgl. sein Buch, *Mitverantwortung in der Kirche*, Styria, Graz 1968) gepaart. Letztere wurde als ein „quasi wahres konziliares Erbe“ akzentuiert, „das sowohl der oberste Hirte der Kirche als auch die Bischöfe sich ganz besonders (*maxime*) vor Augen halten mußten, damit „eine wahre Konspiration der Kräfte aller Glieder der Kirche zugunsten des Gemeinwohls“ zustande komme. Aber die kollegiale Amtsausübung wird nicht nur in einem allgemeinen soziologischen Sinne, der im Zug der Zeit liegt und administrativ-technisch gefordert ist, sondern auch *theologisch* rückgebunden an ein Kirchenverständnis, das trotz aller Betonung des im übrigen in

seinem Wesen und seiner Bedeutung, wie in der Debatte wiederholt wurde (*Suenens, Döpfner, Corboy, Maximus V.*), heute kaum in Frage gestellten Primats die Einheit der Kirche primär von ihrer sakramentalen Grundlage (als Heilszeichen unter den Nationen), von den Früchten des Glaubens und von den Gaben des Heiligen Geistes (*virtutes fidei, dona Spiritus Sancti*) her interpretiert wissen will, ohne die institutionelle Einheit der Kirche damit in Frage zu stellen. Die Kirche wurde verstanden als organische und lebendige Einheit von inneren (Geistesgaben, Glaube, Hoffnung und Liebe) und äußeren Elementen (Glaubensbekenntnis, sakramentaler Vollzug, kirchliches Amt), aber als Einheit, für die beide Elemente in je eigener Weise konstitutiv sind, die nicht bloß *nebeneinander* gesehen werden dürfen, sondern *zusammen* „ein Eines und ein Ganzes“ bilden. Die äußeren Elemente werden den inneren nicht bloß äußerlich hinzugefügt, sondern jene werden in diesen so dargestellt, daß, wenn die äußeren Elemente der *communio* fehlen, die inneren nicht gesellschaftlich aktyert werden können. Die äußeren Elemente der Kirche stellen vielmehr ein sakramentales Zeichen dar, durch das sie die inneren Elemente als das durch das Zeichen Bezeichnete ausdrücken und ins Werk setzen.

Schritte zu einer Integration des Amtes

Diese sakramentale Zuordnung des Außen und des Innen der Kirche als *Communio* hat als Tendenz etwas Zweideutiges an sich: Man kann daraus die ekklesiologischen Voraussetzungen für eine sakramentale und komunitäre *Integration* des Amtes in die Gesamtkirche ableiten, man könnte den gleichen Versuch aber auch als Weg zur *Mystifizierung* des Amtes über das Medium der stärker erkannten Sakramentalität der Kirche interpretieren. Im Ganzen schien die *Relatio* jedoch mehr der ersten Tendenz zu folgen: Denn erstens erscheint in einer solchen Beschreibung der Kirche als sakramentaler Einheit des Außen und Innen die *Communio* aller vorrangig vor der Unterscheidung in Ämter und Funktion. Das Juristische wird zu einem *notwendigen*, aber nicht mehr zum Element der Einheit *schlechthin*. Zweitens wird die hierarchische Potestas, wie später vor allem Kardinal *Willebrands* bemerkte, ein Zeichen unter vielen und nicht das — wenn auch uneingestanden — einzige. Drittens ist dadurch eine fast totale Isolierung des Amtes oder eine Subsumierung der Kirche unter das Amt und deswegen indirekt auch des Kollegiums der Bischöfe durch das Petrusamt unmöglich gemacht. Die *Relatio* verfolgte diesen Weg immerhin selbst mit einiger Konsequenz, wenn sie auf die „nicht wenigen praktisch-pastoralen Folgerungen . . . aus der *vorrangigen* Betrachtung der Totalität der *communio* der Gläubigen“ (in der in *nuce* auch eine Theologie des Heiligen Geistes angedeutet wird) für das Verhältnis zwischen Kirchenvolk und Amtsträgern hinweist. „Wenn“, so hieß es in der *Relatio* wörtlich, „das hierarchische Amt in solch enger Verbindung mit allen Gläubigen verstanden wird, dann können daraus manche Anwendungen für die konkrete Ausübung der geistlichen Gewalt zum Wohle des Gottesvolkes abgeleitet werden. Die wahrhaftige Gleichheit der Gläubigen „*quoad dignitatem et actionem*“ zerstöre den hierarchischen Aufbau nicht, wohl aber drücke sich darin klarer der *Dienstcharakter* des Amtes gegenüber dem Volk aus. Die *Relatio Šeper* schien zu solchen Konsequenzen freilich mehr zu ermuntern als sie selbst zu entwickeln. Denn

