

Droht eine dritte Modernismuskrise?

Ein offener Brief von Peter Hünemann an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann

Der „offene Brief“ Peter Hünemanns greift die Kritik des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz an der Theologen-Erklärung und zugleich dessen Dialogangebot auf. Er bezeichnet die „Kölner Erklärung“ angesichts der Ansprache des Papstes als eine „Notbremsung“ vor einer sich abzeichnenden „dritten“ Modernismuskrise.

Sehr verehrter, lieber Herr Bischof,

ich möchte mit diesem Schreiben Stellung nehmen zu der „Kölner Erklärung“, die ich mit unterzeichnet habe. Ich habe dankbar vermerkt, daß Sie Ihre Stellungnahme vom 26.01.1989 mit der Einladung zum Dialog schließen. Ich möchte versuchen, mit meinem Brief einen Beitrag zu solch einem Gespräch zu leisten.

Zunächst eine *Vorbemerkung*: Sie stellen fest, daß die „Kölner Erklärung“ eine Reihe „ungenauer Aussagen“, „Schlagworte“, „vorschnelle Wertungen“ verwendet, daß „Unterstellungen“ gemacht werden. Ich selbst habe gewünscht, daß die Stellungnahme sorgfältiger ausgearbeitet würde und habe darauf hinzuwirken versucht. Schließlich habe ich mich zur Unterschrift entschlossen, weil mir das ganze Unternehmen als eine anders nicht mehr zu erreichende „Notbremsung“ erschien. Sie kennen mich lange genug, um zu wissen, daß ich weder von einem anti-römischen Affekt beseelt bin noch den Primat oder die Lehrkompetenz des Papstes in Frage stelle. Ebenso erkenne ich vorbehaltlos den hohen Einsatz und die großen Leistungen des Heiligen Vaters in seinem Pontifikat an. Warum also „Notbremsung“? Ich beginne mit dem dritten der Kritikpunkte, die in der Erklärung genannt werden.

I. Das Problem der Empfängnisregelung

Die Väter des II. Vatikanums hatten die Frage der Empfängnisregelung bei der Behandlung der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“ aufgegriffen. Sie haben sich ausdrücklich zum Prinzip verantworteter Elternschaft bekannt. Dies geschah hier zum ersten Male in dieser Form. Die Konzilsväter haben aber die Frage nach den Wegen nicht klären können (vgl. GS 51), weil Paul VI. die Frage einer päpstlichen Kommission überwiesen hatte. Am 25.07.1968 erschien die Enzyklika „Humanae vitae“. Sie erweitert die Lehre, die Pius XI. 1930 in der Enzyklika „Casti connubii“ (DS 3716–18) vorgetragen hatte. In Nr. 11 lehrt die neue Enzyklika, daß jeder eheliche Akt „von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß“. Jeder eheliche Akt sei auf die Einswerdung der Gatten *und* die Fortpflanzung ausgerichtet. Beide Sinngehalte seien unlösbar von Gott verbunden. Neben anderen Konsequenzen – zum Beispiel

dem Verbot der Abtreibung – wird in Nr. 14 gelehrt, *jeder* eheliche Akt sei „intrinsicè inhonestum“, also innerlich böse, der vorsätzlich unfruchtbar gemacht werde. Die Eheleute könnten wohl die sogenannten „natürlichen“ empfängnisfreien Zeiten nützen in Ehrfurcht vor der gottgesetzten Ordnung und aus ernsthaften Gründen. Ebenso wird es als erlaubt hingestellt, wenn aufgrund irgendeiner Krankheit ein Heilverfahren angewandt wird, das – als nicht intendierten Nebeneffekt – eine Unfruchtbarkeit mit sich führe.

Ich übergehe die zahlreichen Stellungnahmen von Wissenschaftlern, insbesondere Medizinern und Philosophen, die sich kritisch mit dieser Lehre auseinandersetzen. In der anschließenden moraltheologischen Diskussion wurde vielfach abgehoben auf die Tatsache, daß das Problem der Empfängnisregelung nur höchst indirekt mit dem depositum fidei verknüpft sei und der Papst folglich seine Entscheidung, insbesondere die unlösliche Verknüpfung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes, ethisch rational begründen müsse. Dem entspreche die Enzyklika nicht. Es wurde moniert, daß die Gegengründe nicht berücksichtigt worden seien und ein Naturrechtsbegriff vorläge, der überholt sei.

