

Offenbarung zu bemühen und so nach Kräften auf jene Fragen zu antworten, die — nicht selten ganz schwerwiegend für die christliche Existenz — sich immer neu stellen. Für die ordentliche Erfüllung dieser Aufgabe muß ihnen die rechte Freiheit zugestanden werden, Neues zu erforschen, Altes zu verbessern. Sie freilich müssen dem Wort Gottes demütig und treu dienen, und sie dürfen es nicht dazu gebrauchen, um nur ihre eigenen Meinungen zu stützen. Die rechte Freiheit muß sich immer innerhalb der durch Gottes Wort gesetzten Grenzen halten, wie es ständig bewahrt wird und vom lebendigen Lehramt der Kirche, vor allem vom Stellvertreter Christi gelehrt und erläutert wird. Die Theologen sollen sich ihrer großen Verantwortung bewußt sein, indem sie in wissenschaftlicher Redlichkeit die Wahrheit suchen, genau so aber auch, indem sie ihre Ergebnisse so veröffentlichen, daß sie in ihren Brüdern den Geist der Liebe und Ehrfurcht gegen Gottes Wort und die Kirche als Lehrerin wecken. Die Bischöfe sollen die Zusammenarbeit der Theologen untereinander wohlwollend fördern, vor allem aber das Gespräch der Theologen mit dem Lehramt, besonders durch Bischöfliche Kommissionen für die Lehre.

5. Die Verbreitung der Lehre

Von allen, die irgendwie etwas mit der Verbreitung der Lehre zu tun haben, wird ein besonderes Maß pastoraler Klugheit verlangt, vor allem wegen der schnellen und die ganze Welt umfassenden Ausbreitung durch die publizistischen Mittel. Damit er aufbauend und nicht niederreißen geschehe, sollte man eine Art Pädagogik beachten: Zunächst sollte man behandeln, was fest und grundlegend ist, die unerschütterliche Basis des christlichen Lebens und Glaubens. Was aber neu ist, das sollte man so darstellen, daß sein Zusammenhang mit dem Glauben der Kirche sichtbar wird. Hypothesen sollten nur mit jenem Grad von Wahrscheinlichkeit dargelegt werden, den sie in Wirklichkeit besitzen, und man soll dabei bedenken, wie sie wohl ankommen werden. Man sollte auch an die Schwierigkeit denken, die daraus entsteht, daß die Menschen dazu neigen, Worte, die von den herkömmlichen Begriffen und Ausdrucksformen auf den ersten Blick ver-

schieden sind, in ihrem Sinn zu übertreiben. So können auch Theologen, die immer darauf bedacht sind, im Geist der Kirche zu arbeiten, ab und zu, zu Unrecht freilich, in den Ruf unkluger Neuerer kommen. Die Bischöfe sollen dafür sorgen, daß die Gläubigen in einer Welt, die immer mehr eins wird, zu einem reiferen Glauben kommen, aber sie sollen klug und wachsam in Liebe dafür sorgen, vor allem bei der Herausgabe von Schriften, daß nicht durch die Unerfahrenheit oder Unklugheit einiger der Glaube in der ganzen Gemeinschaft Schaden leide. Alle Professoren, Schriftsteller, Prediger sollen sich bewußt sein, daß sie ihr Amt nur in Gemeinschaft mit dem Lehramt und nach seinen Weisungen ausüben.

6. Einheit des Zeugnisses in Wort und Leben

Die Bischöfe sollen unter Mitwirkung aller Gläubigen, vor allem der Priester und Ordensleute, das Glaubenszeugnis nicht nur durch das Wort, sondern auch durch das Werk geben, vor allem durch eine echte Liebe, in der Nachfolge Christi, der uns geliebt hat. Hier muß mit allem Nachdruck auf die Notwendigkeit hingewiesen werden, daß die Kirche durch gemeinschaftliches Tun und Handeln der Hirten und der Gläubigen, vor allem jener, die eine führende Stelle im bürgerlichen Leben einnehmen, sich tatkräftig bemüht zeige um Gerechtigkeit und Liebe nicht nur in der privaten Sphäre, sondern auch im gesellschaftlichen und internationalen Bereich. Dieses mächtige Zeugnis der Gerechtigkeit und Liebe, das so sehr in unsere Zeit paßt und das ganz auf der Linie des Zweiten Vatikanischen Konzils, der Enzykliken *Mater et magistra*, *Pacem in terris* und *Populorum progressio* liegt, ist heute notwendig, damit die Kirche von den vielen Menschen, die auf der ganzen Welt allgemeine Not, soziale Ungerechtigkeit und verschiedenerlei Diskrimination leiden, als das unter den Völkern erhöhte Zeichen erkannt werde (Is. 11, 12).

[Das Dokument schließt mit den zur Abstimmung gestellten Fragen über die Bildung einer gesamtkirchlichen Theologenkommission und Herausgabe einer gesamtkirchlichen „Erklärung zur Problematik der Lehre“; vgl. ds. Heft, S. 580.]

Fragen der Theologie und des religiösen Lebens

Die erste Vollversammlung der Bischofssynode (II)

Die erste Vollversammlung der Bischofssynode ging ohne großes Aufsehen und in Abwesenheit des erkrankten Papstes zu Ende. Den Veranstaltungen fehlte der feierliche Rahmen. Man war von römischer Seite darauf bedacht, die Versammlung als einen gewöhnlichen Lebensvorgang der Kirche und des Apostolischen Stuhles darzustellen. Damit war gewiß die Absicht verbunden, das Eigengepräge der Bischofssynode nicht zu stark hervortreten zu lassen. Damit war aber auch der übliche Pomp, mit dem man in Rom ähnliche Ereignisse zu feiern pflegt, in den Hintergrund getreten. Sie wurde aber auch durch andere Ereignisse etwas in den Schatten gestellt. Vorübergehend vermochte der Laienkongreß (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 538 ff.), dessen Hauptversammlungen im nur wenige hundert Meter vom Vatikan entfernten Palazzo Pio stattfanden, viel mehr die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf sich zu ziehen. Das lag nicht nur an der anders ge-

arteten Thematik und, der Kongreßform entsprechend, an der größeren Offenheit des Gedankenaustauschs, sondern auch am unterschiedlichen Verhandlungsmodus: Dort eine etwas ermüdende Monotonie der Stellungnahmen, hier lebhaft, wenn auch nicht immer sachbezogene Diskussion.

Die letzten Tage standen im Zeichen des Besuchs des Ökumenischen Patriarchen, der besser den optischen Bedürfnissen des breiten Publikums entsprach als die etwas zähflüssigen Synodalverhandlungen. Durch das ohnehin reduzierte Besuchsprogramm des Ökumenischen Patriarchen gesundheitlich überfordert, konnte der Papst nicht nur am Abschlußgottesdienst in St. Peter, der zugleich Kanonisationsfeier für den französischen Schulbruder Benilde war, nicht teilnehmen. Er mußte auch auf den vorgesehenen Besuch der letzten Arbeitssitzung der Synode verzichten. Dafür überbrachte Metropolit Meliton die Grüße des Ökumenischen Patriarchen.

In der gleichen Sitzung wurde eine von einer vierköpfigen Kommission unter dem Vorsitz von Kardinal König erarbeitete, nur aus wenigen Sätzen bestehende Friedensbotschaft verlesen. Darin stellte die Synode fest, „daß sich die Welt zwar immer mehr ihrer Einheit in der gegenseitigen Abhängigkeit der Völker bewußt wird, daß sie aber trotzdem nicht weniger zerrissen ist durch Gegensätze, Auseinandersetzungen und sogar Kriege“. Die Bischöfe stellen die Frage: „Ist das, was vor unseren Augen geschieht, ähnlich wie ein Experiment im Labor, nur die Vorbereitung zu einem allgemeinen Weltbrand?“ Ein indirekter aber deutlicher Hinweis auf Vietnam und die Situation in Nahost. Die Kirche betrachte das Werk des Friedens als untrennbar von ihrer sozialen Mission. Deshalb seien alle Christen aufgerufen, sich für den Frieden einzusetzen.

Den Abschlußgottesdienst am 29. Oktober in St. Peter feierte an Stelle des Papstes in Form einer Konzelebration Kardinal Villot. Die beiden sehr kurzen Ansprachen des Papstes zur Kanonisation und zum Abschluß der Synode wurden verlesen. Die Abschiedsworte an die Synode gipfelten in dem Satz: „Die Kirche darf nicht angesehen werden als eine Königin im irdischen Sinn des Wortes“ [die Abschlußfeier fiel auf das Christ-Königs-Fest], sie setze vielmehr „das Mysterium der Demut Christi unter den Menschen fort, der nicht gekommen ist, bedient zu werden, sondern um zu dienen“. Die Bischöfe verabschiedete der Papst mit der Mahnung: „Erinnert Euch, daß Ihr die Hirten der Kirche seid, der Kirche, für die wir unsere Kräfte, unsere Pläne, unsere Sorgen, unsere Arbeiten und alle unsere Leiden opfern müssen und auch das Leben, wenn dies notwendig ist.“

Aber nicht nur die Abschlußfeiern erregten wenig Aufsehen. Auch der letzte Verhandlungsgegenstand, die Liturgie, fand nicht mehr die große Aufmerksamkeit des breiten Publikums, das sich mit Liturgiefragen erst dann auseinanderzusetzen pflegte, wenn sie an Ort und Stelle, im eigenen Lande oder in der eigenen Pfarrei akut werden. Aber bereits vorher schien das Interesse nachgelassen zu haben. Die Berichterstattung konnte sich nur in einigen wenigen Organen mit der Ausführlichkeit und Gründlichkeit der Konzilsberichterstattung vergleichen lassen. Die verdünnten täglichen Bulletins erregten nicht gerade publizistische Neugier. Und wer die rechte Sache an den richtigen Mann, d. h. Personen und Interventionen in den rechten Zusammenhang bringen und dabei nicht Irrlichtern nachlaufen wollte, mußte sich schon einige Mühe machen. Das Verhalten gegenüber der Publizistik war ebenso zurückhaltend wie inkonsequent.

Aber wenn sich auch manche Bischöfe beklagten, ihre Gedanken seien in den Bulletins des Vatikanischen Pressesaales — daß es ein Presseamt immer noch nicht gibt, wurde bei dieser Gelegenheit wieder einmal festgestellt — mehr als verdünnt worden (vgl. „Le Monde“, 24. 10. 67), so hatte man bei näherem Zusehen keineswegs den Eindruck, die Diskussion wäre besonders direkt und konkret verlaufen. Es fehlte im Gegensatz zum Konzil wohl auch an großen Auseinandersetzungen. Man bewegte sich eher zur Mitte hin. Neuland wurde nicht betreten. Ernüchterung, Angst vor Traditionsverlust — in der Liturgiedebatte wurde dies erstaunlich deutlich —, Suche nach Kontinuität bei bleibender Offenheit in Disziplinar- und Lehrfragen, das waren die Charakteristika dieses Ereignisses.

Trotz des Schleiers des Secretums hatte man den Eindruck, die Synode habe das episkopale Meinungsspektrum in realeren und nüchterneren Farben widergespiegelt als das Konzil. Die überwiegende Mehrheit sprach im Namen ihrer Bischofskonferenzen. Sie waren in der Mehrzahl der Fragen durch deren Votum gebunden. Auf diese Weise wurde Subjektivität verdrängt und mehr Durchschnitt erreicht. Man kam dadurch, so scheint es, dem tatsächlichen Meinungsbild im Weltepiskopat näher. Man machte sich deswegen über diesen auch weniger Illusionen, gewann ein realistischeres Bild, auch wenn man feststellen mußte, der tatsächliche Wille und vielleicht auch die wirklichen mentalen, administrativen und ekklesialen Möglichkeiten der Erneuerung seien enger begrenzt, als sie es im Konzil erschienen. Man lernte das Maß an gutem Willen und effektiver Bereitschaft im Weltepiskopat kennen. Es wurde aber auch deutlich, wie groß das Gefälle zwischen notwendigen und verwirklichtbaren Reformen ist. Man lernte auch besser sehen, wo dieses Gefälle vom kirchlichen Führungsstil verursacht, wo es im Verhalten der Gläubigen und wo es in der Nichtdurchschaubarkeit der Probleme begründet ist. Auf jeden Fall: die Vorstellung von dem zögernden Papst, der, bedrängt von einer beharrenden Kurie, Probleme vor sich herschiebt, ohne sie zu lösen, wurde auch manch Uneinsichtigem zerstört. Der Papst hat den Weltepiskopat um Rat gefragt. Welchen Rat hat er erhalten? In welche Richtung weist er? Inwieweit hat er die objektive Handlungsfähigkeit des Papstes gestärkt? Diese Fragen wird man voranstellen müssen, will man, mehr der Not gehorchend als sicheren Ergebnissen folgend, eine kurze Bilanz der Synode versuchen. Fünf Themen von unterschiedlicher Tragweite waren zur Diskussion gestellt: Kodexreform, Glaubenskrise, Seminarreform, Mischehenfrage, Liturgie. Fünf Vorlagen über Materien, die sich auf sehr unterschiedlichen Entwicklungsstufen befanden, wurden den Synodalen zur Stellungnahme und Abstimmung, wenn auch nicht zur Entscheidung vorgelegt. Die „Sentenzen“ fielen durchaus nicht einheitlich aus. Es handelte sich also um eine durchwegs authentische Meinungsäußerung des Weltepiskopats. Es gab kein bloßes Ja sagen. Ein erstes Kennzeichen läßt jedoch für alle Verhandlungen und Abstimmungen feststellen: je allgemeiner die Thematik, um so größer die Einmütigkeit; je konkreter die Probleme, um so divergierender die Meinungen. Entscheidungen haben es aber an sich, konkret zu sein.