in den Abschnitten über die Kollegialität der Bischöfe (Kapitel 2, Abschnitt 4 und Kapitel 3) beließ sie es im wesentlichen bei den gängigen konziliaren Unterscheidungen und prägte die Einheit der Gesamtkirche und in innerer Analogie dazu des Bischofskollegiums zu einer möglichst engen Bindung zwischen Haupt und Gliedern. Aber man war offensichtlich auch hier bestrebt, Einseitigkeit zu vermeiden. Šeper hielt das eigene ekklesiologische Fundament durch, wenn er auch hier den Heiligen Geist als Prinzip der Einheit (offensichtlich von den Ostkirchen lernend) sehr deutlich apostrophierte und nicht nur, wie es in Rom gegenwärtig meist zu geschehen pflegt, von der Bindung des Kollegiums *an* den Papst, die selbstverständlich auch betont wurde, sondern auch von der Verbindung des Papstes *mit* dem Kollegium sprach und die stereotype Formel vom Papst als dem Prinzip und dem Fundament der Einheit auf „die Ordnung der geistlichen Amtsausübung“ einschränkte.

Die geeignetste Form hierarchischer Gemeinschaft

Von diesen *eklesiologischen Voraussetzungen* her kam Šeper auch zu einer historisch nüchterneren Betrachtung der verschiedenen möglichen Formen des Zusammenspiels zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium, auch wenn die verschiedenen Modi des Zusammenspiels im Verlauf der Geschichte etwa anlässlich von Ökumenischen Konzilien nur sachte angedeutet werden und etwa die Form der hierarchischen *Communio* der alten Kirche (zum Bedauern vor allem der Orientalen) unerwähnt blieben. Aber immerhin wurde trotz der einleitenden Verbeugung vor den bisherigen Bemühungen des Papstes um Formen quasi kollegialer Führung aus den Hinweisen auf die Geschichte die Folgerungen gezogen. Es sei an der Zeit, die Frage nach der heute geeignetsten Form der hierarchischen Gemeinschaft, „der gemeinsamen Prüfung der Hirten zu unterwerfen“. Freilich blieb auch die *Relatio* Šeper auf halbem Wege stecken, da die theologischen Konsequenzen selbst nicht zu Ende gedacht wurden. Man gab zwar zu verstehen, daß es *zweckmäßiger* sei, wenn die höchste Leitungsgewalt in der Kirche vom Papst zusammen mit dem Bischofskollegium ausgeübt werde, aber die Kollegialität schien in actu immer eben noch mehr eine Frage der *bloßen Zweckmäßigkeit* zu bleiben. Auch sonst bot der Bericht genügend Angriffsflächen, die aber nur von wenigen Vätern genutzt wurden, offenbar nicht nur deswegen, weil die meisten Interventionen (da im wesentlichen Voten der Bischofskonferenzen) schon *vor* der Lektüre der erst zu Beginn der Synode verteilten *Relatio* verfaßt waren. Es fehlte auch nicht an *Sicherungen* der alleinigen Entscheidungsgewalt über die Ausübung der obersten Gewalt in der Kirche durch den Papst, durch das „Primatscharisma“ oder kollegial. Šeper versuchte auch eine nicht ganz gelungene Ehrenrettung der „*nota praevia*“, wenn er erklärte, jene erlügen einem Irrtum, die meinten, der Papst dissoziiere sich vom Kollegium, wenn er von sich aus gesamtkirchliche Entscheidungen treffe; denn der Papst übe *immer in der Kirche* das Amt als Haupt der Bischöfe und Gläubigen aus, und zwar im Namen Christi und nicht im Namen und durch Bevollmächtigung der anderen Bischöfe. Aber er war immerhin souverän genug, um auch die andere Seite dieser diffizilen Dialektik zu interpretieren: das „*ad placitum*“ könne nicht bedeuten, daß der Papst sich nur nach subjektiven und willkürlichen Normen zu richten habe. Er machte