Die Deutsche Bischofskonferenz verwies in ihrer „Königsteiner Erklärung“ darauf, daß Enzykliken keine unfehlbaren Lehrentscheidungen darstellen, mahnte eine korrekte Verkündigung an, forderte aber auch die Weiterführung eines klärenden Gespräches und sicherte die Respektierung verantwortungsbewußter Gewissensentscheidungen zu. Die Erklärung der Österreichischen Bischofskonferenz lautete ähnlich. Die Belgische Bischofskonferenz stellte u. a. fest, daß es neben dieser päpstlichen Aussage noch andere Quellen einer Gewissensbildung gäbe. Man wird ohne Übertreibung sagen dürfen, daß die Lehre von „Humanae vitae“ von der breiten Menge der katholischen Bevölkerung Deutschlands bzw. Europas und der weit überwiegenden Mehrzahl der Mediziner, Philosophen und der Moraltheologen nicht rezipiert wurde. Daß der Weltepiskopat dieser Lehre schlichtweg zugestimmt hätte, ist nicht ersichtlich. Die Deutsche Bischofskonferenz veröffentlichte zum Beispiel im März 1973 einen Hirtenbrief zu Fragen der menschlichen Geschlechtlichkeit, in welchem die Lehre von „Humanae vitae“ mit Schweigen übergangen wird.

Die nächsten wichtigen Schritte in dieser Frage sind schnell skizziert. Auf der *Bischofssynode von 1980* wird über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute gehandelt. Von den anwesenden Bischöfen wird die große Distanz zwischen der Lehre der Kirche zur Empfängnisregelung und der Praxis der Katholiken festgestellt. Eine Reihe von Bischöfen plädiert für eine Modi-

fizierung der Positionen von „*Humanae vitae*“. In seinem Bericht über die Synode, den Kardinal Ratzinger dem Münchner Klerus gibt, werden diese bischöflichen Interventionen nicht erwähnt. Bei der Argumentation zugunsten der umstrittenen Aussagen von „*Humanae vitae*“, greift Kardinal Ratzinger auf eine umfassende Kritik der gegenwärtigen technisch-wissenschaftlichen Zivilisation zurück: Hier walte ein solcher Geist menschlicher Selbstherrlichkeit und Absolutsetzung, daß der Einsatz medizinisch-technischer Mittel im Rahmen der Empfängnisregelung sündhaft sei. Ein angesehener Kommentator bemerkte in diesem Zusammenhang: „Es wird wohl erst dieses Problem der ‚technischen Welt‘ insgesamt kirchlich bewältigt werden müssen, bevor es zu einer sachgerechten Beurteilung technischer Mittel und Eingriffe in einem so sensiblen Bereich zwischenmenschlicher Beziehungen wie der Sexualität kommt“ (HK, Februar 1981, 60).

Im November 1981 faßt der Papst in dem Apostolischen Schreiben „*Familiaris consortio*“ über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute die Arbeiten der Synode zusammen und legt sie zugleich aus. In bezug auf die hier anstehende Problematik wird die Lehre Pauls VI. in „*Humanae vitae*“ wiederholt. In Nr. 32 von „*Familiaris consortio*“ heißt es: „Wenn die Ehegatten durch Empfängnisverhütung diese beiden Sinngehalte, die der Schöpfergott dem Wesen von Mann und Frau und der Dynamik ihrer sexuellen Vereinigung eingeschrieben hat, auseinanderreißen, liefern sie den Plan Gottes ihrer Willkür aus; sie ‚manipulieren‘ und erniedrigen die menschliche Sexualität – und damit sich und den Ehepartner –, weil sie ihr den Charakter der *Ganzhingabe* nehmen. Während die geschlechtliche Vereinigung ihrer ganzen Natur nach ein vorbehaltloses gegenseitiges Sichschenken der Gatten zum Ausdruck bringt, wird sie durch die Empfängnisverhütung zu einer objektiv widersprüchlichen Gebärde, zu einem Sich-nicht-ganz-Schenken. So kommt zur aktiven Zurückweisung der Offenheit für das Leben auch eine Verfälschung der inneren Wahrheit ehelicher Liebe, die ja zur Hingabe in personaler Ganzheit berufen ist.“ Demgegenüber wird die Zeitwahl der Ehegatten bejaht, weil sich die Eheleute damit „unter Gottes Plan“ stellen und „ohne Manipulationen und Verfälschungen“ die „Dynamik der *Ganzhingabe*“ vollziehen. Die Begründung umfaßt mehrere Schritte:

Grundlegend ist der vorausgesetzte Begriff des Wesens bzw. der Natur des ehelichen Aktes. Wie kommt dieser Begriff zustande? Von der grundsätzlichen Ausrichtung menschlicher Sexualität auf liebendes Einswerden und Offenheit für die Weitergabe des Lebens wird abgeleitet, daß *jeder* einzelne Akt im Prinzip beiden Sinngehalten Genüge tun müsse.

Im Vollzug des ehelichen Aktes wird eine temporäre Dissoziation seiner beiden Sinngehalte unter der Voraussetzung zugelassen, daß ihre Ermöglichung unmittelbar *biologisch* vorgegeben sei (im Fruchtbarkeitsrhythmus der Frau). Um den letztgenannten Schritt abzustützen – denkbar ist ja der Rückgriff auf vielerlei Möglichkeiten –, wird kulturkritisch argumentiert.

