

In einer Welt, in der der Mensch von einer reglementierten Gesellschaft „verplant“ wird, sollte die Kirche der Raum sein, in dem der Mensch seine Freiheit und Würde erfahren darf, wo er geachtet und wo seine Freiheit gehütet wird. Denn die Kirche, obwohl in dieser Welt, führt zum Reich Gottes hin, das nicht von dieser Welt ist.

Johannes Neumann

Rom, der Papst und die Gesamtkirche

In seinem jüngst auch in Deutsch (Styria, Graz) erschienenen Buch mit dem provozierenden, an Nietzsche anschließenden Titel „Wird die Kirche zum Grab Gottes?“, das dem Autor übrigens eine scharfe Verwarnung seitens der römischen Glaubenskongregation eintrug, spricht der holländische Augustinerpater Robert Adolfs die Vermutung aus, das zentrale Problem in der gegenwärtigen religiösen Auseinandersetzung sei weniger das Kernproblem des Glaubens, die Gottesfrage, als vielmehr die Kirche. Das Gottesproblem, wie es vor allem in der Gott-ist-tot-Theologie formuliert werde, sei eher „Symptom einer Krise der Kirchen“ (S. 48). Die Gestalt der Kirche selbst sei womöglich die tiefere Ursache der christlichen Krisensituation in der Welt von heute. Er sieht — darin unterscheidet sich Adolfs kaum von den zahlreichen anderen kirchlichen Zeitanalytikern — die Ursache dieser Krise der Kirchen (besonders im Blick auf die katholische Kirche) hauptsächlich in ihrer dem Anspruch des Evangeliums entfremdeten institutionellen und organisatorischen Gestalt und im „unangemessenen Charakter der christlichen Verkündigung“. Und zwar konstatiert er einen ursächlichen Zusammenhang zwischen den beiden Bereichen. Deshalb die Frage, ob denn womöglich nicht ein „eingefleischter Konservatismus“ der kirchlichen Institution die Ursache für eine Predigt gewesen sei, „die ihre Verstehbarkeit verloren hat“!

Die Kirche als Knechtsgestalt

Auf Grund dieser Prämissen will sich denn der Autor auch nicht mit pastoralem Trost oder mit einem opportunistisch mißverständlichen Anpassungsbemühen zufriedengeben. Er wendet sich — diese Kritik ist beachtenswert — ausdrücklich gegen eine Überbewertung des „aggiornamento“. Dieses sei „in Wirklichkeit ein recht unglücklicher Begriff“ und werde allzu leicht mißverstanden als bloße Anpassung an das Unabwendbare auch um den Preis des Unaufhebbaren, „sofern nur der moderne Mensch angesprochen wird, ganz gleich wie“. Adolfs legt hier eine Gefahr bloß, die tatsächlich mehr übersehen als ernst genommen wird. Er entlarvt eine Grundhaltung, die in maximalistischer oder minimalistischer Ausprägung in beiden Richtungen, bei „Progressiven“ wie bei der be-

harrenden Richtung, anzutreffen ist, und die mehr zur Aufschiebung als zur Lösung der Probleme tendiert. Man würde freilich den johanneischen Ursprung des Begriffes mißverstehen, wenn man ihn als Anpassungsparole isolierte und ihn nicht als Teilmoment einer radikaleren und zugleich bibelförmigeren Bewegung verstünde, als Teilmoment einer Rückkehr zu den Ursprüngen, die sich nach Adolfs — er argumentiert hier in Anlehnung an das Buch von J. A. T. Robinson *The New Reformation* (London 1965) — nur in einer echten kirchlichen Kenose, in der Entäußerung der Kirche von allem, „was ihr im Blick auf die Welt Vorrecht und Prestige gebe“ (S. 151), glaubwürdig erweisen kann. Er versteht diese Kenose im Anschluß an das bekannte Buch von Y. Congar, *Pour une église servante et pauvre* (deutsch, Mainz 1965), nicht nur individualchristlich, sondern ekklesial: Die Kirche selbst bedarf der Gleichförmigkeit mit der Knechtsgestalt des Menschensohnes, wie sie in Phil. 2, 4—11 bezeugt wird. Mit Congar sieht Adolfs in der mittelalterlichen Uminterpretation der „ecclesia“ vom altchristlichen Verständnis als kirchlicher Gemeinde zum „System“, zum „Apparat“, zum „überpersönliche(n) Rechtssubjekt, dessen Repräsentanten der Klerus oder, wie man heute sagt, die Hierarchie, also letztlich der Papst und die päpstliche Kurie sind“ (Congar, a. a. O., S. 23), den eigentlichen Bruch im kirchlichen Selbstverständnis, als Entfremdung von ihrer Sendung, als Abfall von ihrem evangelischen Auftrag.