objektive Normen geltend, solche mit *Konstanz*, also die aus der Offenbarung abgeleiteten, aber auch *variable*, also gesellschaftlich und geschichtlich bedingte, die sich aus dem je konkreten Gemeinwohl der Kirche herleiteten. Und noch etwas fiel an der *Relatio* Šeper auf: das „*sub petro*“, das Kardinal Döpfner in seiner Intervention — allerdings völlig unkontrovers — gebrauchte, von dem aber Kardinal Suenens meinte, es würde zu häufig in den Mund genommen, war nichts zu hören, dafür um so häufiger das „*cum petro*“. Und statt byzantinistischer Revenzenweise an einen für sich seienden Papst konnte man häufiger die Wendungen hören: Petrus und die übrigen Apostel, der Papst und die (oder: mit den) übrigen Bischöfe(n). Wer dem konziliaren Ringen um solche Nuancen auch nur von ferne assistierte, wußte auch solche Kleinstschritte hierarchischer Selbstbefreiung zu schätzen. Er war vollends begeistert, als mehrere Synodalen unbekümmert um die persönliche Anwesenheit des Papstes ihren Dissens mit der Art gegenwärtiger Pontifikatsausübung (in einzelnen Fällen) bekundeten und sogar Kardinal *Heenan*, diesmal nicht gegen gottverlassene Periten, sondern gegen publizierende Kardinäle polemisierend (durch Interviews helfe man dem Papst und der Kirche nicht) sich zu der Äußerung durchrang, gegebenenfalls sei es doch richtig, daß Bischöfe dem Papst ins Angesicht widerstehen wie weiland Paulus dem Petrus in Antiochien (vgl. Gal. 2, 11). Der Monarch aus innerem Zwang schien wenigstens für Augenblicke dem ältesten Bruder als Familienchef gewichen. Ein bißchen argumentierende Brüderlichkeit schien verwirklicht. Aber nicht wenigen Vätern ging dies alles entschieden zu weit. Der Papst, so meinte sinngemäß Titularbischof *Colombo*, dürfe in seinen Entscheidungen weder juristisch noch moralisch begrenzt werden. Und Kardinal *Staffa*, jetzt Präfekt der Apostolischen Signatur, seinerzeit Sekretär der Studienkongregation und einer der konsequentesten Exponenten der Konzilsminderheit, optierte ganz klar und ohne Abstriche für *Ad-placitum*-Entscheidungen des Papstes.

Ein Meinungsspektrum mit Nuancen

Läßt man aber solche mehr die Heiterkeit stimulierende als die Sache vorantreibende Formulierungen und Invektiven am Rande beiseite und versucht sich über den Gang der gesamten Diskussion Rechenschaft zu geben und folgt man dabei nicht dem etwas zu platten Schema von P. *Anton* zum Abschluß der Debatte (Dissenspunkte, Meinungsverschiedenheiten, Klärung von „*Mißverständnissen*“), sondern dem sachlichen Gehalt der Interventionen und ihrer individuellen Profilierung, so könnte man etwa fünf Grundströmungen unterscheiden: Die Vertreter der ersten (die „*Papalisten*“) verfolgten die klarsten Zielsetzungen und brachten die „*eindeutigsten*“ Argumente vor. Es waren, man kannte sie noch von der Kollegialitätsdebatte des Konzils her, die Verfechter einer fast in jeder Hinsicht uneingeschränkten Ausübung der päpstlichen Zentralgewalt. Für sie waren die klaren Proportionen einer verwalteten Kirche noch in Ordnung. Eine fast heile Welt, die Kardinal *Staffa* mit nahezu ciceronischem Glanz zu schildern wußte. Die Initiative jeglicher kollegialer Handlungsweise lag für sie ausschließlich beim Papst. Ihre Stimmen waren zahlenmäßig von Gewicht, auch wenn die meisten von ihnen nur in eigenem Namen sprachen, denn sie wurden durch die breite Präsenz der Kurie verstärkt. Eindeutig zu dieser Gruppe zu zählen waren außer den