„Angesichts einer Kultur, welche die wahre Bedeutung menschlicher Sexualität schwer entstellt oder gar völlig verliert, weil sie diese aus ihrem wesentlichen Bezug auf die Person löst, empfindet die Kirche ihren Auftrag, die Sexualität als Wert und Aufgabe der ganzen Person, die als Mann und Frau nach dem Bild Gottes geschaffen wurde, darzustellen, immer dringender und unersetzlicher“ (Nr. 32). Die Theologen werden aufgefordert, den „*anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied*“ zu erarbeiten und zu vertiefen, der „zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die Zeitwahl besteht. Es handelt sich um einen Unterschied, der größer und tiefer ist, als man gewöhnlich meint, und der letzten Endes mit zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität verknüpft ist.“

Diese Lehre vom Wesen des ehelichen Aktes bildet zugleich das entscheidende Fundament für die moralischen Beurteilungen der schwierigen Fragen der homologen und heterologen Insemination und In-vitro-Fertilisation, die in der Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre über die Achtung vor dem beginnenden menschlichen Leben und die Würde der Fortpflanzung im März 1987 gegeben wurden. Auch hier erfolgte – was die homologe Insemination und In-vitro-Fertilisation betrifft – ein breiter Widerspruch von Medizinern, Ethikern und Moralthologen.

In der päpstlichen Ansprache an die Teilnehmer des Internationalen Kongresses für Moralthologie (12. 11. 1988) anlässlich des 20. Jahrestages der Veröffentlichung von „*Humanae vitae*“ werden die Konsequenzen dieser Lehre ungewöhnlich zugespitzt. Die deutschen Bischöfe hatten in der „Königsteiner Erklärung“ die Lehre der Enzyklika als eine nicht unfehlbare Lehräußerung dargestellt und hinzugefügt: „Ernsthafte Bemühung, auch eine nicht unfehlbare Lehräußerung der Kirche positiv zu würdigen, gehört zur richtigen Glaubenshaltung eines katholischen Christen. Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muß sich nüchtern und kritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann“ (Nr. 3). In der päpstlichen Ansprache heißt es jetzt: „Da das Lehramt der Kirche von Christus, dem Herrn, eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, bedeutet die Berufung auf dieses Gewissen, gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt als auch vom sittlichen Gewissen“ (Nr. 4). Der Papst fährt fort: „Wenn Paul VI. den empfängnisverhütenden Akt als von seinem Wesen her unerlaubt bezeichnet hat, wollte er lehren, daß die sittliche Norm hier keine Ausnahmen kennt; kein persönlicher oder sozialer Umstand hat je vermocht und wird auch nie vermögen, einen solchen Akt zu einem in sich selbst geordneten zu machen. Die Existenz besonderer Normen für das innerweltliche Handeln des Menschen, die von so verpflichtender Kraft sind, daß sie

immer und überall die Möglichkeit von Ausnahmen ausschließen, ist eine ständige Lehre der Überlieferung und des Lehramtes der Kirche gewesen, die von einem katholischen Theologen nicht in Zweifel gezogen werden darf. Wir berühren hier einen Zentralpunkt der christlichen Lehre von Gott und Mensch. Wohlgermerkt, was hier in Frage gestellt wird, wenn man diese Lehre ablehnt, ist der Gedanke der Heiligkeit Gottes selbst“ (Nr. 5). Die Normen von „*Humanae vitae*“ werden als solche bezeichnet, die ein „Erfordernis der Heiligkeit Gottes“ sind, „die sich konkret und keineswegs abstrakt jeder einzelnen menschlichen Person mitteilt“. Im Rahmen dieser Argumentation kommt der Papst zu der Feststellung: „Es geht ... nicht um eine vom Menschen erfundene Lehre; sie ist vielmehr von der Schöpferhand Gottes in die Natur der menschlichen Person eingeschrieben und von ihm in der Offenbarung bekräftigt worden. Sie zur Diskussion stellen, bedeutet daher, Gott selbst den Gehorsam unseres Verstandes verweigern. Es bedeutet, daß wir das Licht unserer Vernunft dem Licht der göttlichen Weisheit vorziehen und damit in die Finsternis des Irrtums fallen, um schließlich noch weitere grundlegende Eckpfeiler der christlichen Lehre anzugreifen“ (Nr. 3).

Diesem Anspruch entspricht die administrative Praxis, wenn bei Berufungen von Moraltheologen die ausdrückliche Zustimmung zur Lehre von „*Humanae vitae*“ zum entscheidenden Kriterium für die Erteilung des Nihil obstat gemacht wird. Ich vermute, daß dieser Maßstab auch bei den jüngeren Bischofsernennungen angewandt wurde. In den Publikationen des von Papst Johannes Paul II. errichteten Instituts für Studien über Ehe und Familie wird die genannte Lehre als unfehlbar hingestellt; Msgr. Carlo Caffarra, Leiter dieses Instituts, wagt gar die empörende Aussage, Christen, die künstliche Mittel zur Empfängnisregelung gebrauchten, seien potentielle Mörder. Inzwischen wird allenthalben kolportiert, daß der Papst die Lehre von „*Humanae vitae*“ definieren wolle.