Keine Synchronisierung mit „weltlicher“ Zukunftsdynamik

Ausgehend von dieser Prämisse, begnügt sich der Autor keineswegs mit theologischer Adaptation, sondern verordnet der Kirche oder, besser, dem institutionalisierten kirchlichen System, dessen Berechtigung er in radikal veränderter Form etwa im Unterschied zu dem aus der Kirche ausgetretenen englischen Theologen Davis keineswegs leugnen will, Radikalkuren. Durch den Prozeß der Säkularisierung werde die Kirche „in den Privatsektor unseres Sozialkörpers verbannt“ (S. 161). Vorübergehend hätte man meinen können, es sei ihr wenigstens hier eine unabhängige Eigenexistenz gesichert. In Wirklichkeit sei

sie auch da bedroht „durch die verborgenen ideologischen „Mächte“ der gesellschaftlichen Makrostruktur. Die theologische Bewältigung des Säkularisationsproblems sei gescheitert; die Bewegung des Christentums in der Geschichte lasse „sich nicht mit der säkularen Zukunftsdynamik synchronisieren“. Der Kirche bleibe nur eine Möglichkeit, den „Mächten“ der Welt zu entkommen, indem sie sich selbst aller weltlichen Machtansprüche entledigt, indem sie bemüht ist, in Lehre und Praxis ihre reale Gestalt ihrem Wesen anzunähern.

Hier sind zwei Wahrheiten ausgesprochen, die in der heutigen kirchlichen Problematik sowohl für die institutionelle Erneuerung der Kirche wie für die Bestimmung und die Verwirklichung eines bibelförmigen Verhältnisses von Kirche und Welt schlechthin entscheidend sind. Man wird diese Wahrheiten nicht übergehen, nur weil sie durch die notwendige Verkürzung verschärft und möglicherweise vereinseitigt wiedergegeben sind. Adolfs spricht deutlich aus: Alle Versuche einer Wiederversöhnung von Kirche und Welt durch theologische Uminterpretationen des kirchlichen Auftrags als Verantwortung und Teilnahme an der dynamischen Gesellschaftsstruktur der Zeit, eine Überbetonung (in neuer Form) des bloß sozial-institutionellen Aspekts auf Kosten der transzendenten Sinnmitte der Kirche (vgl. dazu die mehr geschichtsbezogene Argumentation von A. Mirgeler in dem bereits im letzten Heft, S. 450, zitierten „Hochland“-Beitrag, Juni/Juli-Heft 1967) hilft nicht weiter, wirkt unglaubwürdig und wird für das Christentum höchst gefährlich, weil sie den eigentlichen Daseinszweck der Kirche verwischt und christlichen Glauben in reine Mitmenschlichkeit auflöst. (In diesem Sinne sind, was offenbar übersehen wurde, die Argumentationen von Adolfs gerade gegen gewisse „modernistische“ Tendenzen verschiedener Provenienz gerichtet.)

Kenose als Umwandlung der Amtsstrukturen

Aber: Die institutionelle und strukturelle Reform der Kirche ist aus den gleichen Gründen auch nicht nur oder gar nicht eine Frage gesellschaftlich-kultureller Akkommodation, um besser „anzukommen“, sondern eine Gewissensfrage an die Kirche, wie sie ihre eigene Gestalt angesichts ihres biblischen Selbstverständnisses, angesichts der gesellschaftlich-kulturellen Verfaßtheit der Gegenwart und der christlichen Situation des Glaubens in ihr, zu rechtfertigen bzw. zu ändern vermag. Es geht also auch Adolfs nicht um eine Infragestellung der Kirche, auch nicht um einen „Abbau“ des kirchlichen Amtes — er schließt „selbstverständlich die Existenz kirchlicher Amtsträger ein, die berufen und bevollmächtigt sind, Wort und Sakrament zu verwalten und die Einmütigkeit untereinander zu wahren“ — als vielmehr um die „Entäußerung“ des „Systems“, den Abbau der „Herrschafts- und Machtgestalt“ der Kirche als dem zeitgemäßen Weg ihrer Kenose. Es ist ihm deshalb nicht nur sehr ernst mit dem Dienstverständnis kirchlicher Autorität, unter dem er nicht nur eine pastorale „Milde“, sondern eine effektive Umwandlung der Amtsstrukturen und eine institutionelle Reduktion des Autoritätsanspruches versteht — die absolute Norm göttlicher Autorität sei eben keineswegs adäquat einbeziehbar in die menschliche Norm der kirchlichen Instanzen. Er verlangt die Entäußerung der Kirche von allem, was gesellschaftskonforme Macht darstellt, und fordert, die Neuformulierung ihrer „Sichtbarkeit“ als Knechtsgestalt.