Wirksame Entscheidungshilfe

Man stellt also zu Recht die Frage, wieweit angesichts dieses Merkmals die Synode bereits auf ihrer ersten Vollversammlung Entscheidungshilfe für die gesamtkirchliche Führung, in erster Linie für den Papst, bieten kann. Der Grad der Einmütigkeit war unabhängig vom Entwicklungsstand der einzelnen Entwürfe. Die Abstimmungen über die „missa normativa“ und über die Brevierreform ergaben keine einmütigeren Mehrheiten als etwa die Abstimmungen über die Seminarreform (vgl. ds. Heft, S. 582) oder über die Reform der Mischehengesetzgebung (vgl. ds. Heft, S. 590). Im ersten Fall lagen aber fertige Reformprojekte vor, die bereits seit längerer Zeit ihrer Verwirklichung harrten. Im zweiten Fall handelte es sich um erste, allerdings sehr allgemeine und administrative Gehversuche. Im dritten Fall um eine im Problemumfang und

in der Tendenz begrenzte Bestandsaufnahme einer seit langer Zeit in Fluß geratenen Fragestellung. Die Einmütigkeit in den liturgischen Fragen blieb wider Erwarten und entgegen den Hoffnungen des zuständigen „Consiliums“ aus. Dadurch wird die Gesamtreform kaum in Frage gestellt, wohl aber ihre Verwirklichung weiter verzögert. Am glattesten verliefen Diskussion und Abstimmung zu den Grundprinzipien der Kodexreform (vgl. Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 530). Sämtliche zehn Prinzipien der Vorlage erhielten die Zweidrittelmehrheit. Die Zahl der Jastimmen bewegte sich zwischen 127 und 162, die Zustimmungen mit Vorbehalt zwischen 60 und 20, die Neinstimmen blieben fast völlig aus. Obwohl einige Kritik angemeldet wurde, hatte man darauf verzichtet, den Text durch eine eigene Kommission überarbeiten zu lassen und einen ergänzten Text zur Abstimmung vorzulegen. Man tat das gewiß nicht nur aus Einmütigkeit, sondern auch, weil man sich ohne allseitige Beratung damit überfordert fühlte. Man mag das positiv oder negativ sehen, die Kodexkommission hat nun für ihre Arbeit und die Konzeption ihrer Arbeit grünes Licht. Die Tatsache, daß das Projekt zu der geplanten „Lex Fundamentalis Ecclesiae“ nicht nur nicht vorgelegt wurde, weil es noch nicht diskussionsreif erschien, sondern man nicht einmal ausdrücklich über die Opportunität eines solchen Projektes diskutierte, zeigt zugleich die dem Diskussionshorizont der Synode gesetzten Grenzen.

Eine kurzlebige Kommission, aber ein guter Bericht

Die Kommission für Lehrfragen war die einzige Kommission, die aus der ersten Vollversammlung der Synode hervorging. Sie dürfte übrigens zu den Kommissionen mit der kürzesten Lebensdauer gehören. Am 12. Oktober wurde sie gewählt, mit der Vorlage ihres Berichts vor dem Plenum am 27. Oktober war sie wieder aufgelöst. Ihr gehörte kein einziges Kurienmitglied an, wenn man auch den theologischen Berater des Papstes, Bischof C. Colombo, der mit der zweithöchsten Stimmenzahl gewählt wurde, wenigstens der Richtung nach dazuzählen muß. Ihre Zusammensetzung erfolgte wohl mehr nach geographischen als nach sachlichen Kriterien (vgl. ds. Heft, S. 574). Die Kommission wurde geleitet von einem Kardinal, der bis zum Konzil von modernen theologischen Entwicklungen weitgehend abgeschnitten war, aber als versöhnlicher Vermittler und Seelsorgsbischof Ansehen genießt.

Knappe zehn Arbeitstage standen der Kommission zur Verfügung. Sie hat gute Arbeit geleistet. Das Dokument, das sie erstellt hat, ist der einzige in der Synode selbst erarbeitete Text. Er wurde auch als einzige Synodalvorlage, über die abgestimmt wurde, publiziert; offenbar sogar etwas voreilig, denn der geschäftsführende Präsident, Kardinal Felici, beklagte sich darüber, über den Inhalt des Textes von der Presse informiert worden zu sein, noch bevor er den Synodalen in der Aula zur Verfügung stand. Der Text bildet die Visitenkarte dieser ersten Vollversammlung. Er zeichnet sich durch nüchternen Stil und Sachlichkeit gegenüber vielen anderen römischen Dokumenten aus. Nicht jeder mag den einzelnen Aussagen der Vorlage zustimmen, der Text als solcher ist jedoch bedeutend genug, so daß sich schon um seinetwegen die Einberufung der Synode lohnte hätte. Ihm kommt wohl weniger klärende (da er auf Einzelprobleme naturgemäß nicht eingehen kann), wohl aber große lehrpolitische Bedeutung zu. Die Gefahren werden darin nicht verschwiegen, auch nicht die Bedenken der Bischöfe ange-

sichts noch schwer beurteilbarer theologischer Entwicklungen. Die Theologen werden zu Redlichkeit und Wahrheit ermahnt. Aber in dem Dokument wird versucht, die Abwehr gegen irrige Meinungen von ihrer Konzentration auf Autorität und Lehramtskontrolle zu lösen und, ohne diese gering zu achten, in den Gesamthorizont kirchlicher Verkündigung einzuordnen. Es ist keine Magna Charta für die Forschungsfreiheit der Theologen und die freie Meinungsäußerung in der kirchlichen Publizistik, aber es bringt Beruhigung in die Kirche, zerstreut in den Grenzen seiner Autorität die Befürchtungen lehramtlicher Involutionen, die in letzter Zeit auf Grund sich häufender kirchenamtlicher Mahnungen und Vorgänge befürchtet wurden.

Eine Kommission von Theologen

Das Dokument ist um so wertvoller, als damit gleichzeitig konkrete Anregungen für die Zukunft verbunden wurden: die Schaffung einer gesamtkirchlichen Theologenkommision und die Abfassung einer „positive(n) und pastora-le(n) Erklärung“ zur Problematik der Lehre. Der Text hatte jedoch eine große Lücke. Er schwieg über den Atheismus. Konnte er oder wollte er schweigen? Da, wie verschiedene Synodalen betont hatten, der Atheismus in seinen echten und verschleierte Formen die Wurzel der gegenwärtigen Lehrkrise darstellt, hätte die Synode darüber kaum schweigen dürfen. Ohne die Behandlung dieses Problems bleibt der gesamte Text etwas vordergründig. Kardinal König hatte in einem eigenen Modus, der — seltener Fall — im Wortlaut in der Presse erschien („Le Monde“, 30. 10. 67; vgl. auch KNA, 31. 10. 67), auf diese Lücke aufmerksam gemacht und bei der künftigen Behandlung des Themas die Zuziehung des Sekretariats für die Nichtglaubenden, deren Präsident er ist, gefordert. Auch hier wie bei der Mischehe eine späte Nachwirkung kurialen Kompetenzstreits bei der Vorbereitung. Davon abgesehen, mußte die Kommission auf dieses Thema wohl verzichten, auch wenn sie nicht gewollt hätte. Für eine kurzfristige aber doch solide Erklärung fehlten die Experten. Es steht zu hoffen, daß in Zukunft der ganze Fragenkomplex nicht ausschließliche Domäne der Glaubenskongregation bleibt, sondern in enger Zusammenarbeit zwischen den zuständigen Kongregationen und Sekretariaten angegangen wird.

Zu dem Bericht der Kommission wurden vier Abstimmungen durchgeführt. Die erste Abstimmung bezog sich auf die Generalapprobation des Textes. Das Ergebnis: zustimmend 143, Zustimmungen mit Vorbehalt (die Synodalen hatten auch die Möglichkeit, ihre Vorbehalte noch vor der Abstimmung mündlich vorzutragen) 31, ablehnend 4, zwei Enthaltungen. Über den Vorschlag zur Errichtung einer Theologenkommision wurde zweimal abgestimmt. Die beiden Fragen lauteten:

„a) Soll nach Ansicht der Väter eine theologische Kommission aus Theologen verschiedener Schulen eingesetzt werden, die für eine begrenzte Zeit ernannt werden, sich durch Einsicht und Ansehen in ihrem Fach auszeichnen und in verschiedenen Gebieten der West- und Ostkirche ihren Wohnsitz haben, und deren Aufgabe es sein soll, in rechter wissenschaftlicher Freiheit, dem Heiligen Stuhl, namentlich der Kongregation für Glaubenslehre, zur Seite zu stehen, vor allem in Lehrfragen von größerer Bedeutung?“ Ergebnis: zustimmend 124, zustimmend mit Vorbehalt 39, ablehnend 14, zwei Enthaltungen.

„b) Sollen die Namen dieser Theologen von den Bischöfs-

konferenzen, die sich zuvor über ihre Eignung bei den Universitäten und Theologischen Fakultäten entsprechend erkundigt haben, dem Papst vorgelegt werden, der daraus nach seinem Urteil die Wahl trifft.“ Ergebnis: zustimmend 137, zustimmend mit Vorbehalt 23, ablehnend 18, zwei Enthaltungen.

Eine Frage der Struktur

Den wichtigsten Änderungsvorschlag machte Kardinal J. Villot, der Präfekt der Kleruskongregation und früherer Erzbischof von Lyon. Er beantragte eine grundlegende Strukturreform der Glaubenskongregation an Stelle einer theologischen Kommission auf Zeit. Es müßte nach der Meinung des Kardinals möglich werden, daß die Glaubenskongregation selbst in Kontakt mit den angesehensten Theologen verschiedener Schulen komme, so daß eine echte Repräsentativität der Strömungen gewährleistet sei. Der Vorschlag sollte ein Beitrag sein zu einer personell, strukturell und sachlich erneuerten Kurie. Er ging davon aus, daß die Kurialdikasterien ihrer gesamtkirchlichen Aufgabe nur gewachsen sind, wenn in ihnen die Gesamtkirche ständig mitspricht. Dieser Vorschlag wäre dann fruchtbar, wenn es gelänge, die administrativen Einrichtungen in promotorische Energiezentren umzuwandeln. Ob das gelingt? Bestünde dann nicht die Gefahr, daß der administrative Apparat aufgebläht würde. Diese Gefahr könnte wiederum nur durch eine enge Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen und nationalen und regionalen Theologenkommissionen ausgeglichen werden. Für den Augenblick dürfte der Ad-hoc-Vorschlag der Synodal-kommission vorzuziehen sein. Es wäre aber auch hier darauf zu achten, daß das Theologengremium nicht auf eine bloße Helferrolle bei der Glaubenskongregation beschränkt bleibt, sondern im Auftrag des Papstes unter Zustimmung des Bischofskollegiums für die Gesamtkirche arbeitet. Ein solches Gremium wäre bei der gewünschten Zusammensetzung wohl auch in der Lage, das zweite Votum der Kommission, die Herausgabe einer „positive(n) und pastorale(n) Erklärung zur Problematik der Lehre“ durch den Apostolischen Stuhl nach Anhörung der Bischofskonferenzen zu erfüllen.

Ein weittragender Vorschlag

Auch dieser Vorschlag wurde mit mehr als Zweidrittelmehrheit angenommen: 139 stimmten dafür, 8 dagegen, 31 gaben ihre Zustimmung mit Vorbehalt. Zwei enthielten sich der Stimme. Die projektierte Theologenkommission hätte also keine kontrollierende, sondern eher eine klärende Funktion. Gelänge es, in ihr möglichst alle in der Kirche lebendigen theologischen Strömungen zu erfassen, könnte sie tatsächlich zu einer Wende in der Lehrpolitik der Kirche führen und zu einer Formulierung des Glaubensgutes beitragen, die die neueste theologische Forschung, aber auch die Fragen, die dem Glauben der Kirche von der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung her gestellt werden, aufarbeitet. Die Kommission sollte aber nicht auf die streng theologischen Disziplinen beschränkt bleiben. Sie braucht das Gespräch mit den anderen Wissenschaften und, um Weltfremdheit zu vermeiden, auch die Verbindung mit der Praxis. In dieser Weise könnten von ihr auch wertvolle Anregungen für das andere Projekt ausgehen, dessen Grundlinien ebenfalls Kardinal Villot auf Wunsch einzelner Synodalen vortrug: die Abfassung eines gesamtkirchlichen katechetischen Direktoriums, wie es in Abschnitt 44 des Konzilsdekrets über das Hirtenamt

der Bischöfe gefordert wird. Die größten Früchte würde der Vorschlag der Synode aber bringen, wenn er die Bischofskonferenzen in ihrem Bereich zur Verdichtung des Gesprächs mit theologischen und anderen Experten anregen könnte. Die Bischofskonferenzen müßten hier, soweit es nicht ohnehin bereits geschehen ist, mit örtlichen regionalen Modellen vorangehen. Gesamtkirchliche Gremien können ja nur fruchtbar arbeiten, wenn ihre Themen lokal und regional vorbereitet sind. Dadurch erhalten auch die regional begrenzten internationalen Kontakte von Bischöfen und Theologen größere Bedeutung. Dabei wird es notwendig sein, über den Kreis der ehemaligen Konzilsperiten hinauszugehen. Dieser war ja trotz der Präsenz theologischer Strömungen, die vor dem Konzil aus Rom verbannt schienen, personell und interdisziplinär durchaus einseitig zusammengesetzt. Auf regionaler Ebene wird von besonderer Bedeutung sein, daß der Episkopat auch den Kontakt zu den von der jüngeren Theologengeneration vertretenen Strömungen pflegt. Bisher blieben hier gewiß Wünsche offen (vgl. dazu die Kritik von K. Rahner, in: „Stimmen der Zeit“, Februar 1967, S. 92).

Einstweilen sind die Anregungen der Synode freilich noch Rat und nicht schon Wirklichkeit. Rom ist an die Vorschläge der Synode nicht gebunden. Und von der Anregung bis zur Verwirklichung verläuft ein langer Weg über vielerlei Hürden. Dennoch dürfte in der Entschärfung der Spannung zwischen theologischer Reflexion und Lehramt und in der Förderung des theologischen und innerkirchlichen Gedankenaustauschs die eigentliche Frucht der Synode zu sehen sein.

Ihr gegenüber verlieren die anderen Diskussionen an Gewicht, nicht nur, weil es in keiner der Fragen gelungen ist, die gesamtkirchliche Realität und den vollen status discussionis gegenwärtig zu halten, sondern auch, weil die Abstimmungen so verliefen, daß sie dem Papst nur eine sehr „schwierige“ Entscheidungshilfe und kaum Modelle für eine langfristige Entwicklung bieten. In der Seminardiskussion blieben die grundlegenden Fragen un diskutiert. Es wurde zwar von Rom her der organisatorische Rahmen fixiert, aber die Frage nach der künftigen Gestalt der Priesterausbildung und ihren möglichen Differenzierungen wurde kaum präzisiert. Hier hat die Synode höchstens erste Vorarbeit geleistet. Die Mischehendiskussion wurde durch sie aber kaum vorangetrieben. Wie die Abstimmungen zeigten, war man zwar zu punktuellen Adaptationen bereit, aber nicht zu einer Überprüfung der rechtlichen Voraussetzungen, die diese Adaptationen voll glaubwürdig machten. Auch in dieser Frage zeigte sich, daß eine gesamtkirchliche Synode nur dort vorankommt, wo bereits eine Klärung auf regionaler Basis vorausgegangen ist.