Lassen Sie mich meine Bedenken – mit dem schuldigen Respekt vor dem Lehramt der Kirche – zusammenfassen:

a) Bedenken zur Argumentation: Das kirchliche Lehramt, der Papst und die Bischöfe, haben im II. Vatikanischen Konzil (GS 50f.) und in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ in der Aufstellung der generellen Prinzipien zur Sexualmoral der Kirche und der Menschheit einen großen Dienst erwiesen. Die Teilnehmer an der Bischofssynode von 1980 haben den hier unmittelbar einschlägigen Grundsatz wie folgt formuliert: „Diese heilige Synode, die in der Einheit des Glaubens mit dem Nachfolger des Petrus versammelt ist, hält fest an dem, was im Zweiten Vatikanischen Konzil ... und dann in der Enzyklika „*Humanae vitae*“ vorgelegt wird, nämlich daß die eheliche Liebe voll menschlich, ausschließlich und für neues Leben offen sein muß ...“ (Prop. Nr. 22). Nur durch eine argumentative *Ableitung* gelangt man von diesem allgemeinen Grundsatz zu den skizzierten Folgerungen von „*Humanae vitae*“ und „*Familiaris consortio*“. Diese Ableitung scheint mir aber inkorrekt zu sein.

- Der eheliche Akt ist gerade als personaler Akt wesentlich offen für menschliche Gestaltung. Er muß sogar entsprechend gestaltet werden, soll er nicht der Würde des Menschen und seiner Verantwortung Eintrag tun.
- Bestätigt wird dies durch die allgemein bezeugte Auffassung von Medizinern und Anthropologen, daß die menschliche Sexualität eine Offenheit aufweise und – vom physiologischen Befund her – nicht einlinig und direkt auf Zeugung hin angelegt sei. Darin unterscheiden sich menschliche und tierische Sexualität. Die temporäre – wenn auch nicht prinzipielle – Dissoziierung der beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes gründet somit in der Natur des Menschen.
- Die Einschränkung solcher Dissoziierungsmöglichkeit auf die „natürliche Zeitwahl“ in Abgrenzung von „technischen“ Mitteln übersieht, daß die Zeitwahl als Mittel zur Empfängnisregelung erst in einer technisch-wissenschaftlichen Kultur überhaupt erforscht werden konnte und selbst wissenschaftlich-technische Mittel zur Anwendung voraussetzt; die Einschränkung setzt mit dem behaupteten „wesentlichen“ Unterschied und der kontradiktorischen Entgegensetzung dessen, was „natürlich“, und dessen, was „technisch“ ist, eine moralische Beurteilung der Technik voraus, die weder einem genauen philosophischen noch theologischen Denken standhält.
- Die Behauptung, die von „*Humanae vitae*“ aufgestellte Norm gehöre zu den Normen, die immer und überall Ausnahmen ausschließen, enthält einen Denkfehler, der in der Argumentation von „*Humanae vitae*“ selbst zutage tritt.
Die allgemeine Norm lautet: „daß ,jeder eheliche Akt‘ von sich aus auf die Erzeugung menschlichen Lebens hingeeordnet bleiben muß“ (Nr. 11). Dann wird die Ausnahme genannt: Eine *vorsätzliche* Vermeidung der Hinordnung auf Erzeugung ist erlaubt unter den Bedingungen, a) daß gute Gründe vorliegen, die Zeugung eines Kindes zu vermeiden, b) als Mittel dazu die Zeitwahl angewandt wird (Nr. 16).
- b) Bedenken zur Verbindlichkeit: Angesichts der strikten sittlichen Verpflichtung auf die Lehre von „*Humanae vitae*“ verdienen folgende Gesichtspunkte festgehalten zu werden:
 - Die skizzierte Lehre wurde von Pius XI. erstmals vorgelegt und ist von Pius XII. und den nachfolgenden Päpsten wiederholt worden. In dieser kurzen Lehrtradition zeigt sich keine wesentliche Vertiefung der Argumentation.
 - Es ist weder bei den Vätern des II. Vatikanischen Konzils noch aus den Stellungnahmen der Bischofskonferenzen zu „*Humanae vitae*“ oder den Diskussionen der Bischofssynode ersichtlich, daß die Bischöfe als Zeugen des Glaubens die vorgetragenen Konklusionen über die generellen Prinzipien hinaus in einem universalen Konsens einfachhin bejahen.

Glaubt und bejaht das Volk Gottes die Lehre von „*Humanae vitae*“? Ich sehe dies nicht.