„Progressive“ Vereinfachungen

Man wird zugeben müssen, daß das „Problem“ in der neueren kirchenkritischen Literatur mit solcher Prägnanz und Konsequenz kaum aufgezeigt wurde. Schon deswegen verdienten die Thesen von Adolfs eine möglichst breite Diskussion. Man stutzt aber etwas, liest man seine „Plan-Skizze“ (S. 162 ff.), nach der die Kenosisgestalt verwirklicht werden soll. Er gibt nicht nur den gewiß überlegenswerten Rat, den „Kirchenstaat“ „dran(zu)geben“. Er plädiert — hier einer Anregung des früheren schweizerischen Missionsbischofs Amman folgend — nicht nur für die Beseitigung der Nuntiatoren und der römischen „Diplomatenschule“.

Nicht nur der Primat des Papstes soll aller Formen entledigt werden, „die ihn der Analogie zum Primat des Kaisers im Verhältnis zu den Fürsten verdächtigen“. Adolfs macht auch radikale Vorschläge zur Reform der Seelsorgsstrukturen. Er fordert nicht mehr und nicht weniger als „die Abschaffung der territorialen Organisation von Bistümern und Pfarreien“. Das Territorialsystem erinnere zu sehr an die alte feudalistische Kirchenstruktur und lasse sich höchstens noch mit historischen Argumenten rechtfertigen. Aber hier stützt man wieder. Gewiß ist es „absurd, daß ein bestimmtes, dünn besiedeltes Gebiet einen eigenen Bischof hat, nur weil es früher einmal Fürstentum war“. Wenn allerdings gerade dieses Problem immer wieder in die Diskussion geholt wird, so werden damit offene Türen eingerannt.

Aber würde eine plötzliche oder auch nur sukzessive Absage an das territoriale Prinzip tatsächlich weiterführen? Gewiß, die Meinungen sind unter den Pastoral- und Kirchensoziologen geteilt. Die Ortsgebundenheit wird in einer mobilen Industriegesellschaft gewiß anders beurteilt als in den Agrargesellschaften, denen die Leitmuster der kirchlichen Verwaltung noch in Mehrzahl entlehnt sind. Aber würde eine völlige Aufhebung des territorialen Prinzips nicht zu einem Überfunktionalismus, zu einer neuen Segmentierung aller kirchlichen Lebensbereiche führen, so daß von kirchlicher Gemeinschaft als einem gewiß funktional aufgegliederten und Umstrukturierungen offenbleibenden Gesamtverband aller Schichtungen und Lebensbereiche nicht mehr gesprochen werden könnte? Bleibt das territoriale Prinzip nicht doch mitkonstitutiv für eine solche Gemeinschaft? Mag die Versuchung zur Herausbildung kirchlicher Machtstrukturen und die Gefahr eines Gruppen- oder Gemeindeimmobilismus beim Vorherrschen des territorialen Prinzips stärker sein, die Lösung kann doch nur in einem Ineinander orts- und personbezogener, territorialer und funktionaler Strukturen bestehen.

Noch ein anderes gesamtkirchliches Mißverständnis scheint sich da aufzutun. Mit Recht sieht Adolfs in kirchlichen Machtstrukturen, die staatlich-politischen Herrschaftsformen nachgebildet sind, das unevangelischste Element, das gerade den religiös suchenden Zeitgenossen der Kirche am meisten befremdet, und zwar weitgehend unabhängig davon, ob es sich dabei um reale Macht, um wirklichen Reichtum oder primär um historisches Requisite handelt. Aber werden nicht institutionelle Tatbestände überbewertet? Die Kenose, die von der Kirche gefordert wird, kann nicht nur gegen das „Konstantinische“ im kirchlichen System gerichtet sein, sie wird ja der Kirche als Ganzer, dem „Volk Gottes“, nicht nur der Hierarchie abverlangt. Es gibt da Widerstände des Milieus, der Lebensführung, der Gewöhnung, der seelischen Kompen-

sation, des Statusstrebens und der Symbolfixierung, die institutionell und organisatorisch nicht in Griff genommen werden können und noch weniger dem kirchlichen Verwaltungsapparat allein anzulasten sind. Gewiß sind die päpstlichen diplomatischen Vertretungen, legt man die Kirche auf ihren Glaubensdienst in der Gesellschaft fest, fragwürdige Einrichtungen. Dennoch zeigt sich gerade gegenwärtig — man denke an den lateinamerikanischen Raum, etwa an Santo Domingo und Kuba, aber auch an Vietnam, daß Nuntiatoren über den kirchlichen Raum hinaus eine konstruktive Rolle spielen können, jedenfalls dort, wo die einheimischen kirchlichen Kräfte zu schwach sind, um eine solche Rolle zu übernehmen. Das gilt auch dann, wenn dieses Unvermögen durch den römischen Zentralismus geschichtlich mitverursacht wurde.