Das Problem Liturgie

Etwas ungeklärt bleiben auch die liturgischen Vorlagen [über die wir zusammen mit einer Überschau der bisherigen Arbeiten des Consilium liturgicum im nächsten Heft berichten werden]. Bei der Abstimmung über die Grundstruktur der „missa normativa“ gab es nur 71 Jastimmen, 62 stimmten mit Vorbehalt, 43 mit nein. Auch bei der Frage, ob für die Messe drei Lesungen eingeführt werden sollten, gab es nur 72 Jastimmen, 41 Zustimmungen mit Vorbehalt und 59 Neinstimmen. (Die beiden Abstimmungen hatten also die höchste Zahl an Neinstimmen aufzuweisen, die in der Synode bei nichtalternativen Fragen

abgegeben wurden.) Auch von den anderen Einzelvorschlägen erreichten nur etwa die Hälfte die Zweidrittelmehrheit. Und diese Mehrheiten bezogen sich auf die bedeutend unproblematischere Brevierreform, kaum auf die Meßgestaltung. Hier manifestierte sich nicht nur eine spürbare Eigenwilligkeit der Bischöfe, aus ihren lokalen Erfahrungen heraus zu sprechen und zu handeln. In der Diskussion wurde Unlust an sehr einschneidenden liturgischen Reformen sichtbar. Verschiedentlich wurde vor (nach Meinung der Sprecher) zu weitgehenden Vereinfachungen im liturgischen Vollzug gewarnt. Klagen über zuviel Experimente kamen mehr oder weniger aus allen Kontinenten. Man hatte nicht den Eindruck, die Mehrheit der Bischöfe sei radikalen Reformen zugeneigt. Die demonstratio ad oculos, die Zelebration des neuen Meßritus des Sekretärs des Consilium liturgicum, P. A. Bugnini, vor versammeltem Plenum nach der „missa normativa“ als der Modellform für alle Meßfeiern vermochte die Mehrheit der Synodalen offenbar nicht zu überzeugen. Vergleicht man die Mehrzahl der Synodalinterventionen mit den Diskussionsbeiträgen bei einem von dem römischen ido-c-Zentrum veranstalteten Round-table-Gespräch — in der Mehrheit zwischen bemerkenswert reformfreudigen Benediktinern (vgl. den Wortlaut in ido-c-doss. 67—40 vom 2. 11. 67) —, wurde man sich der Spannweite gegenwärtiger Reformbemühungen, aber auch des darin verflochtenen Meinungsgefälles bewußt. Die Liturgie, darüber war man sich unter den entgegengesetzten Richtungen einig, wird noch lange in Diskussion bleiben.

Die Diskussion über die Seminarreform

Nach dem Text zu schließen, der den Bischöfen im August als Synodalvorlage zugesandt worden war, handelte es sich beim Thema Seminarreform eher um eine Verlegenheitslösung, denn um ein durchsichtiges Konzept. Die Vorlage bestand aus ganzen 28 Zeilen, soweit man überhaupt von einer solchen sprechen konnte, denn sie glich eher einer in aller Eile hergestellten Sammlung von Stichworten, durch die ungefähr angedeutet wurde, worüber die Synode diskutieren könnte. Die Stichworte beschränkten sich auf zwei Aspekte, die primär den organisatorischen Rahmen des Problems absteckten: auf die Zuständigkeiten der Bischofskonferenzen und die Ausbildung der Seminarvorstände und -erzieher.

Folgerungen aus dem Konzilsdekret

Man mochte sich über die Kargheit der vorgelegten Argumente wundern. Sie findet aber ihre Erklärung im Abschnitt 1 des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung, in dem festgestellt wird: „Bei der großen Verschiedenheit der Völker und Gebiete können nur allgemeine Gesetze aufgestellt werden. Darum soll für die einzelnen Völker und Riten eine eigene Ordnung der Priesterausbildung eingeführt werden. Sie ist von den Bischofskonferenzen aufzustellen, von Zeit zu Zeit zu revidieren und vom Apostolischen Stuhl zu approbieren. In ihr sollen die allgemeinen Gesetze den besonderen örtlichen und zeitlichen Gesetzen so angepaßt werden, daß die Priesterausbildung immer den pastoralen Erfordernissen der Länder entspricht, in denen die Priester ihren Dienst ausüben haben.“ In Zukunft sollten also die hauptsächlichen Zuständig-

keiten in der Priesterausbildung bei den Bischofskonferenzen liegen. Entsprechend dieser Schwergewichtsverlagerung wurden für dieses Dekret im Gegensatz zu den anderen Pastoraldekreten des Konzils keine Durchführungsbestimmungen erlassen und keine eigene nachkonziliare Kommission eingesetzt. Nun hätte man vielleicht erwartet, daß von seiten der zuständigen römischen Behörde der Synode ein Entwurf für die „allgemeinen Gesetze“, die für die ganze Kirche gelten, vorgelegt würde. Aber so weit war man noch nicht, und man wird sagen müssen: Gott sei Dank; gleichgültig, ob sich die Kongregation durch einen solchen Entwurf einstweilen noch überfordert sah, oder ob man sich in kluger Weise zurückhielt, den Bischofskonferenzen den Vorrang ließ und so die Grundordnung erst an Hand der verschiedenen regionalen Erfahrungen erstellen wollte. Die Bischofskonferenzen ihrerseits sind inzwischen nicht untätig geblieben, dennoch ist man in den meisten Ländern von einer umfassenden Neuordnung der Studien wie der gesamten Priesterausbildung noch weit entfernt.

In seiner Relatio, die als zuständiger Berichterstatter der Pro-Präfekt der Studienkongregation, der französische Kardinal G. Garrone, verlas, wurden Versuche einer Zentralisierung entschieden abgelehnt. Es sei klar, daß nur die Bischöfe die örtlichen Verhältnisse genügend kennen und die Priesterausbildung an diese anpassen können. In diesem Prozeß der Anpassung konstatierte der Relator jedoch eine doppelte Gefahr der „Anarchie“: auf der einen Seite gebe es immer noch Bischöfe, die nichts täten, ohne vorher die Meinung Roms eingeholt zu haben. Es gebe aber andererseits auch Ordinarien, die ihre Zuständigkeiten überschritten. Verantwortlich für die Ordnung der Priesterausbildung seien allein die Bischofskonferenzen, nicht die einzelnen Bischöfe.

Der Kardinal legte den Synodalen in Frageform ein Sechspunkteprogramm vor: Erstellung einer Liste von Fragen, die die Grundlage für die Ausarbeitung eines jeden Seminarstatuts geben sollte; Schaffung einer technischen Kommission von Rektoren und Professoren, die mit den verschiedenen nationalen Seminarkommissionen zusammenarbeiten sollten; die Einberufung jährlicher Tagungen von Delegierten der einzelnen Bischofskonferenzen bei der Studienkongregation in Rom; die Einführung eines eigenen Ausbildungsjahres („Pflichtjahr“) für künftige Seminarvorstände; die Berufung eigener nationaler Kommissionen für die Verwirklichung dieses Pflichtjahres; Konsultation mit spezialisierten Instituten, die in der Priesterausbildung über besondere Erfahrung verfügen.

Die Reaktionen der Bischöfe

Die Berichterstattung des Kardinals wurde überwiegend positiv beurteilt, doch fehlte es nicht an Einwänden zu den einzelnen Vorschlägen. Die Debatte wurde durch eine vielbeachtete Intervention von Kardinal Bensch eröffnet, der das Problem grundsätzlicher anging, als es in der Berichterstattung des Relators geschehen war, und der zugleich mehrere Einwände gegen die gewünschten organisatorischen Maßnahmen formulierte. Der Bischof von Berlin sprach von der allgemeinen Statusunsicherheit, die für das Verhalten des Priesters heute kennzeichnend sei. Viele Seminaristen fragten sich heute, ob das Priestertum eine Funktion oder ein Stand in der Kirche sei. Sie fragten sich auch nach dem Unterschied zwischen dem gemeinsamen (allgemeinen) Priestertum aller Gläubigen und

dem Weihepriestertum. Schließlich müßte geklärt werden, wie sich die pastorale Tätigkeit des Priesters vom apostolischen Wirken der Laien unterscheidet. Dazu bedürfte es der engen Zusammenarbeit zwischen Bischofskonferenz, Pastoralinstituten und Seminarlehrern. Zur neuen Studienordnung meinte Bengsch, diese könnte nicht von der Synode vorgeschlagen werden, sie sei Aufgabe der Studienkongregation. Die Forderung, jährlich einen Kongreß von Delegierten der Bischofskonferenzen bei der Studienkongregation durchzuführen, hielt Kardinal Bengsch mit anderen Synodalen für „übertrieben“. Kardinal Suenens machte dazu den Vorschlag, eine solche Tagung nur jedes zweite Jahr und nicht immer in Rom einzuberufen. Gegen ein „Zuviel an Kommissionen und Kongressen“ wandten sich auch verschiedene Bischöfe aus Entwicklungsländern, u. a. der Erzbischof Miranda Gomez von Mexico City.

Auch zum vorgeschlagenen „Pflichtjahr“ äußerte sich der Berliner Bischof eher negativ. Es dürfte für viele Diözesen schwierig sein, ihre Seminarlehrer ein ganzes Jahr lang für einen Sonderkurs freizustellen. Auch mit diesen Bedenken fand sich Kardinal Bengsch nicht allein. Ein lateinamerikanischer Bischof meinte, dafür genüge auch ein halbes Jahr. Andere hielten den Vorschlag wohl auch aus dem Grunde für ziemlich unrealistisch, weil er sich auf Grund der Verschiedenheit der vorgegebenen Ausbildungsstrukturen nur in einem Teil der Länder verwirklichen ließe und ganz offenbar das Priesterausbildungsmodell „lateinischer“ Länder vor Augen hatte. Wieder andere schlugen vor, den geplanten Spezialkurs durch periodische Tagungen zu ersetzen. Verschiedene Bischöfe aus Entwicklungsländern machten finanzielle Schwierigkeiten geltend. Die erweiterten Vollmachten für die Bischofskonferenzen, die als solche ja nicht mehr zur Debatte standen, sondern nur der Präzisierung bedurften, wurden von den meisten Synodalen im Namen ihrer Bischofskonferenzen gebilligt. Der Erzbischof von Bari, E. Nicodemo, war, soweit man sehen konnte, der einzige, der in solcher Kompetenzerweiterung eine Gefahr sah und der anmahnte, die Rechte des Einzelbischofs bezüglich der Priesterausbildung in der Diözese nicht zu beschneiden. Eine „elastische“ Handhabung der fundamentalen Normen der Priesterausbildung forderte Kardinal Alfrink, damit Anpassung an die lokalen Verhältnisse wirklich möglich sei. Die Studienkongregation tue gut daran, die schon aufgenommenen Kontakte mit den Bischofskonferenzen auszubauen. Man solle nicht fürchten, daß Verschiedenheiten der Einheit schaden werden. Der Errichtung von „technischen“ Kommissionen von Rektoren und Professoren stimmte Alfrink zu, doch sollten diese Kommissionen von den Bischofskonferenzen für ihre jeweiligen Länder und nicht für die Gesamtkirche gebildet werden. Ihre Sitzungen sollten nicht streng pflichtgemäß und periodisch stattfinden.

Das Fazit der Diskussion

Faßt man die im ganzen nicht sehr ergiebige Diskussion zu den organisatorischen Fragen, auf die sich Vorlage und Berichterstattung im wesentlichen beschränkten, zusammen, ergeben sich als bezeichnende Merkmale:

1. Bei der Mehrheit der Synodalen zeigte sich eine spürbare und gesunde Reaktion auf eine zu weitgehende Institutionalisierung der Probleme. Man sah in den vorgeschlagenen Gremien, soweit solche in analogen Formen nicht schon existieren, willkommene Mittel einer mög-

lichst wirksamen nationalen und regionalen Vereinheitlichung und ein wirksames Medium ständigen Gedankenaustauschs, gab aber aufs Ganze einem pragmatischeren Vorgehen den Vorzug.

2. Sosehr man die regionalen und nationalen Zuständigkeiten betonte und von der Studienkongregation enge Kontaktnahme forderte, war doch noch eine gewisse Scheu vor Eigeninitiativen seitens der Bischofskonferenzen festzustellen. Man hatte den Eindruck, der vom Dekret über die Priesterausbildung und der seitherigen Orientierung der Studienkongregation offengelassene Raum sei von diesen noch nicht voll genutzt. Erst wenige Bischofskonferenzen verfügen über eine wenigstens zur Probe einführbare Gesamtordnung der Priesterausbildung.

3. In manchen Interventionen lag ein gewisser Widerspruch, insofern weitgehende Dezentralisierung gefordert, zugleich aber von der Priorität Roms bei der Verwirklichung der Grundordnung ausgegangen oder bei wichtigen Fragen (z. B. in der Ausarbeitung der Studienordnung) wieder auf die Zuständigkeit der Studienkongregation verwiesen wurde. Hier hat die Synode eine Gefahr offenkundig gemacht: Es gilt in Zukunft zu vermeiden, daß die Reformen durch gegenseitige Anlastung von Verantwortung stagnieren. Es ist im Gegenteil zu hoffen, daß die Gleichzeitigkeit von Initiativen durch die Bischofskonferenzen und durch die Studienkongregation die Erstellung flexibler allgemeiner Normen für die Priesterausbildung erleichtern, für die die Synode nur einen allgemeinen Rahmen vorzeichnen konnte, weil ihr für die Beantragung konkreter Projekte die sachliche Kompetenz fehlte.

4. Von allen Synodalvorlagen erwies sich der Text über die Seminare trotz seiner Unzulänglichkeit und seiner Beschränkung auf die beiden Fragen der Beziehungen zwischen den Bischofskonferenzen und der Studienkongregation und der institutionellen und organisatorischen Hilfsmittel für die Ausbildung der Priestererzieher — diese Beschränkung war vom Papst ausdrücklich gewollt — als der flexibelste.