- Wenn eine überaus große Zahl christlich engagierter Eheleute nach sorgfältiger Information und Gewissensprüfung und unter Abwägung der Umstände empfängnisverhütende Mittel gebrauchen, so dürfte dies wohl ein Zeichen des *sensus fidelium*, des untrüglichen Glaubenssinnes des Volkes Gottes, und nicht einfach ein Symptom einer Anpassung an den Zeitgeist und eines umfassenden Glaubensabfalls sein.

Handelt es sich folglich um eine Lehre,

- die formal und nach ihren Einzelheiten in Schrift und Tradition nicht vorkommt (die Frage verantworteter Elternschaft klingt bei Pius XII. zum erstenmal an; die Päpste berufen sich mit guten Gründen weder auf Schrift noch Tradition),
- die nicht in einem universalen Konsens der Bischöfe und
- nicht im breiten Glaubenszeugnis des Volkes Gottes gründet, so entfällt die Begründung für eine strikte Gewissensbindung, wie sie in der päpstlichen Ansprache an die Moraltheologen behauptet wird.
- Die Lehre von „*Humane vitae*“ kann hinsichtlich ihrer Verbindlichkeit nicht anders eingestuft werden, als dies die Deutsche Bischofskonferenz in ihrer „Königsteiner Erklärung“ tat.

II. Zur geschichtlichen Einordnung

Der Streit um die Sexualmoral gehört m. E. in die Abfolge der „Modernismuskrisen“, die die katholische Kirche seit dem 19. Jahrhundert schütteln. Diese Krisen weisen alle die gleichen Momente auf. Es geht um neue Problemstellungen, die mit den Fundamenten der neuzeitlichen Gesellschaft, dem modernen Verständnis des Menschen und der Schöpfung zu tun haben. Überlieferte kirchliche Wert- und Denkmuster werden – ohne hinreichende Fortbildungen und Differenzierungen – festgehalten und zu „essentials“ des Glaubens und der Kirchen- bzw. Papsttreue stilisiert. Man versucht, sie mit administrativen Maßnahmen durchzudrücken. Es entstehen schmerzliche Polarisierungen. Nur mühselig gelingt die Aufarbeitung.

Die erste Krise – um die Mitte des 19. Jahrhunderts – ergab sich vornehmlich aus dem Gegensatz zwischen den neuen gesellschaftlichen und politischen Lebensformen und den überlieferten kirchlichen Positionen. Papst und Bischöfe standen vor der Aufgabe, eine Reihe von Ideologien zurückzuweisen. Die Art, wie dies im Syllabus von Pius IX. erfolgte, führte zu starken Erschütterungen. „Die volle Gunst des Papstes galt ... den ‚Rittern des Absoluten‘, die ohne Berücksichtigung der Entwicklung der Geister oder auch nur der lokalen Erfordernisse vor allem und gegen jeden das hervorhoben, was als das ‚Recht der christlichen Gesellschaft‘ gelten sollte; die wiederholten Ermutigungen, die Rom den Exaltiertesten von ihnen zukommen ließ, gaben ihnen die Überzeugung, sie seien vom Papst mit einer echten Sendung betraut ... 15 Jahre hindurch sollte nun der Vordergrund der Szene von Extremisten – liberale Radikale einerseits und intransigente

Ultramontane andererseits – beherrscht werden, die beide gleichermaßen intolerant waren und ihre Ideologie anderen aufzwingen wollten“ (H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte* VI/1, 756).