Eine Pflichtenkollision

Ohne Zweifel bildet die Schaustellung kirchlicher Pracht, auch dort wo sie nur noch in geschichtlichem Gewande auftritt, eines der am häufigsten festzustellenden Ärgernisse, das dem Menschen heute, vor allem der jungen Generation, den Zugang zum tieferen Verständnis der Kirche verbaut. In vielen Begegnungen und Glaubensgesprächen wird das deutlich. Dennoch muß man sich fragen, ob Adolfs nicht als terrible simplificateur fungiert, wenn er nicht nur die Beseitigung feudaler Elemente verlangt, sondern den Papst schlicht auffordert, den vaticanischen Palast zu verlassen.

Gerade vom gegenwärtigen Papst weiß man, daß er unter dem geschichtlichen Gepränge Roms selbst eine Entstellung seines Amtes sieht. Die Einsetzung einer eigenen Kommission zur Reform des päpstlichen Hofes beweist es. An symbolischen Gesten der Entäußerung — Ablegung der Tiara, Vereinfachung kirchlicher Insignien — hat es Paul VI. nicht fehlen lassen, auch wenn der Widerhall solcher Gesten innerhalb des Episkopats nur schwach angeklungen ist. Der Papst als Person würde keineswegs zögern, solchen „Wohnungswechsel“ auf sich zu nehmen. Aber nicht nur die Institution, auch die Geschichte fordert ihren Tribut. Es kann echte Pflichtenkollisionen geben zwischen dem, was das kirchliche Selbstverständnis fordert und dem, was im Augenblick geschichtlich verantwortbar ist. Die jeweiligen Reformbemühungen können nur so vorangetrieben werden, daß der rechte Ausgleich zwischen ethischer Forderung, geschichtlich zu Verantwortendem — ohne das Risiko des totalen Zusammenbruchs — und einer klugen Abwägung aller Umstände ohne die Gefahr der Stagnation oder der bloßen „Variation des Gegebenen“ gefunden wird. Ließe man einen oder mehrere dieser Gesichtspunkte außer acht, müßte man sich trotz aller ethischer Konsequenz nicht nur ungeschichtliches, sondern utopisches Verhalten vorwerfen lassen.

Aber es bleibt ein echter Konflikt zwischen Nah- und Fernziel, zwischen als richtig Erkanntem und Realisierbarem bestehen. Dieses Konfliktes ist man sich heute in der Gesamtkirche bewußt. Die Erkenntnis, daß Christlichkeit heute nicht „Dienst an der Kirche“ (nach Adolf Termer, a. a. O., S. 572), die Tatsache, daß die Kirche als Institution an ihrer Wirksamkeit im Glaubensdienst in der Welt gemessen werden muß, beginnt sich allmählich, aber deutlich, in konkreten Reformbestrebungen niederzuschlagen. Ist man aber an der hierarchischen

Spitze darauf vorbereitet und zeichnen sich dort bereits erkennbare Zielrichtungen ab?

Die Frage zu stellen, scheint gerade jetzt legitim, da die Bischofssynode zum erstenmal tagte und der zeitliche wie psychologische Abstand vom Konzil bereits genügend groß ist, um wichtige und charakteristische Vorgänge und Tendenzen wenigstens orten zu können. Der Kürze wegen sei hier nur auf die Vorgänge Bezug genommen, die zunächst die zentrale Kirchenleitung, also Papst und Kurie betreffen, die aber gesamtkirchliche Analogien sichtbar machen und die sich auf jeden Fall auf die Gesamtkirche auswirken: die Kurienreform, die ausgebliebene Reform des Kardinalskollegiums und die Bischofssynode selbst.