Die Abstimmungsergebnisse

Die Einwände, die zur Berichterstattung von Kardinal Garrone in der Diskussion vorgetragen wurden, sind in den zur Abstimmung vorgelegten Fragen weitgehend berücksichtigt, auch wenn sich die Abstimmungsfragen von den Vorschlägen des Relators nur um Nuancen unterschieden. Diese lauteten:

1. Ist es angebracht, daß die Studienkongregation zusammen mit den Bischofskonferenzen und nach Festlegung aller Titel, die in jedem Programm priesterlicher Ausbildung vorkommen müssen, im Lichte des Konzilsdekrets *Optatam totius* einen Fundamentalplan der Priesterausbildung vorbereite, der als Leitregel für alle Programme dienen kann, so daß gleichzeitig Einheit und Anpaßbarkeit gewahrt werden? Das Ergebnis: Anwesend 184, gültig abgegebene Stimmen 182, zustimmend 163, zustimmend mit Vorbehalt 19.

2. Soll jede einzelne Bischofskonferenz eine aus Seminarerziehern, Ordensleuten und Laien bestehende technische Kommission errichten, die gegebenenfalls mit der Bischofskommission für die Seminare verbunden wird und den Bischofskonferenzen in allen Fragen der Priesterausbildung Hilfe leistet? Das Ergebnis: Zustimmend 152, zustimmend mit Vorbehalt 24, ablehnend 5, eine Enthalt-

tung. (Diese technische Kommission war nach der Relation als Einheitskommission zur Unterstützung der Bischofskonferenzen auf der einen und der Studienkongregation auf der anderen Seite gedacht. Die Beschränkung auf die nationale Ebene war also wesentlich das Ergebnis der Diskussion.)

3. Sollen allgemeine oder besondere Zusammenkünfte zu geeigneter Zeit und am geeigneten Ort organisiert werden, an denen zusammen mit den Vertretern der Studienkongregation die Delegierten der Bischofskonferenzen teilnehmen? Das Ergebnis: Zustimmend 151, zustimmend mit Vorbehalt 24, ablehnend 4, drei Enthaltungen. (Auch in dieser Frage haben sich Diskussionsbeiträge führender Synodalen durchgesetzt.)

4. Soll vorgeschrieben werden, daß die zukünftigen Erzieher des Klerus eine spezifische Vorbereitung erhalten in einem Institut, das von der Bischofskonferenz errichtet oder gebilligt wird, oder daß sie wenigstens an von der Bischofskonferenz organisierten systematischen Kursen teilnehmen müssen? Ergebnis: Zustimmend 120, zustimmend mit Vorbehalt 51, ablehnend 8, drei Enthaltungen. (Das Ergebnis blieb also knapp unterhalb der Zweidrittelmehrheit. Die Änderung gegenüber der ursprünglichen Frage bestand lediglich in der möglichen Beschränkung des „Pflichtjahres“ auf „systematische“ Kurse. Die Aversion einer qualifizierten Minderheit gegen die Häufung von zunächst nur theoretisch konzipierten Ausbildungsgängen hat sich in der Abstimmung deutlich niedergeschlagen.)

5. Soll die Organisation solcher Institute einer Spezialkommission von Fachleuten, die von einer oder mehreren Bischofskonferenzen ernannt werden, anvertraut werden? Ergebnis: Zustimmend 133, zustimmend mit Vorbehalt 35, ablehnend 11, drei Enthaltungen.

6. Soll man jene Ordensgemeinschaften um Mitarbeit bitten, die sich schon seit langer Zeit mit der Heranbildung des Klerus beschäftigen, damit sie bei der Einrichtung der genannten Institute oder Kurse mithelfen? Ergebnis: Zustimmend 130, zustimmend mit Vorbehalt 35, ablehnend 13, vier Enthaltungen.

Verstärkter Erfahrungsaustausch

Läßt sich aus diesem Ergebnis ein konkreter Plan für die Reform der Priesterausbildung ableiten? Sicher nicht, wenn man die Priesterausbildung als Ganzes nimmt. Mit einem solchen Plan war die Synode auch gar nicht beauftragt. Wohl aber zeichnet sich darin sehr deutlich der technisch-organisatorische Weg ab, nach dem die Reform verwirklicht werden soll. Zunächst: Die Studienkongregation bekannte sich zur engen Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen. Diese Zusammenarbeit ist bereits nach dem Konzil enger geworden. Die personelle Besetzung ihrer Spitze (Kardinal Garrone, Pro-Präfekt; Bischof Schröffer, Sekretär) bietet eine gewisse Garantie, daß diese Zusammenarbeit in Zukunft noch verstärkt wird. Die Bischofskonferenzen wurden ermuntert, ihrerseits Initiativen zu entfalten. Lobend hob der Relator hervor, daß verschiedene Bischofskonferenzen bei der Studienkongregation bereits Pläne zur Seminarreform und Entwürfe zu neuen Studienordnungen eingereicht haben. (Unter diesen Dokumenten befand sich auch eine vom Fakultätentag in Zusammenarbeit mit der Regentenkonferenz erarbeitete „Neuordnung der theologischen Studien für Priesterkandidaten“, die von der deutschen Bischofskonferenz zur „Erprobung auf fünf Jahre“ ge-

dacht ist und der Studienkongregation als exemplarischer Vorschlag einer möglichen Generalordnung zugeleitet wurde. Wir werden auf das Dokument noch zurückkommen.)

Nach den Wünschen der Synode soll die künftige Ordnung der Priesterausbildung im engen Erfahrungsaustausch innerhalb der Gesamtkirche zwischen Seminarvorständen, Professoren, Bischofskonferenzen und Studienkongregation einerseits und zwischen Bischöfen, Klerus und Laien andererseits entstehen. Mit der Hinzuziehung von Laien bei der Bildung von gemischten Kommissionen in den einzelnen Ländern ist im Prinzip und in der Praxis anerkannt, daß die Ausbildung des Klerus nicht nur eine Angelegenheit der Hierarchie und des Klerus selbst, sondern aller Glieder der Kirche ist. Wenigstens unter organisatorischen Gesichtspunkten deutet sich hier die Bereitschaft an, die Ausbildung des Klerus stärker im Leben der Gesamtkirche zu verankern. Vor dem Konzil wäre solche Beratung und Miterziehung des künftigen Klerus durch die Laien kaum denkbar gewesen. Auf der Synode wurde sie eindringlich gefordert. Der Bischof von Rochester, Fulton Sheen, meinte sogar, man solle die Laien auch deswegen an der Priesterausbildung beteiligen, weil sie nicht nur über besondere Erfahrungen verfügten, die für den künftigen Priester wesentlich sind, sondern weil sie manchmal „gläubiger“ seien als manche Kleriker.

Um Kontinuität bemüht

Die Synodalvorlage ließ erkennen, daß man bei aller Bereitschaft zur Reform die Kontinuität in der Priesterausbildung wahren will. Dieses Bemühen um Kontinuität kommt auch in der Referenz auf die Ordensgenossenschaften bei der Ausbildung der Seminarvorstände zum Ausdruck. Man könnte hier aber zugleich ein gewisses Handikap befürchten. Sieht man gegenwärtig einen grundlegenden Mangel in der Priesterausbildung nicht gerade in ihrer traditionellen Ausrichtung auf die Spiritualität der Orden? Und hat nicht gerade das Konzil dem entgegenzuwirken versucht, indem es die künftigen Priester anleitet, „daß sie gerade aus ihrer pastoralen Tätigkeit für ihr geistliches Leben so viel Kraft wie möglich schöpfen“ (Dekret über die Priesterausbildung, Abschnitt 9)? Andererseits kann man auf die von den Orden gemachten Erfahrungen nicht verzichten. Auch von einzelnen Synodalen wurde auf diesen Punkt sehr nachdrücklich hingewiesen. Mehrere wollten die Rolle der Orden in der Ausbildung des Klerus sogar verstärkt wissen. Namens der Union der Generaloberen erklärte P. Deschâtelets OMI deren Bereitschaft zu enger Zusammenarbeit mit der Studienkongregation. Deschâtelets trat für eine wenigstens teilweise gemeinsame „pastorale Probezeit“ der Weltpriester und der Ordenspriester ein, die Sonderinstituten anvertraut werden soll. Aber kaum eine Intervention beschäftigte sich mit den tieferen Fragen nach dem Gemeinsamen und Trennenden zwischen Weltpriesterkandidaten und Ordensgeistlichen. Nur gelegentlich wurde deutlich, daß gegenwärtig die apostolisch tätigen Orden in bezug auf die Ausbildung und die pastorale Formung des Nachwuchses vor dieselben Probleme gestellt sind wie der Weltklerus.

Beschränkten sich die zur Abstimmung vorgelegten Fragen auf den organisatorisch-technischen Rahmen der Hilfsmittel künftiger Priesterausbildung, so ist doch die Frage erlaubt, wieweit die Diskussion über diesen for-

malen Rahmen hinaus Aufschluß gab über die inhaltlichen Vorstellungen innerhalb des Weltepiskopats zu dieser gewiß zentralen Frage gegenwärtiger kirchlicher Erneuerung. So betrachtet, zeigte die Diskussion nur geringes Profil. Nur selten wurden grundsätzliche Fragen erörtert. Neben Kardinal Bengsch setzte sich Kardinal Veillot (Paris) mit der gegenwärtigen Statuskrise des Priesters auseinander. Als einer der wenigen Diskussions Teilnehmer machte der Kardinal deutlich, daß die Probleme der bereits in der Seelsorge stehenden Priester engstens mit denen der Seminaristen zusammenhängen und daß sich jeder Fehler im Selbstverständnis der Rolle und des Wirkens des Geistlichen auf die Priesterausbildung auswirke. Der Erzbischof von Paris wandte sich gegen die Tendenz, die das Amt des Priesters als eine bloße Funktion oder als Beruf neben anderen Berufen ansehe. Daraus ergäben sich dann ungereimte Fragen, wie z. B., warum sich das religiöse Leben des Priesters von dem der Gläubigen unterscheiden müsse, warum die Priesterweihe nicht auch auf Zeit erteilt werden könne usw. Auf Grund seiner Weihe und seiner pastoralen Sendung flößen dem Priester besondere Standesgnaden zu und deshalb sei der Priester zu einer besonderen Form von Heiligkeit verpflichtet. Der Vorsitzende der amerikanischen Bischofskonferenz, Erzbischof Dearden von Detroit, sprach offen von einer „Identitätskrise“ des Priesters. Erzbischof Dearden machte auch das ganze Ausmaß an Unsicherheit deutlich, wenn er feststellte, daß das Amt des Seminarleiters und Priestererziehers so schwierig geworden sei, daß es nicht selten vorkomme, daß Seminarvorstände um Versetzung auf andere Posten bäten und fähige Priester für die Übernahme von Funktionen in den Seminaren schwer zu gewinnen seien. Aber es blieb dabei: Man konstatierte Krisen oder machte, wo man mehr Optimismus zeigte, allgemeine organisatorisch-technische Vorschläge im Sinne der vorgelegten Fragen. Die Fragen, die zutiefst mit dem Selbstverständnis des Priesters zusammenhängen und die bereits während des Konzils laut geworden waren, wurden nicht sehr vertieft. Und dennoch wird die künftige Priesterausbildung im wesentlichen von diesen abhängen, z. B. von der Frage, wieweit künftig eine Differenzierung der priesterlichen Funktionen nicht nur im Sinne einer größeren Spezialisierung, sondern auch nach Priestertypen (Ganztagspriester, Arbeiterpriester, „Wochenendpriester“, Halbtagspriester usw. angestrebt werden soll.

Seminarreform und Priesterbild

Damit hinge wohl auch die Frage zusammen, wieweit die geschlossene Priestererziehung in der Gestalt des tridentinischen Seminars solcher Differenzierung des priesterlichen Dienstes noch genügen kann. Soweit man aus den amtlichen Bulletins ersieht, war Jesuitengeneral Arrupe der einzige Synodale, der die klare Alternative stellte: Man müsse sich dafür entscheiden, entweder den traditionellen Seminarartyp in seiner Substanz zu erhalten und durch Anpassung zu verbessern, oder man müsse eine neue vom traditionellen Typ radikal verschiedene Konzeption verwirklichen, die es ermögliche, die Seminaristen in ständigen und direkten Kontakt mit dem Alltag ähnlich dem der Priester, die bereits im Seelsorgsdienst stehen, zu halten. Erst dann könne man Klarheit gewinnen über die anzuwendenden Mittel.

Man hatte aber nicht den Eindruck, daß die Versammlung als Ganze sich dieser Alternative gestellt hat. Viele

Redner wiederholten vielmehr, was bereits auf dem Konzil vorgetragen wurde und zu einem guten Teil in das Dekret über die Priesterausbildung eingegangen war: strengere Auswahl der Kandidaten, bei der man nicht der Versuchung der Quantität erliegen dürfe, stärkere Berücksichtigung der Familie bei der Heranbildung der Priester, mehr unmittelbare pastorale Kontakte während der Ausbildungszeit. Man solle — so Bischof Wright von Pittsburgh — nicht Menschen zu Priestern heranbilden, die nicht in der Lage seien, die eigenen Mitmenschen zu begreifen. Erstaunlich viele Bischöfe vor allem aus Lateinamerika und aus Missionsgebieten setzten sich für die Beibehaltung und Modernisierung der Knabenseminare ein. Bischof Carraro von Verona wünschte eine autoritative Interpretation des Konzilsdekrets über die Priesterausbildung, damit Fehlentwicklungen vermieden würden. Der Ruf nach sicheren Regeln war auch in anderen Interventionen zu vernehmen. Es gab Klagen über das Nachlassen der „gesunden Spiritualität“, über mangelnden Gehorsam, über Generationsprobleme, über den Führungsstil in den Seminaren und die wachsende Unruhe unter den Seminaristen. Kardinal Ottaviani wandte sich, damit ein altes Streitthema zwischen der Glaubenskongregation und den zuständigen Wissenschaftlern und Praktikern wiederaufnehmend, gegen die Anwendung psychoanalytischer Methoden in den Seminaren. Neben Äußerungen, die in der Auflösung der traditionellen Seminar Disziplin und in der Herausbildung neuer, gemeinschafts- und dialogbetonter Ausbildungsformen primär Degenerationserscheinungen sahen, fehlten auch nicht Argumente, durch die zu zeigen versucht wurde, daß sich zwar die Vorstellung von der rechten Autoritätsausübung auch in der Priestererziehung gewandelt habe, daß aber auch die heranwachsenden Generationen Selbstverantwortung und Gehorsam zu verbinden wüßten.