Die zweite große Krise verbindet sich mit der Enzyklika „*Pascendi*“ von 1907. Es ging im wesentlichen um die Auseinandersetzung mit der historisch-kritischen Methode in Exegese und Dogmengeschichte. Auch hier gab es selbstverständlich kritikwürdige Publikationen, Ansätze überzogener Art. Aber aufgrund eines chimärischen Feindbildes, des sog. Modernismus, wurden dann auch Dinge verurteilt, die zu einer gesunden modernen Theologie gehören. Durch den vorgeschriebenen Antimodernisteneid mußten diese Verurteilungen von allen Geistlichen, Theologieprofessoren und Kandidaten eines theologischen akademischen Grades beschworen werden. Unbegreiflich ist mir, daß man bis an die Schwelle des II. Vatikanums an diesem Eid festhielt, obwohl die Unhaltbarkeit einzelner Sätze mehr als deutlich zutage lag. Ich empfinde heute noch Scham, daß ich diesen Eid als junger Kleriker achtmal – auf Zureden meines Spirituals – abgelegt habe. Diese, ein halbes Jahrhundert andauernde Praxis war keine *formatio*, sondern eine *deformatio conscientiae* durch die kirchliche Autorität. Nach der Öffnung der Kirche für eine keineswegs unkritische Auseinandersetzung mit der Moderne durch das II. Vatikanische Konzil scheint sich seit einigen Jahren die dritte große „Modernismuskrise“ anzubahnen. Diesmal liegt der Kristallisationspunkt auf dem so heiklen, die Menschen in ihrer Intimsphäre unmittelbar betreffenden Feld der Sexualmoral sowie der Frage nach der Stellung der Frauen in der Kirche. Wiederum steht im Hintergrund ein Schreckensgemälde der modernen Welt. Wieder gibt es „Ritter des Absoluten“. Wieder gibt es „unheilige Allianzen“. Was bedeutet es, wenn Rom sich damit zufrieden gibt, daß die ehemaligen Lefebvre-Anhänger sich verpflichten: „1. Treue zur katholischen Kirche und zum römischen Papst, dem Haupt des Bischofskollegiums, zu versprechen; 2. die Lehre des II. Vatikanums (*Lumen gentium* 25) über das kirchliche *Lebramt* anzunehmen und die Anhänglichkeit, die ihm gebührt; 3. eine Haltung des Dialogs mit dem Heiligen Stuhl einzunehmen und jede *Polemik* zu vermeiden in bezug auf Lehrpunkte des II. Vatikanums oder spätere Reformen, die ihnen schwer vereinbar mit der Tradition erscheinen“ (Röm. Protokoll; Hervorhebung, Vf.). Auf dieser Basis betreiben sie mit römischer Guttheißung Theologenausbildung in ihren Priesterseminaren. Man darf also in Deutschland – und anderswo – im Namen der Kirche Seelsorger ausbilden, die die Religions- und Gewissensfreiheit, die Kollegialität der Bischöfe etc. ablehnen. Mir ist keine geschichtliche Parallele für eine solche Suspension von Beschlüssen eines rechtmäßigen Konzils bekannt.

III. Macht und Machtausübung

Die genannten drei „Modernismus“-Krisen der katholischen Kirche hängen aufs engste mit der Strukturierung

von Macht und Machtausübung in der Kirche zusammen. Die Irritationen der Bevölkerung durch die Umstände der Kölner Bischofsernennung sind ein Symptom dieser schon länger schwelenden Problematik, die dringend lösender Maßnahmen bedarf. Hier liegt der Kern der gegenwärtigen Auseinandersetzungen. Die Fragen der Moraltheologie bilden nur ihren Kristallisationspunkt.

Daß es in der Kirche Macht und Machtausübung gibt, ist eine Binsenweisheit. Wir zahlen Kirchensteuer und über die Verwendung des Geldes wird von kirchlichen Gremien entschieden; es werden Ämter besetzt, Aufgaben übertragen. All dies ist Machtausübung und völlig normal. Menschliches Gemeinschaftsleben, auch kirchliches Leben, bedarf der Macht und Machtausübung. Wo es aber Macht und Machtausübung gibt, besteht auch die Gefahr des Mißbrauches. Seit Anbruch der Moderne suchen sich die Menschen vor Machtmißbrauch zu schützen, und zwar durch Gewaltenteilung, sorgfältige Abgrenzung der Kompetenzen auf den verschiedenen Ebenen, Einrichtung von Macht-Balancen, von Kontrollinstanzen und Schaffung von Transparenz durch öffentliche Medien. Ohne diese komplexen Strukturen kann eine moderne Gesellschaft heute nicht menschenwürdig existieren. Analoges gilt für die katholische Kirche. Dies bedeutet nicht die Forderung nach einer Demokratisierung. Diese Forderung übersieht, daß die Rechtsformen und Institutionen eines Staates nicht einfach auf die Kirche passen. Die Väter des II. Vatikanischen Konzils haben aber – aufbauend auf der Überlieferung der Kirche und unter Orientierung an ihrem inneren Lebensgeheimnis – Perspektiven für eine Differenzierung und Gliederung des Machtgebrauches ausgearbeitet. Ich zähle dazu die Betonung der Kollegialität, der Eigenständigkeit und Eigenart der Orts- und Regionalkirchen, der Bischofskonferenzen usw. Das II. Vatikanum hat Kirche in einer qualitativ neuen Weise als Weltkirche verstanden. Die Umsetzung dieser Perspektiven in Rechtsformen und Institutionen ist in der nachkonziliaren Phase nur in einem sehr beschränkten Ausmaß vorgenommen worden. Der neue CIC bezeugt, wie stark nach wie vor die vertikalen Linien der Machtausübung von oben nach unten ausgezogen sind, ohne daß entsprechende Bedingungen für den Gebrauch der Macht genannt werden. Dies gilt ebenso für den legislativen und administrativen Bereich wie für die Ausübung der Lehrkompetenz.