Die Kurienreform als Beispiel

Die Kurienreform hat, von der begreiflichen Befriedigung des ersten Augenblicks abgesehen, eine eher kühle Resonanz gefunden. Man unterschätzt nicht ihre Vorzüge: die modernen administrativen Kriterien, die organisatorische Durchsichtigkeit, die wenigstens juristische Gleichschaltung der Dikasterien, die rationellere Zusammenarbeit, die gemeinsamen Sitzungen der Kardinalpräfecten unter dem Vorsitz des „päpstlichen Sekretärs“, die Ausrichtung der Dikasterien auf die unmittelbaren seelsorglichen Bedürfnisse z. B. der Bischofs- und Kleruskongregation usw. Man übersieht aber auch nicht mögliche Nachteile: Die Straffung des Apparats macht diesen zwar zu einem gefügigeren Instrument des Papstes. Hier lag ja — man denke an Johannes XXIII. — eines der unliebsamsten Ingredienzien. Diese Straffung kann aber auch Kompetenzüberschreitungen des Kardinalstaatssekretärs fördern. Weniger Bedenken hat jedoch diese interne Zentralisierung hervorgerufen als eine neue Stärkung der Kurie im Rahmen der Gesamtkirche. Gewiß waren bereits vor der Kurienreform zahlreiche Vollmachten als „ordentliche“ Vollmachten der Bischöfe auf diese übergegangen. Bereits durch die Apostolische Konstitution *Pastorale munus* (vgl. Herder-Korrespondenz 18. Jhg., S. 419) wurden Zuständigkeiten einzelner Dikasterien empfindlich beschnitten. Manche juristische, für den Laien kaum einsichtige Details wurden abgebaut. Das Konzil wies den Bischofskonferenzen als vermittelnden Zwischeninstanzen zahlreiche Aufgaben zu. Die nachkonziliaren päpstlichen Dokumente unterstreichen zwar mit noch mehr Nachdruck als die Konzilsdekrete die zentralen Zuständigkeiten Roms neben den Vollmachten des Einzelbischofs und der Bischofskonferenzen.

„Pastoraler“ und „dogmatischer“ Zentralismus

Doch sind zentralistische Tendenzen in Rom dadurch überwunden? Man kann das an Hand der Vorgänge zwischen Konzil und Synode nur schwer beurteilen. Eher vermutet man eine Tendenz am Werk, die zwar der Kurie das juristische Gepräge nehmen möchte, dafür aber einen neuen „pastoralen“ Zentralismus fördert. Ein genaues Studium der Zuständigkeiten etwa der Bischofs- und der Kleruskongregation gegenüber den Bischöfen und den Bischofskonferenzen verstärkt diesen Eindruck. Das Bestreben, einen möglichst umfassenden Überblick über die pastoralen, organisatorischen und rechtlichen Vorgänge in der Gesamtkirche zu gewinnen, ist zwar verständlich. Ein solcher Überblick ist Voraussetzung einer sachgerechten Entscheidung. Bedarf es aber dann nicht einer kritischen Prüfung, wo, wann und in welchem Umfange solche Entscheidungen notwendig sind, forciert

oder vielmehr eingeschränkt werden sollen? Faßt man den Primat nicht als monarchische Spitze der Kirche in Analogie zu ehemals staatlichen Realitäten auf, sondern versteht man die Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen, in der der Bischof von Rom den Liebesdienst der Einheit ausübt, so drängt sich immer mehr die Frage auf, ob Rom im Prinzip nicht mehr dahin tendieren müßte, sich auf Entscheidungen und bindende Weisungen in Konfliktfällen zu beschränken.

Aufs Ganze gesehen läßt aber die Kurienreform diese Entwicklung nicht erkennen. Wie will Rom dann aber z. B. gegenüber den Orthodoxen glaubwürdig erscheinen? Gewiß gilt es auch hier, zwischen Nah- und Fernzielen zu unterscheiden. Will man aber den bisherigen Zustand nicht nur mildern, variieren, sondern auf das neugewonnene Selbstverständnis der Kirche hin korrigieren, ist es dann notwendig oder förderlich, daß die verschiedenen liturgischen Übersetzungen, z. B. gegenwärtig die Kanonübersetzung, nicht nur von der Ritenkongregation bestätigt, sondern auch noch von der Glaubenskongregation auf ihre „dogmatische“ Richtigkeit hin überprüft werden müssen? Wo liegen dann die sachlichen Grenzen eines solchen Dikasteriums? Welche Zuständigkeiten bleiben dann für die Bischöfe und die Bischofskonferenzen, von einer notwendigen Differenzierung etwa des liturgischen Vollzugs nach Orts- und Milieubedürfnissen einmal völlig abgesehen? Gibt z. B. nicht der Umstand zu denken, daß auf der Synode drei Vorlagen (Glaubensfragen, Atheismus, Mischehe) von der Glaubenskongregation vorbereitet wurden, obwohl für zwei davon — Atheismus und Mischehen — eigene Fachsekretariate zuständig sind?