Es fehlten die Modelle

Dabei wird man als positives Ergebnis festhalten müssen, daß sich die Bischöfe ihre Aufgabe nicht leicht machten. Man prüfte sehr ernst die Gefahr rein destruktiver Reformen, denen die aufbauende Substanz, die Hinführung des künftigen Priesters zu einer radikal christlichen Lebenshaltung abgeht. Neben der Sorge war aber auch Unsicherheit zu spüren, und die oft recht abstrakt gehaltenen Postulate machten erst deutlich, daß man sich noch am Anfang einer Reformbewegung befindet, deren Endziel noch nicht abzusehen ist. Was der Synodaldiskussion fehlte, waren konkrete Modelle künftiger Priesterausbildung, Mustervorstellungen davon, wie eine Seminargemeinschaft konkret gestaltet werden soll, damit die Zeit der Ausbildung wissenschaftlich, asketisch und pastoral zugleich Hinführung zum Glaubensdienst des Priesters in der Welt ist. Den Synodalen wurde zwar von einzelnen Bischöfen ein reiches Spektrum verschiedener Situationen und Erfahrungen vermittelt, aber die Grundgestalt künftiger Priesterausbildung wurde noch nicht sichtbar. Dafür war der Zeitpunkt der Synode zwei Jahre nach dem Konzil wohl noch zu früh gewählt. Es fehlt zwar in vielen Ländern, so auch in den deutschsprachigen Gebieten, keineswegs an hoffnungsvollen Versuchen, das Studium zu rationalisieren und zu vertiefen, die Seminarzeit durch den Einbau von Seelsorgsexperimenten aufzulockern und bereits den Studenten mit seiner ganzen künftigen Seelsorgswirklichkeit in Berührung zu bringen. Bedeutsam sind auch die Bemühungen, dem Seminarleben durch Bildung

von Equipen, durch Hinzuziehung von Geistlichen und Laien von außerhalb des Seminars, durch beschränkte studentische Selbstverwaltungen natürlichere Formen und einen persongerechteren Inhalt zu geben. Es fehlt auch nicht an weiterführenden Versuchen zur Weiterentwicklung des heutigen Seminarytyps auf einen Ausbildungsweg in Wechselwirkung zwischen Seminar und externen Gruppen, wie sie bereits auch in manchen Orden praktiziert wird. Aber bisher fehlte es noch vielfach an einer einheitlichen Willensbildung innerhalb der Bischofskonferenzen. Dadurch wurden naturgemäß auch die Handlungsmöglichkeiten der Synode begrenzt. Kein Wunder also, wenn es zunächst bei der Fixierung des organisatorischen *modus procedendi* blieb.

Zur Reform der Mischehengesetzgebung

Die Reaktion protestantischer Kirchenvertreter auf die Behandlung der Mischehengesetzgebung durch die Bischofssynode war sehr kritisch. Lukas Vischer, der Direktor der Studienabteilung für Glaube und Kirchenverfassung beim Ökumenischen Rat der Kirchen und ehemaliger Konzilsbeobachter, stellte nach den Abstimmungen der Synode in einer Presseerklärung (vgl. epd, 3. 11. 67) fest, es bestünden nur wenig Hoffnungen, daß die katholischen Mischehenbestimmungen, „die die ökumenischen Beziehungen heute erschweren“, in nächster Zeit revidiert würden. Ähnlich enttäuschte Stimmen waren auch unter amerikanischen und französischen Protestanten zu vernehmen. Der Synode-Berichterstatter des Evangelischen Bundes, Pfarrer Matthias Ziegler, registrierte einen „gravierenden Widerspruch“: Im allgemeinen Ökumenismus würden die nichtkatholischen Christen von Rom als Brüder bezeichnet, in der Ehe gefährde aber weiterhin der evangelische Partner den Glauben des Katholiken (epd, 30. 10. 67). Dennoch sehen die gleichen Kommentatoren nicht alle Wege verbaut. Wohlwollend positiv beurteilt Vischer den Wunsch der Mehrheit der Synodalen nach „Dezentralisierung“ der Dispensvollmachten, durch die sich „neue Möglichkeiten eines Gesprächs in den einzelnen Ländern auftun“ könnten (epd, ebd.). Und Pfarrer Ziegler sah in dem Eingeständnis von Kardinal Jaeger in einer Pressekonferenz während der Mischehen-Diskussion, daß bisher die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Mischehen von den Kirchen jeweils im Alleingang, „mitunter auch im bewußten Gegensatz zum Eheverständnis anderer christlicher Gemeinschaften“ erlassen worden seien, einen Hinweis auf die Verbesserung künftigen Verhandlungsklimas. Vischer erklärte seinerseits, die „Gemischte Arbeitsgruppe“ Rom—Genf sei beauftragt, das Gespräch über die Mischehen nach Abschluß der Synode wieder aufzunehmen.

Zwei Eingaben

Enttäuschung über den Verlauf der Diskussion und das Ergebnis der Abstimmungen bei bleibenden Hoffnungen auf besseres Verständnis in künftigen Verhandlungen wäre also das magere Resultat. Denkt man zudem realistisch, wird man kaum annehmen, das Echo sei auf katholischer Seite, wenigstens unter ökumenisch engagierten Theologen und Laien, anders ausgefallen. Die gleiche Kritik war während der Diskussion auf dem Dritten Weltkongreß für das Laienapostolat zu hören. Das in seinen Forderungen eindeutige, wenn auch in seinen For-

mulierungen etwas schematische Votum des Kongresses mit den vier Postulaten (Anerkennung der Gültigkeit einer vor einem evangelischen Geistlichen geschlossenen Ehe, freie Wahl des Trauungsortes — evangelische oder katholische Kirche —, gemeinsame Entscheidung der Eltern über die religiöse Erziehung der Kinder, gemeinsame seelsorgliche Betreuung der Mischehen durch die Kirchen beider Partner), mit dessen Überbringung der kanadische Kardinal M. Roy, der Präsident der Kommission *Justitia et Pax* und des Päpstlichen Laienrates beauftragt war, wurde in der Synode nicht einmal mündlich zur Kenntnis gebracht. Aber es war nicht das einzige katholische Gegenpositionen bekundende Dokument. Der Synode wurde noch ein zweites Votum zugeleitet, das nach „Le Monde“ (21. 10. 67) aus dem Mitarbeiterstab des Einheitssekretariats stammte und das gedanklich einigen „progressiven“ Interventionen von Synodalen (Kardinal Alfrink, Kardinal Darmajuvana, Kardinal Döpfner) nahekam. Die Forderungen dieses Dokuments waren grundsätzlicher Natur: 1. Jeder Mensch hat ein unveräußerliches Recht auf Ehe. 2. Man kann nicht Ehen zwischen Katholiken und nichtkatholischen Christen und Ehen zwischen Katholiken und Nichtchristen auf die gleiche Stufe stellen. 3. Die Grundvoraussetzung für den sakramentalen Charakter der Ehe ist, daß die Eheleute getauft sind und sich lebenslange Treue versprechen. 4. Der katholische Partner ist, soweit es ihm möglich ist, verpflichtet, die Kinder in seinem Glauben zu erziehen, aber man darf nicht vergessen, daß auch der nichtkatholische Partner durch dieselbe Gewissenspflicht gebunden ist. 5. Die Kirche hat auf Grund ihrer Sozialnatur das Recht, das kirchliche Gemeinwohl betreffende Gesetze zu erlassen. Sie solle jedoch nur Gesetze erlassen, die notwendig oder nützlich sind, und sich mit positiver Gesetzgebung dort zurückhalten, wo die Gewissen bereits durch göttliches Gesetz erhellt sind.

Nichtberücksichtigte Vorarbeiten

Bereits die hier referierten Kritiken geben die Spannweite der Forderungen und Meinungen an, die gegenwärtig nicht nur im ökumenischen Gespräch, sondern auch innerkatholisch diskutiert werden. Man hätte nach den zahlreichen Sitzungen von gemischten Kommissionen auf nationaler Ebene und von Expertentagungen im Rahmen des Einheitssekretariats in Rom, innerhalb der Gemischten Arbeitsgruppe Rom—Genf und in verschiedenen lokalen Gremien hoffen können, die Probleme seien soweit abgeklärt, daß sich die Synode zu einem klaren Votum im Sinne einer Verbesserung der Gesetzgebung über die Konstitution *Matrimonii Sacramentum* hinaus durchringen könne. Es fehlte in der Tat nicht an äußerst wertvollen Vorstudien, die sich zu einem Teil auch in Resolutionen, die den zuständigen Autoritäten zugeleitet wurden, niedergeschlagen haben. Erwähnt seien hier nur die vier Referate, die auf der Expertentagung des Einheitssekretariats Ende Februar vorgetragen und zu einem Einheitsdokument für die Tagung der „Gemischten Arbeitsgruppe“ Anfang März zusammengefaßt wurden, von denen aber bisher nur das später noch stark veränderte Referat von Prof. F. Böckle, Bonn, veröffentlicht wurde (Das Problem der bekenntnisverschiedenen Ehe in theologischer Sicht, Seelsorge-Verlag, Freiburg 1967). Erwähnt sei hier auch das auf der gleichen Tagung der Gemischten Gruppe vorgetragene Paralleldokument der ökumenischen Verhandlungspartner (Die Ehe und die

Trennung der Kirchen, „Ökumenische Diskussion“, Heft 1, 1967). Ferner wäre zu nennen die gemeinsame Erklärung der Schweizer Kirchenleitungen (Herder-Korrespondenz ds. Jhg., S. 443 ff.), ebenso das vom Evangelischen Zentralinstitut für Familienberatung und dem Katholischen Zentralinstitut für Ehe- und Familienberatungen ausgearbeitete und der Kirchenleitung der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zugeleitete, aber bisher nicht veröffentlichte „Memorandum zur Mischehenfrage“.

Der status quaestionis

Faßt man die Argumentation all dieser Dokumente und der sie inspirierenden und immer zahlreicher werdenden Zeitschriftenbeiträge zusammen, so ergibt sich als status quaestionis:

1. Die Zahl der konfessionell gemischten Ehen nimmt besonders nach Kriegsende mit steigender Progression zu. Für die Bundesrepublik Deutschland ergab die Volkszählung von 1961 einen Anteil der Mischehenpaare von 16,6%. Das Ausmaß der Zunahme wird ersichtlich, wenn man den Anteil konfessionell gemischter Ehen an den vor 1955 geschlossenen Ehen mit dem Anteil an den nach 1955 geschlossenen vergleicht. Bei ersteren betrug der Anteil 10,3%, bei letzteren 21,5%. Nimmt man nur die Ehen zwischen einem evangelischen und einem katholischen Partner, ist ihr Anteil innerhalb des gleichen Zeitraumes sogar um das Dreifache, von 6,8% auf 18,1% gestiegen (vgl. „Wirtschaft und Statistik“, September 1966, S. 563). Das statistische Amt der EKD registriert zwischen 1957 und 1965 eine Zunahme von 20,6% auf 23,4%. Der Anteil der zivilen Eheschließungen an der Gesamtzahl ziviler Eheschließungen betrug im Bundesgebiet 1965 29,1%. Obwohl aus den meisten Ländern zuverlässige Statistiken über Mischehen fehlen, wird wenigstens in allen gemischt-konfessionellen Ländern eine analoge Entwicklung festgestellt (vgl. B. v. Leeuwen, *Législation des mariages mixtes et rapports entre catholiques et protestants*, „Social Compass“, 1962, Nr. 2, S. 8). Nach verschiedenen Angaben bewegt sich der Anteil der bloß standesamtlich geschlossenen Mischehen in den konfessionell gemischten Ländern Europas zwischen 60% und 73% aller Mischehen. Die Zunahme der konfessionell gemischten Ehen ist zunächst gewiß auf die Bevölkerungsvermischung nach dem Krieg und die wachsende Verstärkerung zurückzuführen. Doch sind dies nicht die einzigen Erklärungsfaktoren. „Wirtschaft und Statistik“ (Juni 1967, S. 359) weist z. B. für das Bundesgebiet nach, daß die Bereitschaft zur konfessionell gemischten Ehe „unabhängig von der stärkeren konfessionellen Durchmischung der Bevölkerung“ in der Nachkriegszeit gerade in solchen Städten gestiegen ist, in denen sie früher relativ gering war, während die Mischehenneigung in Städten, wo sie bereits in der Zwischenkriegszeit relativ stark war, schwächer zugenommen hat. Diese Entwicklung verläuft weitgehend unabhängig von der Strenge kirchlicher Gesetzgebung. Deswegen wird von einer wachsenden Zahl von Fachleuten, nicht nur Statistiker, sondern auch Theologen, der Zweck dieser Gesetzgebung, die abschreckende Wirkung in Frage gestellt. „Es ist zweifelhaft, ob die strenge Gesetzgebung der Kirche, die die Gültigkeit der Ehe an die Dispens und an die Achtung der kanonischen Form bindet, die vom Gesetzgeber erwartete Wirkung erzielt hat“ (B. v. Leeuwen, a. a. O., S. 9). „Die Abschreckung durch die grandiose Konse-

quenz des Rechts hat nicht stattgefunden. Ihre kirchenrechtlichen Propheten haben sich getäuscht“ (A. Ebnetter in: „Orientierung“, 15./31. 12. 66).

Das Moment der Unauflöslichkeit

Verfechter der bisherigen Gesetzgebung weisen aber mit Nachdruck auf die geringere Beständigkeit der Mischehen hin, nicht nur wegen der unterschiedlichen Auffassungen über die Unauflöslichkeit (z. B. P. Wirth, *Mischeheninstruktion und Ökumenismus*, Freiburg 1966, S. 34f.), sondern, und das wohl mit Recht, wegen der inneren Dissensgefahren, denen die Stabilität einer Mischehe ausgesetzt ist. Gerade dieses Argument steht meist an der Spitze der Warnungen und findet sich auch in der *Instructio Matrimonii Sacramentum* (vgl. den deutschen Wortlaut in: G. May, *Das neue Mischehenrecht, Werdegang und Inhalt*, Trier 1966, S. 207). Nach B. v. Leeuwen war der Scheidungsanteil bei Mischehen in Holland und in der Schweiz 3,5mal so hoch wie bei rein katholischen Ehen. Der gleiche Autor gibt an Hand von drei Untersuchungen in den Vereinigten Staaten den Gefahrenindex für Scheidungen mit 2,5mal gegenüber dem Gefahrenindex bei konfessionsgleichen Ehen an.