Aufgrund der öffentlichen Freiheitsstruktur unserer Gesellschaft und der in ihren Institutionen geronnenen gesellschaftlichen Erfahrung spricht unsere Bevölkerung sofort und zu Recht von „Machtmißbrauch“, wo nicht sorgfältig und mit großem Respekt die bestehenden Rechte, Kompetenzen und Aufgaben einzelner oder einzelner Gruppen gewahrt werden und die übergeordnete Autorität nicht entsprechend zurückhaltend mit dem ihr eigenen Gewicht umgeht.

Es ist für das Ansehen der kirchlichen Autorität in dieser Gesellschaft tödlich, wenn sie diese Diskretion – bei aller Festigkeit – nicht wahrhaft und für möglichste Transparenz

sorgt. Es ist für die Glaubwürdigkeit der Kirche tödlich, wenn sie die Eigenständigkeit und Verantwortung der Regional- und Ortskirchen, ihre kulturellen und geschichtlichen Eigentümlichkeiten nicht fördert und bekräftigt, bei aller Sorge um die Einheit.

Diese Axiome sind in der jüngsten Zeit häufig nicht beachtet worden. Ich verweise auf die römischen Papiere zur Stellung der Bischofskonferenzen und die umstrittenen Bischofsernennungen in aller Welt. Es zeichnen sich im Moment stark zentralistische und papalistische Tendenzen ab. Und es gibt keinen institutionellen, rechtlichen Schutz dagegen.

Im Bereich von Lehre und Verkündigung möchte ich dieses Problem an zwei Punkten verdeutlichen:

a) Die Komplexität der heutigen Probleme erfordert in vielen Feldern der kirchlichen Verkündigung die kompetente Kooperation von unabhängigen Gutachtern und Wissenschaftlern. Der mündige Laie mit seinem Sachverstand muß in vielen Fällen mit *seiner* Autorität sprechen können, damit kirchliche Verkündigung nicht in die Irre geht und die Weisungen des Evangeliums in kurzsichtiger und entstellender Weise auf die Situation anwendet.

Es gibt im Bereich der Deutschen Bischofskonferenz – Gott sei Dank – eine Reihe gut arbeitender Beratergruppen. Was sich hier angebahnt hat, bedürfte aber einer stärkeren Institutionalisierung und einer rechtlichen Fassung auch im universalkirchlichen Bereich. Die Schaffung von Rechtsformen und Institutionen, durch die Laien unabhängig und frei ihre Sachkompetenz einbringen können, ist eine *conditio sine qua non* für das gedeihliche Leben der Kirche.

Dem wird nicht Genüge getan, wo kirchliche Laiengremien überwiegend mit Kirchenangestellten besetzt sind oder lediglich der eine oder andere Gutachter herangezogen wird, der von vornherein „auf der Linie“ liegt, wie dies bei der Bischofssynode von 1980 der Fall war.

b) In bezug auf die höchste Lehrkompetenz des Papstes und des Bischofskollegiums ergibt sich ebenso ein erheblicher Mangel an institutioneller Einbindung und rechtlicher Regelung.

Die Auseinandersetzung um Hans Küngs Buch „Unfehlbar?“ liegt noch nicht lange zurück. Hans Küng behauptete – ausgehend von „*Humanae vitae*“! – ein Verständnis des unfehlbaren Lehramtes, das als Verzerrung seines wahren Sinnes von Theologen, Bischöfen und auch von Rom zurückgewiesen wurde. Wenn man die zitierte Ansprache des Papstes an die Moraltheologen liest, wirkt es geradezu gespenstisch, wie weit Rom auf das von Hans Küng unterstellte Verständnis eingegangen ist.

Im I. und II. Vatikanum wurde die lehramtliche Letztkompetenz von Papst und Bischöfen gelehrt, ohne daß die Bedingungen für die Wahrnehmung dieser Kompetenz genannt wurden. Man kann in jeder Einleitung in die Dogmatik nachlesen, daß Papst und Bischöfe „Zeugen des Glaubens“ sind, nicht etwa „Offenbarungsträger“ o. ä. Die Kriterien, an denen sie sich in ihrem Zeugnis zu

orientieren haben, sind ebenso in jeder Einleitung in die Dogmatik zu finden. Nirgendwo aber sind diese Kriterien und ihre Einhaltung umgesetzt in rechtliche und institutionelle Handlungsbedingungen. So kommt es zu Situationen wie der gegenwärtigen. Hier muß im Interesse von Primat und Magisterium für Abhilfe gesorgt werden. Sehr verehrter Herr Bischof, der Geist Gottes hat die Kirche durch zwei Modernismuskrisen hindurchgeführt. Er hat sich dabei glaubensstarker Frauen und Männer be-

dient, die den Mut zum Hören auf Ungewohntes, Unbequemes, vielleicht Unbekanntes aufbrachten und ebenso den Mut zum Reden, opportune – importune. Dies ist meine starke Hoffnung auch für diese Zeit. Ich bete täglich um diese beiden Gaben für den Heiligen Vater und die Bischöfe, die Geistlichen und Laien, nicht zuletzt für die Theologen, damit wir alle zu vernehmen vermögen, „was der Geist den Gemeinden sagt“ (Offb 2, 11). In herzlicher Verehrung Ihr
Peter Hünermann