Das nicht reformierte Kardinalskollegium

Das ist ein Beispiel. Die ausgebliebene Reform des Kardinalskollegiums ist ein weiteres, nicht weniger bezeichnendes. In einem zunächst in den Kirchenblättern von Livorno und Turin im September 1965 und später in der „Settimana del Clero“ erschienenen anonymen, dem Erzbischof M. Pellegrino von Turin zugeschriebenen Artikel wurde ein ziemlich weitgehender Vorschlag zur Reform des Kardinalskollegiums referiert, der gleichzeitig mit der Kurienreform verwirklicht werden sollte. Danach sollte das Kardinalskollegium künftig von den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen gebildet werden. Alle Vollmachten der Kardinäle einschließlich der Papstwahl sollten auf diese übergehen. Ihr Mandat sollte aber zeitlich befristet sein und mit dem jeweiligen Amtswechsel in der Bischofskonferenz erlöschen. In einem späteren Interview mit dem „Avvenire d'Italia“ (13. 12. 66), in dem Pellegrino an das positive Echo des Plans bei vielen Bischöfen innerhalb und außerhalb Italiens erinnerte, ergänzte dieser den Vorschlag durch die Einschränkung, der Papst sollte die Möglichkeit behalten, zusätzlich noch weitere Kardinäle seines Vertrauens zu ernennen. Im Sinne dieses Plans setzte Kardinal Lercaro im gleichen Jahr auch ein konkretes Zeichen. Er stellte aus Altersgründen nicht nur seinen Erzbischofssitz, sondern auch sein Kardinalat zur Verfügung. Beides wurde vom Papst abgelehnt. Die Hoffnung auf eine solche Reform im Sinne kirchlicher Communio verflüchtigte sich anlässlich des Konsistoriums im Juni 1967, als unter den neuernannten Kardinälen nicht nur die Kurienbeamten die Mehrheit bildeten, sondern fünf von ihnen über 75, zwei sogar über 80 Jahre alt waren. In seiner Rede anlässlich der Überreichung des Biretts an die Neuernannten am

28. Juni distanzierte sich der Papst endgültig von dem Plan, in dem er erklärte, die Altersunterschiede hätten „keinerlei Konsequenz für die von den Kardinälen zu übernehmenden Verantwortlichkeiten“. Direkt auf die Reformvorschläge Bezug nehmend, versicherte Paul VI. damals, er habe keinerlei Veranlassung, die Bestimmungen seiner Vorgänger über das Kardinalskollegium zu ändern. Bezüglich der Papstwahl fügte er hinzu: diese werde gefährlichen Einflüssen ausgesetzt, wenn sie nicht „wie jetzt von einem qualifizierten, ständigen und von aller unstatthafter Einmischung“ freien Gremium geschützt sei („Osservatore Romano“, 30. 6. 67).

Synode und Gesamtkirche

Erfüllt aber nicht die den Weltepiskopat repräsentierende Synode, von der Papstwahl abgesehen, die einem so reformierten Kardinalskollegium zugeordneten Funktionen (vgl. ds. Heft, S. 526)? Das hängt einerseits vom Entgegenkommen des Papstes, andererseits vom Bemühen der Bischöfe ab. Von letzteren allerdings nur begrenzt, denn die Synode ist, wie schon oft hervorgehoben wurde, zunächst bloß beratendes Organ, hängt in allen Phasen der Beratung und Durchführung vom Papst ab und ist zudem de facto keine ständige Einrichtung. Auch in ihr gabeln sich zwei gesamtkirchliche Konzeptionen. Entweder wird die Synode primär als bloßes Beratungsorgan des Papstes und deswegen als Hilfsinstrument bei der Erfüllung seiner Primatsaufgaben verstanden, oder als Ausdruck und Repräsentanz des Bischofskollegiums und durch dieses der Gesamtkirche, die die Mitverantwortung für die Gesamtkirche analog zum Konzil durch Mitentscheidung wahrnimmt. Im ersten Falle haben wir es mit einer stilistisch modifizierten, aber in der Führung gestrafften Primatsausübung zu tun, im zweiten Falle mit einer veränderten kirchlichen Amtsstruktur, die Aussicht hat, den innerkirchlichen Pluralismus nicht nur zu vertreten, sondern gesamtkirchlich wirksam zu verkörpern.