Dennoch wachsen die Zweifel, ob eine strenge Gesetzgebung diese Situation zu verbessern vermag. Der oben zitierte Beitrag von „Wirtschaft und Statistik“ spricht den Verdacht aus, „daß die geringere Stabilität konfessionell gemischter Ehen zum Teil auch eine Folge der besonders harten Widerstände der in überwiegend katholischen oder evangelischen Gebieten wohnenden Bevölkerung gegen Mischehen ist“ (September 1967, S. 564). B. v. Leeuwen stellt die Frage, ob nicht auch die kirchliche Gesetzgebung zur Instabilität der Mischehen beitrage, da sie jene Paare aus der Kirche ausschließe, deren Ehen ohne Dispens geschlossen wurden. Dieser Zustand liefere leicht den Vorwand für die Scheidung, sobald in der Ehe Schwierigkeiten auftreten.

So bleibt die Frage nach der Opportunität der bisherigen Gesetzgebung unter dem Aspekt der Dauerhaftigkeit der Mischehen wenigstens ambivalent. Da die Zahl der Mischehen weiter zunimmt, und zwar nicht nur in religiösen Randschichten, sondern auch zwischen bekennenden Christen verschiedener Konfession, und die bisherige Gesetzgebung diesen Trend nicht einzuschränken in der Lage war, sucht man denn auch — wenn man vom ökumenischen Aspekt des Problems absieht — die Lösung immer weniger in rein rechtlichen Restriktionen, sondern sucht nach einer Gesetzgebung, die eine positive Bewältigung der Mischehensituation und der mit ihr zusammenhängenden seelsorglichen Fragen erleichtern soll. (In diese Richtung weist auch das auf der eingangs erwähnten Expertentagung vorgetragene Referat des in Amerika dozierenden ungarischen Kanonisten L. Örsy SJ; vgl. auch dessen Ausführungen in der „Dublin Review“, Winter 1966/67, S. 358.) Die Frage, ob diese Lösung in einer mehr oder weniger punktuellen Anpassung (Lockerung der Kautelen, Dispenserleichterungen), der wohl nur eine Minderheit von Kirchenrechtlern entgegenwirkt (das zitierte Werk von May kann dafür als Beispiel gelten), oder in einer grundlegenden Reform der Mischehen-gesetzgebung bestehen soll, bleibt innerhalb der Gesamtkirche und auch im deutschen Sprachraum kontrovers.

2. Aber gerade im zentraleuropäischen Raum, wo das Mischehenproblem als besonders drängend empfunden wird, verstärkt sich die Tendenz, die eine grundlegende

Reform nahelegt. Man geht zunächst von der kirchlichen Tradition aus, die nicht so sehr, wie es vielfach geschehen ist, für die jetzt geltende Gesetzgebung in Anspruch genommen werden dürfe. Man verweist darauf, daß die kanonische Formpflicht erst seit dem Konzil von Trient besteht und bis zur Promulgierung des Codex 1918 regionale Ausnahmen bestanden haben. Das Dekret *Tametsi*, das die Gültigkeit der Eheschließung an die kanonische Form band, wurde nur in jenen Ländern appliziert, wo es auch promulgiert werden konnte. Es blieben die sog. nichttridentinischen Gebiete Mittel- und Nordeuropas mit konfessionell gemischter Bevölkerung, wo trotz gegenteiliger Bemühungen regionale Ausnahmen geduldet wurden bis zur Vereinheitlichung der Gesetzgebung durch das Dekret *Ne Temere* von 1908. Da aber erst im Jahr vorher durch das Dekret *Provida* für Deutschland und Österreich-Ungarn eine Sonderregelung getroffen worden war, die zwar die Formpflicht für die Erlaubtheit, aber nicht für die Gültigkeit des Eheabschlusses vorsah, blieb diese in unseren Ländern bis zur Promulgierung des Codex 1918 bestehen. Seit 1949 war die kanonische Form auch für die Gültigkeit von Eheschließungen zwischen Katholiken östlicher Riten und Orthodoxen vorgeschrieben. Im Gefolge des Zweiten Vatikanums wurde diese letzte Bestimmung wieder aufgehoben (vgl. das Dekret der Ostkirchenkongregation *Crescens matrimoniorum* vom 22. Februar 1967; AAS 1967, S. 165). Gegenwärtig ist eine vor einem orthodoxen Priester geschlossene Ehe zwischen einem Katholiken (des östlichen oder des lateinischen Ritus) und einem Orthodoxen gültig, aber nicht erlaubt. Angesichts dieser durchaus wechselvollen Tradition — Kardinal Marella sprach in seiner Synodalrelatio denn auch nicht von Tradition, sondern von einer „jahrhundertealten Erfahrung“ — hat E. Wilkens wohl nicht ganz unrecht, wenn in der „Verlegenheit“ von Dogmatikern und Moraltheologen, „die von den Kanonisten immer rigoroser unterstrichene Formpflicht überzeugend zu begründen“, „eine der Spannungen“ sieht, „denen die römisch-katholische Kirche heute ausgesetzt“ sei (Krise im Mischehengespräch, „Kirche in der Zeit“, Mai 1966, S. 210). Das Problem der Formpflicht ist keine „dogmatische“, sondern eine disziplinäre Frage.

Kann die Kirche öffentlich geschlossene Ehen für ungültig erklären?

Gerade deswegen fragen sich zunehmend mehr katholische Theologen, ob und inwieweit die Kirche befugt sei, durch die Bindung der Gültigkeit an die Formpflicht so tief in das Wesen der Ehe einzugreifen, „ob zu einer bloßen Kontrollfunktion eine kirchenrechtlich irritierende Form für bekenntnisverschiedene Ehen ein notwendiges oder auch nur adäquates Mittel sei“ (Böckle). Denen gegenüber, die gerade wegen der Realidentität von Ehevertrag und Sakrament an der kanonischen Form für die Gültigkeit der Eheschließung festhalten wollen, verweist Böckle darauf, daß es den Vätern des Trienter Konzils keineswegs um die Sakramentalität, sondern um die Überwindung der klandestinen Ehen zu tun gewesen sei, und daß deren Begründung mit dem Wegfall des Problems der Klandestinität aufhöre. Heute bleibe es deswegen fraglich, wieweit die Kirche eine öffentlich geschlossene Ehe einfach für ungültig erklären könne, wenn am Ehemillen der Partner nicht zu zweifeln sei. Gemeint ist das nicht nur im Blick auf eine Trauung vor einem nichtkatholischen Geistlichen, sondern auch im Blick auf die Zivilehe.

Wenn die Kirche mit der Tatsache ernst mache, daß sich die Ehepartner das Sakrament selbst spenden, und wenn die Kirche nach heutigem ekklesiologischem Verständnis bei der Eheschließung in erster Linie durch die Partner und nicht durch den assistierenden Priester vertreten werde, die Assistenz des Priesters nach katholischer Auffassung (im Gegensatz zu den Orthodoxen) also nicht konstitutiv für das Zustandekommen des Sakramentes sei, stelle sich weiter die Frage nach der theologischen Berechtigung der Formpflicht als Voraussetzung für die Gültigkeit. Böckle vermerkt zudem, die Moraltheologie habe immer die Auffassung vertreten, daß rechtswirksame Verträge auf Grund des Naturrechts verpflichtend sein können. Dies gelte für die aufrichtige Äußerung des Ehemillens nicht minder (sogar bei bewußtem Formmangel), sondern eher noch mehr. Wenn aber die Kirche über solche Bindungen hinweggehe, als existierten sie nicht, schockiere sie die Menschen zutiefst. Es fehle da „am Respekt vor der inneren Entscheidung“, für die auf Grund der Ziviltrauung auch eine Rechtsvermutung bestehe. Die Theologen, die so argumentieren, wollen selbstverständlich weder der Laxheit das Wort reden noch die pastoralen Probleme außer acht lassen oder gar die Ziviltrauung an die Stelle der kirchlichen setzen. Wenn May in seiner ebenso gut dokumentierten wie polemischen Schrift dem Bonner Moraltheologen dennoch unterstellt, er fordere „für deutsche Verhältnisse die Verlegung der Eheschließung von Katholiken untereinander oder mit Nichtkatholiken aus der katholischen Kirche auf das Standesamt“ (a. a. O., S. 56), dann hat man es dabei wohl mit einer *captatio malevolentiae* zu tun. Es geht auch hier nicht um die Frage der Erlaubtheit, sondern allein der Gültigkeit. Man hat nur genauer zwischen theologischen und disziplinären Aspekten unterscheiden gelernt.

Suche nach gemeinsamen Lösungen

3. Man ist von katholischer Seite nicht nur mehr und mehr bereit, sich mit dem Standpunkt und den Vorbehalten der ökumenischen Gesprächspartner wegen der katholischen Mischehengesetzgebung auseinanderzusetzen, sondern auch die ekklesiale Realität der anderen kirchlichen Gemeinschaften bei der Überprüfung der Gesetzgebung zu beachten und womöglich nicht nur eine für beide Teile akzeptable, sondern gemeinsame Lösung zu finden. Sie kann nie eine vollkommene, sondern nur eine der Realität und dem Selbstverständnis der Kirchen wie der Würde und der Freiheit der betroffenen Ehepartner angemessene sein. Wenn von den Befürwortern der bisherigen Gesetzgebung, denen, wie etwa aus dem Buch von May hervorgeht, bereits die *Instructio Matrimonii Sacramentum* etwa mit der Möglichkeit der Dispens von der kanonischen Form durch Rom zu weit gegangen ist, der Vorwurf erhoben wird, man sei katholischerseits nicht Manns genug und unterliege zu sehr den protestantischen Forderungen (vgl. May a. a. O., S. 55 ff. und Wirth, S. 9 und S. 29 ff.), so mag man zwar bedenken, daß auch die Bestimmungen mancher evangelischer Landeskirchen sich zwar im theologischen Verständnis wesentlich, aber in der rechtlichen Praxis und Wirkung höchstens graduell unterscheiden. Doch sollte das nicht Anlaß sein, wieder in alte Polemiken zurückzufallen, wie das bei den genannten katholischen Autoren, aber auch evangelischerseits z. B. in dem Büchlein von J. Lell (*Mischehen? Die Ehe im evangelisch-katholischen Spannungsfeld*, München-Hamburg 1967) geschieht. Bei der Mehrheit der verantwortlichen Theologen und

Seelsorger setzt sich heute doch deutlich die Überzeugung durch, daß das Problem Mischehe nicht nur unter rechtlichen und konfessionellen, sondern primär unter theologischen und pastoralen Gesichtspunkten gesehen werden muß. Dementsprechend bedarf es nicht nur des Glaubenschutzes des katholischen Partners, sondern des Schutzes der Gewissensfreiheit der Partner und des Wesensbestandes der konkret gelebten Ehe. Deswegen vertritt man auch bezüglich der Kautelen eine weniger juristische als vielmehr eine seelsorglich-pädagogische Lösung, denn „das Recht auf die Ehe und das Recht der Eltern, die Religion ihrer Kinder zu wählen, sind Teil der natürlichen Rechte der Person“ (E. Chavaz SJ, in: „Choisir“, April 1967, S. 17). Man verschließt sich dabei auch nicht mehr der Erkenntnis, daß auch vom kirchlichen Standpunkt aus jener Partner das Übergewicht in der religiösen Erziehung haben kann oder soll, „der selber als Glaubender eine lebendigere Strahlkraft besitzt“ (A. Ebner, a. a. O., S. 264). Man versteht deshalb die Erziehung der Kinder in der eigenen Konfession als „Sollvorschrift“, die nicht durch Kautelen erfüllt wird, sondern im Ehealltag und seinen Möglichkeiten realisiert werden muß (ebd., S. 261). Die gleichen Autoren betonen aber neben der Unwirksamkeit der bloßen Rechtsbestimmungen noch mehr die Dringlichkeit ständigen pastoralen Bemühens um die Gewissensbildung der Mischehenpartner.

Die der Synode vorgelegten Fragen

Dieser Diskussionszustand gilt freilich nur für Mittel- und Nordeuropa und ist auch hier noch nicht kirchliches Gemeingut geworden. Von dieser Position aus neigte man aber dazu, die Erwartungen gegenüber der Bischofssynode zu hoch anzusetzen. Wer aber die gesamtkirchliche Entwicklung der Frage seit dem Konzil mitverfolgt hat, wird solcher Illusion kaum verfallen. Das sollte keine Unterschätzung der Synodalvorlage sein. Diese ging trotz ihres Ursprungs an den Schreibtischen der Glaubenskongregation wenigstens in Frageform erstaunlich weit. Die Fragen waren nicht alle von gleicher Tragweite, zeigten aber doch ein offenes Gefüge. Die ersten zwei Fragen schienen freilich nicht von großer Wichtigkeit. Ob man es bei der bisher gebräuchlichen Terminologie belassen oder eine neue anwenden sollte, vermochte die Gemüter nicht zu erregen. Mit großen Hoffnungen wurde aber die dritte und die vierte Frage aufgenommen: ob es zur Dispens vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit genüge, daß die Kirche 1. die moralische Gewißheit habe, daß der katholische Teil das ihm Mögliche (pro posse) tue, um die Kinder katholisch zu erziehen, und daß 2. der nichtkatholische Teil diese Verpflichtung kenne und die katholische Taufe und Erziehung der Kinder wenigstens nicht ausschließe; und ob es opportun sei, das Hindernis der Konfessionsverschiedenheit ganz aufzuheben. Als Gründe, die dafür sprechen, wurden angeführt: die jetzige Regelung achte nicht genügend das Gewissen des nichtkatholischen Partners (in der Frage der Kautelen); die moderne Mentalität neige dazu, die rechtlichen Bestimmungen auf das unbedingt Notwendige zu beschränken; die Aufhebung des Hindernisses liege besonders bei Ehen mit Orthodoxen nahe. Als Gegengründe wurden neben der „jahrhundertalten Erfahrung“ der Kirche (in puncto Kautelen) das mangelnde Verantwortungsbewußtsein der Partner (das für eine bloß moralische Verpflichtung nicht ausreiche) und die Möglichkeit pastoralen Einwirkens der Kirche durch das Medium der Hindernisse angeführt. Aus den Begründungen zu den

Kautelen ging zudem hervor, daß mit der moralischen Gewißheit schriftliche Kautelen nicht einfach ausgeschlossen wurden. Die moralische Gewißheit könne erlangt werden: „vel per solemnitates iuridicas factas ab utroque coniuge (cautiones), vel etiam ex attento examine circumstantiarum (cautiones aequipollentes)“. Es verstehe sich aber, daß der nichtkatholische Teil das Versprechen nicht notwendig vor der kirchlichen Autorität, sondern auch dem katholischen Partner geben könne. Diese Möglichkeit besteht in Deutschland aufgrund der Durchführungsbestimmungen zu *Matrimonii Sacramentum* (vgl. May, a. a. O., S. 219). Der Pfarrer muß den nichtkatholischen Partner auf sein Versprechen hinweisen und darüber ein Protokoll anfertigen.