genannten Kardinälen *Staffa* und *Vagnozzi* wohl auch die Kardinäle *Agagianian*, der Präfekt der Propaganda Fide (von Haus aus Armenier), und *N. Th. Gilroy* (Sydney) und (mit hier nicht nachzuzeichnenden Abstufungen und unterschiedlichen Motivationen, die sich aus ihrer konkreten Umwelt ergaben) Kardinal *Wyszyński* (Gnesen und Warschau), Kardinal *Th. B. Cooray* (Colombo) und der Sache nach, auch wenn sie sich nicht dazu äußerten, Kardinal *Felici* und der in Rom angesehene indische Kardinal *V. Gracias* (Bombay), einer der drei delegierten Präsidenten der Synode. Für manche von ihnen hatte das Suenenssche Bild vom „Thronassistenten“ nicht nur symbolische, sondern wörtliche Bedeutung. Die ins Schema gerutschte Umschreibung, der Papst sei Einheits- und Koordinationsprinzip der *ganzen* (oder jeglicher) Tätigkeit der Kirche, die besonders von Kardinal *Willebrands* im Blick auf die Lokalkirchen und auf die Ökumene angegriffen wurde, entsprach ihrer Primatvorstellung bis ins Detail. Manchen ihrer Vorstellungen nahe kamen auf Grund entgegengesetzter politischer und pastoraler Umstände Erzbischof *C. Morcillo Gonzalez* von Madrid und, wie sein letztes Interview mit dem „Petrusblatt“ (12. 10. 69) zu Beginn der Synode zeigte, auch Kardinal *Bengsch*.

Sie erhielten zum Teil programmierte, zum Teil ungewollte Unterstützung aus zwei weiteren Gruppen, die in ihrer Ausrichtung und Kohärenz sehr viel schwerer zu umschreiben sind, weil theologische und praktische Motivationen, die in sich Gegenteiliges besagten, oft ununterschieden ineinander verflochten blieben. Da waren zunächst die „*Aquilibristen*“, die Vertreter des Sowohl-Als-auch um jeden Preis, die die dem Begriffspaar Primat — Kollegialität innewohnende Spannung durch ein meditatives Plädoyer für den „kollegialen Affekt“ mehr überspielten als entkrampften. Darunter verbargen sich verschiedene Vorstellungen. Kardinal *F. Marty* (Paris) meinte nicht dasselbe wie Kardinal *Daniélou* oder Titularbischof *Colombo*, wenn er dem Streit um das Institutionelle ein spirituelleres Kirchenbild mit einer „pastoraleren“ Wertskala entgegensetzte. Und doch war zu erkennen, daß auch er eine Kollegialitätsidee vertrat, die die gegenwärtige konkrete Zuordnung von Papst-Kurie-Bischöfen unberührt ließ. Den eigentlichen Kern dieser Gruppe bildeten wohl die erklärten Montinianer, die auch in einem spezifisch persönlichen Verhältnis zum gegenwärtigen Papst stehen: Kardinal *Daniélou*, Titularbischof *Colombo*, mit Einschränkung auch der Löwener Theologe und Hauptredaktor von „*Lumen gentium*“, *G. Philips*, und der soeben vom Papst zum Vorsitzenden der Italienischen Bischofskonferenz ernannte Kardinal *A. Poma* (als Erzbischof von Bologna Nachfolger von Kardinal Lercaro). Viele von ihnen waren einer weitgehenden Gewährung von kollegialer Mitverantwortung der Bischöfe keineswegs abgeneigt. Aber aktuelle Rechte des Papstes sollten nicht eingeschränkt, Führungsmethoden höchstens sehr vorsichtig in Frage gestellt werden.