Damit wäre ein nicht nur organisatorisch, sondern auch ekklesial umfassendes Nächstziel verwirklicht. Ein solches Gremium wäre dann auch der Ausgangspunkt einer durchgängigen Kommunikation von Amt, Sachverstand und Charisma, wenn die Bischöfe ihrerseits bereit sind, aus lebendigem Kontakt mit den unterschiedlichen Strömungen in ihren Kirchen gemeinsam und in Unterordnung unter den Papst die Entscheidungen zu fällen, die gesamtkirchlich notwendig sind. Aber auch dabei müßte einer echten kirchlichen Vielfalt an Glaubens-, Lebens- und Organisationsformen Raum gelassen werden. Die Wirksamkeit einer solchen Synode wäre demnach keineswegs an die Zahl ihrer Entscheidungen, sondern vom Einfühlungsvermögen in die Differenziertheit kirchlichen Lebens abhängig.

Weist also die jetzige Gestalt der Synode diesen Weg? Der Papst hat in einer Eröffnungsrede zwar auf das Beispiel des Konzils verwiesen (vgl. ds. Heft, S. 521). Aber es finden sich noch kaum Anhaltspunkte, die auf eine Modifizierung des primatialen Verständnisses der Synode schließen lassen außer dem Umstand, daß ihr gegenwärtiges Statut provisorischen Charakter hat, dieses also nach dem Maß der Erfahrungen auf der kollegialen Linie ausgebaut werden kann. Dennoch fehlt es nicht an hoffnungsvollen Zeichen. Auch wenn jetzt die Bildung ständiger Synodalkommissionen zum Studium zentraler Fragen des Glaubens und des kirchlichen Lebens noch nicht möglich war, so bahnen sich in letzter Zeit wenigstens in

manchen Ländern Verfahren an, nach denen die anstehenden Lehrfragen von der Basis bis zur Spitze der Kirche durchberaten werden können. War bisher die kirchliche Hierarchie mit den die ganze Kirche bewegenden Fragen vielfach noch unter sich, nicht nur in Rom, sondern auch auf regionaler Ebene, so wiesen das Konzil und die Bischofskonferenzen doch neue Wege der Zusammenarbeit wenigstens zwischen Theologie und kirchlichem Amt.

Auch die Theologie hat Grenzen

Aber es darf nicht übersehen werden, auch die Theologie ist in der Aussagbarkeit der gegenwärtigen Glaubenssituation und in ihrer existenz- und geschichtsgerechten Formulierung auf die Erfassung der realen Lebensvollzüge, auf die eigenen gewiß zunächst, sodann aber noch mehr auf die des Weltchristen angewiesen, dessen Glaube ja gestärkt, erleuchtet und in jeder geschichtlichen Situation neu und im Kern identisch vollzogen werden soll. Denn Glaubenswahrheit muß ja immer aus der Einheit von Schöpfungs- und Erlösungsordnung interpretiert und diese Einheit selbst geschichtsgerecht immer neu ausgesagt werden. Der Prozeß der Glaubensvermittlung ist zudem notwendig dialektisch. Die Glaubensverkündung und Glaubenserfahrung müssen innerlich aufeinander bezogen sein. In dieser Dialektik müssen sowohl der Empfänger wie der Verkünder bereit sein, ihre Position aneinander zu verifizieren, notfalls zu korrigieren, ohne daß die Rollenunterschiede dabei verwischt, das Recht der authentischen Interpretation durch das Amt ausgeschaltet werden. Aber diese Interpretation ist nicht voraussetzungslos, die orthodoxe Lehre ist nicht etwas, was vom Himmel fällt. Bedenkt man das alles, mag man das restriktive Verhalten gegenüber Beobachtern, theologischen Beratern und Publizistik während dieser ersten Tagung der Synode bedauern.

Wer könnte schon leugnen, daß die Grundfragen, die es gegenwärtig zu klären gilt, in allen Kirchen, jedenfalls in den Kirchen des Westens, einander ähneln oder wenigstens parallel laufen? Und könnte nicht eine, wenn auch nur beobachtende Teilnahme bei den jeweiligen Grundsatzdiskussionen das ökumenische Gespräch befruchten, ihm sogar den Weg weisen? Ergaben sich bei der Diskussion der allgemeinen Prinzipien der Reform des kanonischen Rechtes keine unter Einbeziehung des ökumenischen Partners zu diskutierenden Gesichtspunkte?