Für und wider die Formpflicht

Die Fragen fünf und sechs bezogen sich auf die kanonische Form: Soll die kanonische Form für die Gültigkeit auf Eheschließungen zwischen Katholiken eingeschränkt und bei Eheschließungen zwischen konfessionsverschiedenen Partnern nur für die Erlaubtheit gefordert werden? (Wohl eine der Suggestivfragen, gegenüber der Kardinal Bea in seiner Intervention sein Mißfallen äußerte.) Soll schließlich für den Fall, daß die kanonische Form beibehalten wird, dem Ortsbischof die Möglichkeit gegeben werden, in einzelnen Fällen nach seinem Gewissen und seiner Einsicht von der kanonischen Form zu dispensieren?

Zu Gunsten der Einschränkung der kanonischen Form wurde angeführt: die große Zahl der wegen Nichteinhaltung der Formpflicht ungültigen Ehen; die einseitige Begünstigung derer, die sich den allgemeinen Gesetzen nicht unterwerfen wollen. Als Gegengründe wurden genannt: die Erschwerung der Feststellung der Gültigkeit oder Ungültigkeit (dem könnte allerdings wie eigens vermerkt wurde, durch die Statuierung einer „öffentlichen“ Form der Eheschließung nach den lokalen Gepflogenheiten entgegengewirkt werden); Begünstigung der Ehescheidung; zu leichte staatliche Bedingungen für die Eheschließung; die Schwierigkeiten wegen der Orientalen, die die Assistenz des Priesters für die Gültigkeit der Ehe fordern. Zu Gunsten der Dispensvollmacht für den Ortsbischof wurde geltend gemacht: Rom sei bei der Gewährung der Dispensen ohnehin auf dessen Urteil angewiesen; die römischen Behörden würden dadurch von mancher Arbeit entlastet. Als Gegengründe wurden genannt: Einheitliche Praxis und Autorität sei vorzuziehen, denn es gebe „strengere und mildere Bischöfe“; die Entscheidungen Roms besäßen größere Autorität.

Frage sieben galt dem Trauungsritus bei Mischehen und wollte wissen, ob es nicht angebracht sei, je nach der religiösen Disposition der Brautleute die Trauung innerhalb oder außerhalb der Messe vorzunehmen (was ja jetzt bereits möglich ist). Die letzte Frage schließlich hatte rein pastoralen Charakter und wollte feststellen, ob besonders bei Mischehen nach der vorbereitenden seelsorglichen Betreuung der Brautleute nicht auch eine besondere seelsorgliche Betreuung der in Mischehe lebenden Familien anzustreben sei. (Genauer spricht die Frage allerdings nur von „einer besonderen Aufmerksamkeit der Pfarrer für die aus Mischehen entstandenen Familien“.)

Trotz der offenen Fragen hatte bereits die Vorlage ihre Schwächen. In der Einleitung wurde zwar wie in dem eingangs zitierten Votum auf die verschiedene Behandlung der Ehen mit nichtkatholischen Christen und Nichtchristen hingewiesen, ebenso auf die Unterscheidung zwi-

schen Ehen mit Protestanten und solchen mit Orthodoxen. Aber zu beachten wären in beiden Fällen ja nicht nur die Unterschiede, sondern auch die Gemeinsamkeiten. Die Frage nach der Notwendigkeit der kanonischen Form für die Gültigkeit der Ehe stellt sich auch bei Eheschließungen zwischen Katholiken und Ungetauften, nimmt man die Ehe als Personrecht und als menschliche Grundinstitution völlig ernst. Bezüglich der Orthodoxen gibt es nicht nur Gemeinsamkeiten, sondern auch unterschiedliche theologische Auffassungen hinsichtlich des Zustandekommens des Ehesakramentes, auf die die Vorlage ja selbst hinweist.

Fragwürdige ökumenische Haltung

Fragwürdig blieb für manche Synodalen der ökumenische Gehalt des Entwurfs, denn in den Fragen wird nur einmal auf die anderen Kirchen verwiesen, und zwar unter den Gegenständen gegen die Abschaffung des Hindernisses der Konfessionsverschiedenheit mit der Feststellung: Die ökumenischen Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und den anderen christlichen Gemeinschaften seien noch nicht „genügend durchsichtig“, damit solche Hindernisse beseitigt werden könnten. Die „argumenta“ übernahmen zwar das Schlagwort vom ökumenischen „Testfall“, aber von Vorschlägen zu gemeinsamen Lösungen war nirgends die Rede. Nicht nur wurde mit keinem Wort die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer gemeinsamen Trauassistenz des katholischen und nichtkatholischen Geistlichen erwähnt, auch bei der letzten Frage nach der seelsorglichen Betreuung der in Mischehe lebenden Familien ist ausschließlich an die katholische Betreuung gedacht. In letzter Zeit erörterte Vorschläge zur Mischehenbetreuung durch beide Kirchen, möglichst gemeinsam und nach gegenseitiger Absprache (vgl. u. a. A. Ahlbrecht OSB, *Gemeinsame Mischehenseelsorge — Alte Hindernisse und neue Möglichkeiten*, „Una Sancta“, 1966, Nr. 4, S. 294—304; dazu auch R. Beaupère, *Les mariages mixtes*, Extrait de „Lumière et Vie“, Nr. 78, Mai/August 1966, S. 16 ff.), sind offenbar noch nicht nach Rom gedrungen.

Waren die Fragen wenigstens in der Sache offen, wenn auch in der Perspektivik unökumenisch und theologisch vordergründig, so wurde diese Tendenz durch die Relatio von Kardinal Marella verschärft. Marella gab den Synodalen einen langen geschichtlichen Überblick und zitierte Stellen aus dem Alten und Neuen Testament, die die Richtigkeit der defensiven Haltung der Kirche gegenüber Ehen mit Andersgläubigen unterstreichen sollte (auch wenn sie nicht die Ehen zwischen Christen verschiedener Bekenntnisse betrafen). Die im wahrsten Sinn des Wortes optimistische Haltung Pauli in 1 Kor. 7, 12—16: „... denn der ungläubige Mann ist geheiligt durch die [gläubige] Frau, und die [ungläubige] Frau ist geheiligt durch den Bruder; sonst wären ja eure Kinder unrein, nun aber sind sie heilig“, schien vergessen, ebenso die neueren exegetischen Arbeiten zu dieser Frage. (Verwiesen sei auf die gründliche exegetische Studie des belgischen Benediktiners J. Dupont, *La question des mariages mixtes à la lumière de l'écriture*, die im Rahmen der eingangs erwähnten Expertentagung vorgetragen worden war.)

Reaktion des Plenums

In dem Bericht wurde zwar nicht vergessen, die Erklärung über die Religionsfreiheit lobend zu erwähnen und auf die neue pastorale Situation hinzuweisen, die durch die Betonung des Gemeinsamen zwischen den Konfessionen

entstanden sei, aber am Schluß wurde die suggestive Art des Fragens zur Präsumtion, als der Kardinal den Synodalen vorschlug: „Wenn man voraussetzt, daß die kanonische Form beibehalten werde, dann können die Synodalen in voller Freiheit ihre eigene Meinung über die Opportunität der Reservierung der Dispens von der Form für den Heiligen Stuhl oder für die Übertragung größerer Vollmachten an die Bischöfe“ in dieser Materie äußern.

Manche Synodalen konstatierten einen offenen Gegensatz zwischen der Berichterstattung und der den Bischöfen zugesandten Vorlage, so daß der indonesische Kardinal Darmajuvana erklärte, man müsse zunächst entscheiden, über was man diskutieren wolle, über den Entwurf oder über die Berichterstattung. Daß man von römischer Seite bemüht war, die Diskussion nicht überlaufen zu lassen und in der Materie äußerste Kontinuität zu wahren, erwies schon die Vorgeschichte der Vorlage und der Relatio. Die Glaubenskongregation legte von Anfang an Wert darauf, ihre Ausarbeitung in der Hand zu behalten, für die sie ja auch trotz der Existenz des Einheitssekretariats auch nach der neuen Kurienordnung zuständig war. Auf Einspruch von seiten des Einheitssekretariats war zwar eine gemischte Kommission gebildet worden. Diese bewährte sich aber nicht. So blieb die Ausarbeitung bei der Glaubenskongregation. Für die Vertretung der konfessionsverschiedenen Ehen in der Synode wurde dann der der Glaubenskongregation nahestehende Präsident des Sekretariats für die nichtchristlichen Religionen bestellt. Das Einheitssekretariat scheint zwar einigen Einfluß auf die Ausarbeitung der Fragen, nicht aber, was Kardinal Bea in der Diskussion durchblicken ließ, auf die Abfassung der Berichterstattung gehabt zu haben.

Es ging also um nicht besonders erbauliche Kompetenzstreitigkeiten. Man hat aber deren negative Wirkungen in der Presse wohl allgemein überschätzt. Wenn die Synode in der Mischehenfrage nur Möglichkeiten der weiteren Anpassung, aber kaum zufriedenstellende Lösungen angebahnt hat, dann lag das nicht in erster Linie an Rom oder kurialen Querelen, sondern an den gegensätzlichen Meinungen im Weltepiskopat.

Lockerung der Kautelen

Diese Gegensätze waren in der Frage nach der Formpflicht stärker ausgeprägt als in der Frage der Kautelen, wenn gleich auch in der letzteren Frage das Meinungsspektrum sehr breit war, angefangen von den Interventionen der Kardinäle Alfrink und Döpfner, die in Sonderfällen für die Gewährung der Dispens eintraten, auch wenn die katholische Kindererziehung weder moralisch noch juristisch gesichert werden könne, bis zu dem irischen Bischof Brown, der erklärte, in Irland sei die Erfüllung der Kautelen kein so großes Problem, weil dort auch die Andersgläubigen von der solideren Art katholischer Erziehung überzeugt seien. Im wesentlichen gab es in der Kautelenfrage drei Meinungen: schriftliche Verpflichtung beider Eltern, schriftliches Versprechen des katholischen Ehepartners und die Zusage der Nichtverhinderung katholischer Erziehung durch den nichtkatholischen Partner (gegenwärtige Regelung), nach gegenseitiger Übereinkunft der Eltern, da beide Eltern im Gewissen verpflichtet seien, die Kinder in ihrem Bekenntnis zu erziehen. Kardinal Alfrink schlug eine „positive“ Formulierung vor: Es solle die „moralische Sicherheit genügen, daß der katholische Partner seinen Glauben treu bewahrt und ihn als Richtschnur für sein Leben nimmt“.

Stärker war die Abneigung gegen die Aufhebung des (verbietenden) Hindernisses der Konfessionsverschiedenheit. Auch der deutsche Episkopat sprach sich gegen die Aufhebung aus. Das Argument, daß das ein weiterer Schritt wäre, den Kontakt zu den davon betroffenen Ehepaaren und Familien zu verlieren, wurden am häufigsten genannt. Man schien allerdings diese punktuellen und bei der bisherigen Regelung für beide Teile nicht immer angenehmen Begegnungen bei weitem zu überschätzen. Immerhin, das Abstimmungsergebnis war eindeutig: 128 von 179 Synodalen sprachen sich für die Beibehaltung aus. In der Frage der Kautelen war das Abstimmungsergebnis differenzierter. Mit der Einschränkung auf die moralische Sicherheit für den Glauben des katholischen Partners und die katholische Kindererziehung sprachen sich 137 Väter aus, 42 stimmten mit Vorbehalt zu, zwei gaben weiße Stimmzettel ab, und sechs stimmten dagegen. Hingegen erhielt der einschränkende Vorschlag: Es möge genügen, daß der nichtkatholische Teil von den Verpflichtungen des katholischen Partners weiß und die katholische Erziehung der Kinder nicht von vornherein ausschliesse, keine Zweidrittelmehrheit. Das Ergebnis: zustimmend 92, zustimmend mit Vorbehalt 72, weiße Stimmzettel 10, ablehnend 6.