Die „Großen“ und die „Kleinen“

Die dritte Gruppe, mit einiger Vorsicht wohl als Gruppe der „Dialektiker“ zu bezeichnen, rekrutierte sich vornehmlich aus Vertretern der Dritten Welt. Die Spannung zwischen entgegengesetzten Motivationen war bei ihnen am ausgeprägtesten. Als pastoral bekümmerte Bischöfe, die theologisch einer erweiterten Autonomie der Orts- bzw. Partikularkirchen aufgeschlossen waren (Beispiele

waren die Lateinamerikaner Erzbischof *M. McGrath*, Panama, und Weihbischof *E. Pironio*, Generalsekretär des CELAM), plädierten sie dennoch für eine möglichst faktische Stärkung des Primats gegenüber den Bischofskonferenzen. Für sie war der Papst der Beschützer der „Kleinen“ gegenüber den „Großen“, deren kirchlichen (und wirtschaftlichen) Neokolonialismus sie fürchteten. Die Warnung vor kirchlichen „Nationalismen“ (ein häufig gehörtes und diskutiertes Wort) hatte hier seinen Platz. In die gleiche Richtung wiesen zum Teil noch gezielter afrikanische Synodalen, wie z. B. die Kardinäle *Duval* und *Zoungrana*, der zudem gegen die europäischen „Verwirrer“ polemisierte, die die Afrikaner in ihrem Glauben verunsicherten. (Unmittelbarer Angriffspunkt war ein Synoden- und Papstbeitrag von *H. Küng* in „*Le Monde*“, in dem dieser den Afrikanern etwas pauschal Konservativität vorwarf und der deshalb die afrikanischen Bischöfe nicht wenig irritierte.) Eine nur schriftlich eingereichte Intervention der Kongolesischen Bischofskonferenz argumentierte ähnlich. Der *Afrikabesuch* des Papstes hatte seine Wirkung nicht verfehlt. Die Auseinandersetzung um „*Humanae vitae*“ wirkte hier ebenfalls nach. Für viele Afrikaner und die meisten Lateinamerikaner führte sie zu einem eindeutigen Solidarisierungseffekt mit dem Papst, eine Tatsache, die von der Tagespresse bei der Synodenberichterstattung vielfach übersehen wurde. Die etwas holzige Mahnung, so etwas dürfe sich nicht mehr wiederholen, war nicht nur von Europäern an den Papst gerichtet, sondern auch von Bischöfen der Dritten Welt an Bischofskonferenzen Europas.

Reformer ohne Mehrheit

Die vierte Gruppe, nicht ganz zutreffend als „Kollegialisten“ bezeichnet, war in sich etwas homogener, aber keineswegs auf Zentraleuropa beschränkt. Sie forderten mehr oder weniger nachdrücklich nicht nur eine weitreichende Dezentralisierung kirchlicher Leitungsbefugnisse bei gleichzeitiger Erhöhung der Mitverantwortung der Bischöfe mit der zentralen Kirchenleitung (Kardinal *Suenens*, Kardinal *Alfrink*, mit Einschränkung auch Kardinal *Wojtyła*, Krakau), sondern auch die theologische Weiterentwicklung der Kollegialitätslehre unter Berücksichtigung der anderen gesellschaftlichen Strukturprinzipien (Subsidiarität, Solidarität) in der Kirche in Richtung auf eine echte Ausprägung des Bischofskollegiums als Träger der obersten Vollmacht in der Kirche mit dem Papst als seinem Haupt (Kardinal *Döpfner*, der Abtprimas der Benediktiner, *R. Weakland*, und Bischof *Vonderach*, Chur, während Kardinal *König* sich noch in Wien aufhielt). Diese Gruppe erkannte auch in den verschiedenen Regional- oder Teilbetätigungen der Kollegialität (Bischofskonferenzen, Synoden) über die *Relatio Šeper* hinaus einen echten (in die Gesamtkirche einzuordnenden) kollegialen Akt. Hier zeigten sich auch die entschiedensten Ansätze für eine Stärkung der Bischofssynode selbst und für ihren Ausbau zu einem Mitentscheidungsorgan. Diese Positionen wurden wörtlich oder der Sache nach auch von einzelnen Vertretern Asiens (Kardinal *Darmajwana*), Afrikas (Kardinal *McCann*), Lateinamerikas (Bischof *S. E. Carter*, Kingston), und vom Vertreter Kanadas (Erzbischof *A. Carter*) unterstützt.