Schließlich sollte heute überall, wo über Fragen gesamt-kirchlicher Bedeutung diskutiert oder entschieden wird, das Laienelement in beratender Funktion nicht fehlen, und dieses müßte — das wurde auf dem Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat postuliert — nicht nur die Möglichkeit haben präsent zu sein, sondern das kirchliche Leben in seiner Weise mitzuprägen. Bedauerlicherweise kamen in die Begegnung zwischen Synode und Laienkongreß — der Papst hatte die Gleichzeitigkeit der beiden Tagungen ausdrücklich gewünscht — Mißtöne, die von einem noch akuten Mißtrauen zwischen Amt und Laien zeugten. Auch dieses Mißtrauen kann nur überwunden werden, wenn eine echte innerkirchliche Katholizität verwirklicht wird.

Welches Verständnis von Einheit?

Auf jeden Fall verweist sowohl die Synode wie die ihr vorangegangene nachkonziliare Erfahrung auf ein doppeltes grundlegendes und vordringliches Problem: auf

das Problem der Einheit und auf die Spannung zwischen Lehrverkündung und Glaubensvollzug. Beide Probleme bilden den Rahmen und die Leitlinien, nach denen die gegenwärtige Entwicklung verläuft. Welche Formen von Einheit hält man in der Kirche für verwirklichtbar? Gibt man dem Prinzip der Katholizität, das so einprägsam die Konzilsdiskussion beherrschte, genügend Raum, dann erscheint es unmöglich, die organisatorische und geistige Erneuerung der Kirche nur mit einer pastoralen Milderung des rechtlichen Gefüges voranzutreiben oder den innerkirchlichen Kontakt nur durch moderne administrative Kriterien zu korrigieren. Es gehört wohl zu der der Kirche abverlangten Kenose, daß man organisatorische und administrative Abstinenz übt, wo es um Fragen, Zustände und Entwicklungen geht, die ihrer Natur nach nicht administrativ eingefangen oder in gesamt-kirchlicher Uniformität gelöst werden können. Kirche kann nur lebendig sein, wenn sich die Schwerpunkte kirchlichen Geschehens wieder mehr vom Zentrum an die Basis, von der Administration in die wirklichen Fragen des Lebensvollzugs, von der hierarchischen Spitze in die Gemeinschaft der Ortskirchen verlagert. Nur auf diese Weise können zwei akute Gefahren abgeschwächt oder vermieden werden, die heute der Kirche drohen: die Entfremdung des einzelnen gegenüber der Kirche, weil er sich auch in Glaubensfragen durch das „System“ manipuliert fühlt — man muß sich dabei die Empfindlichkeit des Zeitgenossen gegenüber jeder Form gesellschaftlicher Manipulation vor Augen halten — und — die beiden scheinbar konträren Tendenzen entsprechen sich — die innerkirchliche Aussonderung in halb sektiererischen Gemeinschaften, wie wir sie beispielsweise in manchen esoterischen Formen liturgischer Erneuerung entstehen sehen. Mit der Frage, welchem Verständnis von Einheit man in der kirchlichen Praxis folgt, hängt die andere zusammen: die Spannung zwischen Lehrverkündung und Glaubensvollzug. Je stärker administrative Verhaltensmuster ausgeprägt sind, um so stärker ist auch die Neigung, klärende Glaubensdiskussionen zu formalisieren oder durch Richtlinien zu ersetzen. Von daher rührt die Schwierigkeit, daß in Zeiten gesellschaftlicher und kultureller Umbrüche, die die Kirche zur Neuaussage der Glaubensinhalte zwingen, die tendenziösen Extreme vor der Auseinanderlegung der Sachprobleme die Oberhand gewinnen.

Es mag sein, daß aus der Sicht einer Glaubensbehörde Glaubensdiskussionen, die auf eine Lockerung und Neuinterpretation formalisierter Glaubensinhalte drängen, nicht nur gefährlich, sondern als Zeichen der Auflösung erscheinen. Die Klage, daß gegenwärtig alles zum Problem geworden sei — sie findet sich in dieser Formulierung in dem Synodaldokument über Lehrfragen —, ist gewiß nicht von ungefähr. Das innerkirchliche Diskussionsklima fordert ja nicht nur die Anstrengung des Gedankens, es erleichtert auch nicht an sich schon das Zusammenleben zwischen Hierarchie und Gläubigen und zwischen Gläubigen verschiedener Strömungen untereinander. Der innerkirchliche Friede muß mit größerer Anstrengung erhalten werden, zumal der wachsende Interpretationspluralismus gekoppelt ist mit einem immer energischerem Pochen der Laien nicht nur auf ihre eigenen Rechte, sondern auch auf die Glaubensrelevanz ihrer eigenen Lebenswirklichkeit. Dennoch erweist sich dieser Prozeß als notwendige Voraussetzung einer Kenose der Kirche, die sie auf ihre eigene Sendung zurückverweist.