Festhalten an der Formpflicht

Vermittelte in diesem Punkt die Diskussion einige Hoffnungen, so wurde in der Frage der Formpflicht bald klar, daß sich keine Mehrheit für ihre Beschränkung auf die Erlaubtheit und noch viel weniger für deren Aufhebung finden würde. Die am weitesten vorgeschobenen Standpunkte vertraten die holländische, die französische und die deutsche Bischofskonferenz, gefolgt von einigen wenigen asiatischen Bischöfen. Sowohl Kardinal Alfrink wie Kardinal Döpfner, der sich damit der Konzilsintervention von Kardinal Frings während der Diskussion über das Ökumenismusdekret anschloß (vgl. zum Inhalt der Intervention von Frings bei W. Harenberg, *Mischehen und Konzil*, S. 172), plädierten für die Anerkennung der Gültigkeit der nach der kanonischen Form geschlossenen Mischehen. Kardinal Alfrink nannte jedoch als Idealösung, der die holländische Bischofskonferenz zuneige: die Aufhebung sowohl des Hindernisses der Konfessionsverschiedenheit wie die Einschränkung der kanonischen Form auf die Erlaubtheit. Falls die kanonische Form beibehalten werde, plädierten beide Kardinäle für die Dispensvollmacht an die Bischöfe, jedoch (nach Döpfner) „gemäß den von den Bischofskonferenzen aufgestellten Normen“. Am ausführlichsten war das von Bischof Puech von Carcassonne vorgetragene Votum der französischen Bischofskonferenz: Neben der Beschränkung der kanonischen Form auf die Erlaubtheit der Eheschließung sprach dieser sich auch für eine Änderung der Terminologie aus (diese wurde aber bei der Abstimmung mit mehr als Zweidrittelmehrheit abgelehnt). Er förderte auch mit Nachdruck das ökumenische Gespräch in der Mischehenfrage, forderte eine gemeinsam geplante Mischehenpastoral und verband damit noch ein organisatorisches Postulat: nicht die Glaubenskongregation, sondern das Einheitssekretariat sollte für die Behandlung der Mischehengesetzgebung zuständig sein, das erfordere deren ökumenische Dimension. Diese Positionen fanden aber nur geringen Widerhall. Viele waren zwar für eine Lockerung der allgemeinen Gesetzgebung, aber neben den Kardinälen Suenens und Heenan sprach sich sogar Kardinal Bea für die Bei-

behaltung der Formpflicht für die Gültigkeit aus. Die US-amerikanischen Bischöfe zeigten sich gespalten, aber offensichtlich in der Mehrheit der Befreiung von der Formpflicht abgeneigt. Wie schon auf dem Konzil, beschworen amerikanische Bischöfe die Verweltlichung der Ehe und die Zunahme der bloßen Zivilehe im Falle einer allgemeinen Lockerung der Formpflicht. Auch die Bischöfe aus den Entwicklungsländern urteilten sehr unterschiedlich. In der Frage der Formpflicht neigten sie wohl durchwegs eher der bestehenden Regelung zu. Manche zeigten auch Bedenken, den Bischöfen die Dispensvollmacht zu übertragen. Rom allein solle sich das Recht zur Dispens vorbehalten. Zwei Bischöfe aus Ostkirchen beklagten die „negativen“ Auswirkungen der Neuregelung gegenüber den Orthodoxen. Viele orientalische Katholiken würden nun die Trauung in der orthodoxen Kirche vorziehen. Solche Klagen verfehlten offenbar nicht ihre Wirkung. Die grundsätzliche Möglichkeit zur Dispens wurde aber von niemand bestritten. Am Rande der Synode wurden auch Bedenken gegen die Dispensvollmachten der Bischöfe aus den entgegengesetzten Motiven vorgebracht. Man war sich keineswegs sicher, ob die einzelnen Bischöfe mehr Neigung zur Dispens zeigten als Rom, und diese Zweifel hegte man nicht nur gegenüber Bischöfen aus homogen katholischen Ländern. Gewisse Reaktionen auf die Öffnung der Dispensmöglichkeit durch die *Instructio Matrimonii Sacramentum* bestärkten solche Zweifel. Deswegen der wiederholte Vorschlag, die Bischofskonferenzen sollten gemeinsame Richtlinien erlassen, damit sich wenigstens innerhalb eines Landes keine völlig uneinheitliche Praxis entwickle. So waren auch in dieser Frage die Bischofskonferenzen, wenn nicht die „Zauberformel“ (KNA, 24. 10. 67), so doch der für die meisten Bischöfe am besten gangbare Ausweg.

Nur Anpassung des Dispenswesens

An eine grundsätzliche Infragestellung des Dispenswesens wagte man sich offenbar nicht heran. Es fehlte zwar keineswegs an Bemühungen, Fesseln rein gesetzlicher Sicherheit zu sprengen und das Mischehenproblem an der Wurzel zu fassen. Der melkitische Erzbischof Edelby meinte, der „wenig realistische Geist“ der Berichterstattung Kardinal Marellas und die traditionelle Praxis der lateinischen Kirche seien ein Zeichen für deren nicht überwundene Abwehrhaltung. Kardinal Duval wies die Synodalen darauf hin, daß auch Ehen zwischen Christen und Nichtchristen ihre positive Seite hätten. Kardinal Renard (Lyon) gab zu bedenken, daß die Ehen zwischen nichtpraktizierenden Katholiken das viel größere Problem darstellten als die konfessionsverschiedenen Ehen. Erzbischof Zoa von Yaundé (Kamerun) meinte, man solle sich mehr um die Sichtbarmachung des christlichen Wesens der Ehe als um die Mischehengesetzgebung bemühen. Aber auch er plädierte wie Kardinal Duval für die Beibehaltung der Formpflicht. Kardinal Rossi (São Paulo) forderte eine pastoralere Mentalität. Wichtiger als die katholische Erziehung sei, daß die Kinder überhaupt getauft und christlich erzogen würden. Das Ehehindernis der Bekenntnisverschiedenheit sollte durch eine angemessene kirchliche und ökumenische Unterweisung der Brautleute ersetzt werden. Der Glaube sei das Wichtigste. Die kanonische Form sei nicht das Entscheidende. Die Mehrheit war jedoch anderer Meinung. In einer geradezu monotonen Frequenz kehrt in den Pressebulletins die Feststellung wieder: die Formpflicht müsse bleiben. Und mit der fast

gleichen Frequenz folgte die Begründung, die schon Kardinal Marella in den Mittelpunkt gerückt hatte: Die Formpflicht sei die beste Garantie für die „Sakralität“ der Ehe. Daß man diese mehr in der Form der Eheschließung als in ihrem sakramentalen Vollzug sehen zu müssen glaubte, zeigte, daß man sich dabei eines sehr vordergründig anmutenden Sakralverständnisses der Ehe bediente. Letztlich entschieden also wohl weniger theologische Überlegungen als vielmehr solche der unmittelbaren, aber einseitig juristisch abgesicherten pastoralen Praxis.

Regionalisierung der Gesetzgebung

Die gleichen Motive steckten wohl auch in den verschiedenen Plädoyers für die Dezentralisierung der Mischehen-gesetzgebung. Die Situation sei von Land zu Land verschieden. Man solle denen nicht die Hände binden, die sich in konfessionell gemischten Ländern primär mit den Problemen zu befassen hätten. Diesem Appell verschloß sich auch keineswegs die Mehrheit der Bischöfe aus homogen katholischen Ländern. Aber hat man dabei auch genügend bedacht, daß es dort, wo nicht nur das Verhältnis zu den anderen Konfessionen tangiert wird, sondern auch grundlegenden Rechten der Eheleute und dem Wohl ihrer Familien Rechnung zu tragen ist, fundamental gleicher Lösungen bedarf, wenigstens soweit sich die bisherige Ordnung mit dem Gewissensanspruch des einzelnen in religiösen Dingen nicht vereinbaren läßt? Und hat man bedacht, ob denn eine kluge Religionspädagogik und eine partnerschaftliche religiöse Führung der Eheleute, wo eine

solche möglich ist — anderswo hilft ja auch juristische Strenge nicht weiter —, nicht doch wenigstens dieselbe, wenn nicht die bessere Wirkung erzielen könnten als eine zu sehr rechtlich strapazierte Sakralität? Solche Gedanken wurden zwar vorgetragen, aber sie blieben weit in der Minderheit.

Doch der Dezentralisierung des Dispenswesens wollte man sich nicht widersetzen. Die Abstimmungen zu Frage fünf (Beibehaltung der kanonischen Form für die Gültigkeit) und auf die Frage sechs (Übertragung der Dispensvoll-machten an die Bischöfe) ergaben: a) für die Aufhebung der Formpflicht 28, dagegen 125, dafür mit Vorbehalt 28; b) für die Dispensvollmacht an die Bischöfe: zustimmend 105, mit Vorbehalt 68, ablehnend 13. Da unter den Zustimmungen mit Vorbehalt auch jene zu suchen sein dürften, die einheitliche Regelungen durch die Bischofskonfe-renzen wünschten, dürfte das Gesamtergebnis trotz der fehlenden Zweidrittelmehrheit zu Gunsten der Dispens-übertragung ausgefallen sein. Da also künftig am ehesten mit einer Regionalisierung des Problems zu rechnen ist, erhalten die ökumenischen Kontakte auf nationaler Basis in der Mischehenfrage erhöhte Bedeutung. In diesem Sinne würde man eine Intensivierung der bisher schleppenden Verhandlungen in der Gemischten Kommission zwischen der Deutschen Bischofskonferenz und der Leitung der EKD wünschen. Sieht man auf den Inhalt der Interventionen der Kardinäle Döpfner und Jaeger in Rom, findet man das bisherige völlige Stagnieren dieser Verhandlungen, von der Zusammensetzung der Kommission abgesehen, beinahe rätselhaft.

Aktuelle Zeitschriftenschau

Theologie

DALY, Miriam. *Believing Today*. In: *The Furrow* Vol. XVIII No. 10 (Oktober 1967) S. 555—564.

Eine in England wirkende Historikerin irischer Herkunft versucht hier „einige Hindernisse für den christlichen Glauben in der gegenwärtigen angelsächsischen Zivilisation“ aufzuzeigen. Die Autorin trat in den fünfziger Jahren aus der Kirche aus, im vergangenen Jahr ist sie jedoch rekonvertiert. Hinter dem nüchtern geschilderten Bekenntnis werden Argumente sichtbar, die die Glaubenssituation und die Glaubenschwierigkeiten von heute beleuchten können, und zwar sowohl wie sie sich für die Katholiken stellen als auch für die außerhalb jeder christlichen Gemeinschaft Stehenden. Der irischen Abkunft und Erziehung scheint dabei nur eine nebensächliche Rolle zuzukommen, denn die gleichen Probleme stellen sich mit graduellen Unterschieden auch in anderen Ländern. Durch die zeitweilige Trennung von der Kirche ist es der Autorin möglich, die Konfliktpunkte nicht nur aus katholischer Perspektive zu sehen, sondern ebenso aus der Optik der Außenstehenden. Beachtenswert ist der Aufsatz auch als Zeugnis für die Aufnahme des Konzils bei den Nichtkatholiken, vor allem von gewissen Stellungnahmen im Bereich der Soziallehre.

DE ECHEVERRIA, Lamberto. *Die Theologie des Kirchenrechts*. In: *Concilium* Jhg. 3 Heft 10 (Oktober 1967) S. 603 bis 607.

Der Beitrag des spanischen Kanonisten eröffnet ein Heft, das fast ausschließlich einer Durchforstung der Probleme einer Codexreform gewidmet ist. Er sucht die vom Konzil gegebenen theologischen Fundamente zusammen. — Teodoro Jiménez-Urresti folgt mit einer Art Entflechtung von „Kirchenrecht und Theologie — zwei verschiedene Wissenschaften“ (S. 608—612). Petrus Huizing kennzeichnet schon genauer „Weg und Grenzen der Kodifizierung der Kirchenordnung“ (S. 613—617), wobei er auch das Problem eines „Grundgesetzes“ für die Gesamtkirche berührt. Wichtig seine praktischen Desiderata für die Kodifizierungsarbeit, die anscheinend auf der Bischofs-synode gehört wurden. — Néophytos Edelby behandelt die Frage: „Ein einheitliches kirchliches Gesetzbuch oder eine Vielzahl? Brauchen wir ein eigenes Gesetzbuch für die orientalischen Kirchen?“ (S. 618—624), und warum? — Peter Shannon charakterisiert den entwerteten „Codex Juris Canonici, 1918—1967“ (S. 625—629) und zeigt seine wichtigsten Mängel auf. — Hans Heimerl schließlich erörtert Sinn und Bedeutung von „Grundlinien eines kirchlichen Verfassungsgesetzes“ (630—634), wobei er unter dem Begriff „kirchlich“ die Laien einbezieht.

ENDRES, Josef, CSSR. *Für eine anthropologische Moraltheologie*. In: *Theologie und Glaube* Jhg. 57 Heft 6 (1967) S. 426—440.

Der römische Autor versucht aus der „Krise“ der Moraltheologie, die dem Menschen entfremdet sei, weil sie nichts über das Wie seines Handelns im Konkreten aussagen kann, einen prinzipiellen Ausweg. Unter Ablehnung eines herrschenden „Synkretismus“, die Moraltheologie teils auf die Bibel, teils auf die Tradition oder päpstliche Sozialzyklen, vom CIC abgesehen, zu gründen, wird vorgeschlagen, vom Sein des Menschen auszugehen, der sich selbst das Gesetz sei, obwohl er es sich nicht geben könne, vom natürlichen wie vom übernatürlichen Sein, das das natürliche nicht schwäche, sondern stärke. Christus bleibe Seinsgrund, aber das sei nicht Norm des Handelns. In das „anthropologische Zeitalter“ gehöre die anthropologische (nicht anthropozentrische) Moraltheologie. Sie müsse sowohl den Leib wie die vom Menschen selbst ins Werk gesetzte Geschichtlichkeit berücksichtigen, sie dürfe aber nicht in der modernen Dufreudigkeit das personale Selbstsein des Ich unzulässig schwächen. Man fragt sich, wie das nachher konkret aussieht, aber da endet der bemerkenswerte Aufsatz.

LECLERCQ, J., OSB. *L'Avenir des moines*. In: *Irénikon* Tome XL Nr. 3 (1967) S. 333—353.

Ausgehend von dem Kapitel über das Ordensleben in der Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanums, sucht der belgische Benediktiner die Aktualität des kontemplativen Lebens im Volke Gottes zu erweisen und das neue Verhältnis zwischen Mönchtum und moderner Welt zu erklären, wobei er natürlich voraussetzt, daß diese Welt der Gaben des Mönchtums bedürfe und nach ihnen verlange, z. B. um Gelegenheit zur rechten Einkehr zu finden. Allerdings dürfe die monastische Zurückgezogenheit von der Welt nicht die Solidarität mit ihr beeinträchtigen. Außerdem bedürfe es einer Erneuerung des Mönchtums. Der „Amateurismus“ früherer Tätigkeiten wissenschaftlicher und künstlerischer Art habe wohl ein Ende. Der Mönch müsse sein Spezialistentum auf dem ihm eigenen Gebiet erweisen, der Erkenntnis Gottes.

MALEVEZ, L., SJ. *Jésus de l'histoire, fondement de la foi*. In: *Nouvelle Revue Théologique* Jhg. 89 Nr. 8 (September/Oktober 1967) S. 785—799.

Kann das Bild Jesu von Nazareth, wie es historisch rekonstruierbar ist, Grundlage des Glaubens sein? Der Autor geht aus von einer Darstellung der Theologie der *signa credibilitatis* in ihrer Gesamtheit, wie sie im Werk von G. de Broglie, *Les signes de crédibilité de la Révélation chrétienne*,