Die fünfte Gruppe schließlich, mit einem unscharfen Terminus wohl am besten als „Ökumenisten“ zu bezeichnen, stimmten mit den Postulaten der vierten Gruppe vielfach

überein, setzten aber ihren Schwerpunkt in je verschiedener Weise auf die Lokalkirche. (Eine Mehrheit stand hinter beiden nicht.) Dabei gab es „uneigentliche“ (z. B. Kardinal *Wright*), die zwar Lokalkirche sagten, aber darunter vor allem ihre rechtliche Verfassung rund um den Bischof meinten und „eigentliche“, die versuchten, die volle Realität der *Lokalkirche* und angesichts eines wachsenden gesamtchristlichen Bewußtseins und der gelegentlich zu stürmischen Ökumene „von unten“ den eigentlichen möglichen Weg zu einer Wiedervereinigung aufzuzeigen (Kardinal *Willebrands*, auch Erzbischof *K. Amissah*, Ghana, und Erzbischof *A. Perraudin*, Ruanda-Burundi). Geradezu als Fachleute erwiesen sich hier die Vertreter der *Orientalen* (Patriarch *P. P. Meouchi*). Manche von ihnen hatten allerdings mehr Eigenes im Sinn und setzten die Partikularkirche mit ihrem eigenen Ritus gleich. Manche Vertreter der Orientalen wiesen auch in Richtung der ersten oder zweiten Gruppe (z. B. der Armenische Patriarch *Batanian*). Aber immerhin kann die Tatsache, daß die Partikular- und Ortskirche als heute nächstliegendes theologisches Problem, wenigstens als Problem deutlicher in den Blick kam, vermutlich als wesentlichstes *Ergebnis* der Lehrdebatte dieser Synode verbucht werden.

Engpässe in die Zukunft

Übereinstimmung konnte freilich angesichts der bunt fallenden Meinungen nicht erzielt werden. Die hier genannten fünf Strömungen könnten gewiß in weitere 52 Untergruppen (soviel mündliche Voten wurden abgegeben) gegliedert werden. Es gab zwei fast nicht zu überwindende Handicaps: die *relative Überalterung* der Teilnehmerschaft und die *Zusammensetzung* der Synode selbst, nachdem die Stimme jeder Bischofskonferenz, ob die der USA oder Deutschlands oder die Ruanda-Burundi oder Maltas gleich viel Gewicht hatte. Gerade Reformen zeigten sich deshalb von der Form der außerordentlichen Synode kaum begeistert. Die katholische UNO (um ein weiteres Suenensches Bild zu gebrauchen — und in Frage zu stellen) war da bereits perfekt. Nur der Sicherheitsrat war etwas anders gelagert.

Eine gewisse Einigkeit ergab sich nur durch die Einsicht in die gemeinsame Überforderung durch die theologischen Aspekte des Themas. Verschiedene Synodalen hatten schon während der Debatte den Vorschlag unterbreitet, über die „*introductio*“ nichts zu beschließen, sondern das