Fortschritte in Richtung Normalisierung

Die Religionen in China und die chinesische Religionspolitik

Der ausländische Besucher hat immer häufiger die Gelegenheit, Zeichen religiösen Lebens in den chinesischen Städten in christlichen Kirchen, buddhistischen oder taoistischen Tempeln und muslimischen Moscheen zu sehen. Auch die offiziellen chinesischen Reiseführer sind immer leichter bereit, für die ausländischen Touristen Kontakte zu religiösen Gruppen herzustellen. Das Verhältnis zwischen dem chinesischen Staat und der kommunistischen Partei mit den Religionen ist ebenfalls entspannter, wenn auch noch nicht normal geworden. Die offizielle Religionspolitik, wie sie in der Verfassung im § 36 festgelegt ist, stellt die Rahmenbedingungen her und schreibt die Vorherrschaft des Staates und seine Kontrolle über alle „normalen Religionsäußerungen“ fest.

Das gewachsene Selbstbewußtsein der religiösen Führer in China macht eine Intervention des Präsidenten der chinesischen buddhistischen Vereinigung, *Zhao Puchu*, vor der Vollversammlung der Politischen Konsultativkonferenz des Chinesischen Volkes im März vergangenen Jahres deutlich. Vor diesem Gremium, in dem die ethnischen und religiösen Minderheiten sowie alle nicht in der kommunistischen Partei erfaßten gesellschaftlichen Gruppen vertreten sind, forderte Zhao Puchu die *vollständige Durchführung der von der Regierung und Partei beschlossenen Religionspolitik* in allen Provinzen Chinas. Er nannte konkrete Punkte und Einzelfälle, aus denen hervorgeht, daß die Anwendung und Umsetzung der gültigen Bestimmungen der Religionspolitik oft willkürlich gehandhabt werden von gewissen lokalen Stellen. Die Rückgabe von Tempeln, Kirchen und Moscheen, die während der Kulturrevolution enteignet worden sind, sei immer noch nicht abgeschlossen. Im Rahmen der gegenwärtig durchgeführten Reformpolitik müßte auch die Religionspolitik verbessert und von administrativen Hemmnissen befreit werden. Zhao Puchu sprach auch das *Projekt eines neuen Religionsgesetzes* für die Volksrepublik China an, das gegenwärtig in der Vorbereitung sich befindet. Bei der Abfassung dieses Gesetzes sollten Vertreter der Religionen gehört und beteiligt werden. Das Hauptziel eines solchen

Gesetzes sollte sein, „die genuinen Rechte der Gläubigen und ihrer Körperschaften zu schützen und neuen Gedanken Raum zu geben, die früher undenkbar erschienen“. (Vgl. *Tripod*, Nr. 46, Aug. 1988, 56–63.)

Überall lassen sich zunehmende religiöse Aktivitäten feststellen

In den letzten fünf Jahren sind überall in der VR China buddhistische Tempel erneuert und wieder von Mönchen bzw. Nonnen bevölkert worden. Im Dezember 1987 hielt die *Chinesische Buddhistische Vereinigung* eine nationale Konferenz in Peking ab, auf der die vielen Probleme mit der Verwaltung der Klöster erörtert wurden. Dabei wurden auch Klagen gegenüber der unterschiedlichen Verwirklichung der Religionsfreiheit und die Willkür örtlicher Kader in ihrer Ausübung laut. Große Probleme liegen auf dem Gebiet der Ausbildung der neuen Mönche und Nonnen. Es gibt nicht genügend erfahrene Ausbilder für die nachwachsende neue Generation. Viele Traditionen sind abgebrochen und lassen sich nur schwer beleben. Ein Sonderstellung nimmt in der Religionspolitik der Zentralregierung der *tibetanische Buddhismus* ein. Nach den Unruhen von 1987 stehen hier die Rücksichten auf die Nationalitätenfrage, die Forderungen nach nationaler Autonomie, das Problem Dalai Lama und andere Probleme der Herrschaft der Han-Chinesen über Tibet oben auf der Tagesordnung. In Veröffentlichungen über die Religionspolitik in China werden diese Fragen eher kaschiert, und es finden sich viele Beiträge in der nationalen Presse, die gerade das blühende buddhistische Leben in den Klöstern Tibets herausstellen. Mit Nachdruck wird darauf hingewiesen, daß der Staat die *Renovierung der lamaistischen Klöster* mit hohen Summen unterstütze, daß die an den Aufständen beteiligten Mönche sehr nachsichtig behandelt und zum größten Teil wieder aus den Gefängnissen entlassen worden seien. Die Möglichkeiten für die Ausbildung von Lamas im tibetanischen Institut in Pe-