Thema mit der *Relatio* und den Voten der Väter der *internationalen Theologenkommission* zum weiteren Studium zu überlassen. Zum Schluß der Debatte formulierte Kardinal *Döpfner* den Abstimmungsvorschlag: Es sollte weder über den Entwurf noch über die *Relatio Šeper* (wie manche vorgeschlagen hatten) abgestimmt werden, sondern über die Überweisung an die theologische Kommission. Die Verfahrensweise in der Zeit von der Abgabe dieses Votums bis zur Abstimmung am 22. Oktober war ein Musterbeispiel an Mischung von römischer „Klugheit“ und „parlamentarischer“ unüblicher Geschäftsordnung. Kardinal *Daniélou* schlug vor, das Thema der Theologischen Kommission und der Glaubenskongregation zu überweisen. Kardinal *Conway* (Armagh) wollte die Arbeit der Theologenkommission auf Materialsichtung beschränken, das weitere sei Aufgabe des Lehramtes. Am nächsten Tag formulierte dann Kardinal *Gracias* (als delegierter Präsident) einen sehr viel anderen Abstimmungsvorschlag: „Sind die Väter damit einverstanden oder nicht, daß die von Kardinal Šeper verlesene . . . *Relatio* als Grundlage für eine weitere Vertiefung der Frage angenommen werden kann?“ Das Plenum hatte keine Möglichkeit zu entscheiden, über welche Vorschläge es abstimmen wollte. Ein Hinweis auf die Theologische Kommission tauchte in der Abstimmungsfrage nicht mehr auf. Auch von einer Berücksichtigung der Voten der Väter war nicht mehr die Rede. Sollten ihre Anstrengungen nur ein Sandkastenspiel gewesen sein? Primatiale Reverenz und Geschäftsordnungsklappen ergaben da eine recht hinderliche Legierung. Das Ergebnis der späteren Abstimmung war nicht sehr eindeutig: 77 stimmten mit Ja, 53 machten Vorbehalte (die meisten wegen Nichtnennung der Theologenkommission); der Rest stimmte mit nein oder enthielt sich. Wenn eine AP-Meldung (22. 10. 69) die Abstimmung als Sieg der „Progressiven“ feierte, so war dies in jeder Hinsicht eine grausame Verzeichnung der Realität. Denn die Rolle, die die Theologenkommission bei dem Thema zu spielen hat, ist noch unsicher und mit irgendwelchen gemischten Gremien hat man bisher keine sehr überzeugende Erfahrung gemacht. Ein Schritt voran dürfte die Abstimmung trotzdem gewesen sein, wenn die Synodalväter zugleich mit ihren Vorschlägen zur praktischen Verwirklichung der Kollegialität (Aufwertung der Synode, Konsultation des Episkopats vor wichtigen Entscheidungen des Papstes, Beschränkungen der römischen Exekutive) einigen Erfolg haben.

Kurzinformationen

Die *Dritte Klausurtagung der lutherischen Bischöfe* im Anschluß an die „umfunktionierte“ Generalsynode von Tutzing (vgl. ds. Heft, S. 504), Thema „Kirche und Gesellschaft“, stand von vornherein unter dem hohen Maßstab, den die erste Klausurtagung von Schloß Kranzbach zum „Streit um die Bibel“ gesetzt hatte (vgl. HK 21, 283 f.). Damals erfolgte ein respektabler Ansatz zur Wiederbelebung des lutherischen Lehramtes. Die Zweite Klausurtagung vom Oktober 1968 auf der Insel Reichenau setzte zwar das Thema fort: „Schrift-Bekenntnis-Lehrautorität“, aber sie blieb die Antwort schuldig; und wenn man jetzt nachliest (vgl. HK 22, 547 f.), entdeckt man, daß die Generalsynode von Tutzing die Forderung nach „neuem Bekenntnis“ nur in anderer Form wiederholt, aber nicht realisiert hat. Das fast zu rasch veröffentlichte Kommuniké der Dritten Klausurtagung (epd, 13. 10. 69) ist enigmatisch: Es müßten die

„speziellen Beziehungen zwischen Kirche und Gesellschaft“ untersucht werden, weil u. a. „die Deutung der pluralistischen Gesellschaft und ihres (im Wahlkampf der F.D.P. offenbar gewordenen) Verhältnisses zur Kirche durch Mißverständnisse und ideologische Vorurteile belastet“ sei. Unter Leitung von Bischof *H.-O. Wölber* wurden frühere Verhandlungen zum Thema Staat und Kirche fortgeführt und auf die Bedeutung des Evangeliums für die Ideologiekritik hingewiesen, ohne bestimmte Ideologien namhaft zu machen. Das Kommuniké nennt den ehemaligen Bundesforschungsminister *G. Stoltenberg* als Referenten und Helfer zur Bewältigung der Aufgabe, die „gerade die lutherische Kirche dem Säkularismus, der Wissenschaftsgläubigkeit und dem Optimismus neuer politischer Strömungen“ durch die christliche Existenz entgegenzustellen habe. Das Kommuniké nennt weiter den Staatsrechtler *R. Herzog*