

Nach dem »Kölner Ereignis« 1989

Von Leo Scheffczyk – Anton Ziegenaus

Dem ein wenig geschichtskundigen katholischen Christen mag anlässlich der journalistischen Wogen, welche die Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles von Köln schlug, rein assoziativ die Erinnerung an das »Kölner Ereignis« des vergangenen Jahrhunderts (im November 1837) gekommen sein¹.

In Köln gab es damals zwei Probleme: Einmal die Nachwehen um den Bonner Dogmatiker Hermes, der seine Theologie aus der Autonomie des sittlich verpflichteten Vernunftwesens herleitete; zum anderen vor allem die Frage der Zusage katholischer Kindererziehung bei Mischehen. Nach einer preußischen Kabinettsorder mußten die Kinder aus Mischehen in der Konfession des Vaters erzogen werden, wobei kein Ehegatte den andern zu Abweichungen von dieser Vorschrift verpflichten durfte. Die Pfarrer verweigerten deshalb die aktive Trauungsassistenz. Ein römisches Breve billigte dieses Verhalten, wurde aber vom preußischen Kabinett den Bischöfen nicht mitgeteilt. In der Grauzone dieser Informationslücke schloß der Kölner Erzbischof Ferdinand August Graf Spiegel († 1835) mit dem preußischen Gesandten in Rom eine geheime Konvention, die das Breve im Sinn der Kabinettsorder uminterpretierte. Die Bischöfe von Trier, Münster und Paderborn schlossen sich dieser Vereinbarung an, nicht gerade ein Zeichen von innerer Kraft der Ortskirchen.

Jedoch Bischof Hommer von Trier widerrief auf dem Sterbebett diese Vereinbarung. Der neue Erzbischof Klemens August von Droste-Vischering († 1845) hielt sich seit 1837 strikt an das römische Breve. In dem folgenden Konflikt mit der preußischen Regierung wurde er 1837 in der Festung Minden interniert. Diese Gewaltsamkeit, das »Kölner Ereignis«, und die Standhaftigkeit des Erzbischofs führten zu einer Bewußtseinsänderung der lauen und gleichgültigen Katholiken; andere Bischöfe erklärten ebenfalls den Rücktritt von der Konvention. Auch in Ostpreußen, wo seit langem das preußische Modell praktiziert wurde, übernahm der Erzbischof von Posen-Gnesen das Breve: Er wurde interniert – die Diözese legte Kirchentrauer an. Görres schrieb 1838 seinen »Athanasius«. Unter dem neuen König Friedrich Wilhelm IV (1840–60) kam es zu einer Änderung der Politik: Die Bischöfe wurden rehabilitiert, das staatliche Plazet für kirchliche Bestimmungen und die Einschränkung des freien Verkehrs mit dem Heiligen Stuhl wurden aufgegeben, im preußischen Kultusministerium wurde eine katholische und evangelische Abteilung eingerichtet. Die Kirche erhielt in der Verfassung von 1850 das Recht der selbständigen Ordnung ihrer Angelegenheiten. Bald bildete sich im preußischen Abgeordnetenhaus die »Fraktion des Zentrums« zur Verteidigung der katholischen Anliegen.

Zwar sind historische Vergleiche nicht unproblematisch, weil sich die Geschichte nicht wiederholt. Darum soll im folgenden der Nachdruck nicht auf die Konstruktion von Parallelen gelegt, sondern auf die Chance verwiesen werden, die sich ergeben kann, wenn eine gefährvolle Situation gemeistert wird². Das »Kölner Ereignis« entfachte nämlich die »katholische Bewegung«, die einen Neuaufbruch des kirchlichen Lebens erbrachte³, und all dies nicht zuletzt durch den beherzten Einsatz von glaubensstarken Laien, die ihr Anliegen nicht im Machtkampf um

¹ Fr. Schnabel, *Deutsche Geschichte im 19. Jh.: Die kath. Kirche in Deutschland*, Freiburg i. Br. 1965, 180; H. Hürten, *Geschichte des deutschen Katholizismus 1800–1960*, Mainz 1986, 66–71.

² Fr. Schnabel, a. a. O., 177.

³ Ebd., 175–179.

kirchliche Positionen sahen, sondern im öffentlichen Eintreten für die Wahrheit und das unveräußerliche Recht der Kirche. Kann man das auch vom »Kölner Ereignis 1989« sagen? Es zeugt eher von dem Zwiespalt einer Gemeinschaft, die sich ihres Zusammenhalts mit dem Zentrum nicht mehr gewiß ist und in Anpassung an den Zeitgeist der hämisch lachenden Welt ein ernüchterndes Schauspiel bietet, das vorerst seinen schmerzlichen Höhepunkt in der »Kölner Erklärung« gefunden hat.

Die schlichten Gläubigen, die ihre geistige Nahrung nicht, wie die Masse, aus den kirchenkritischen (bis kirchenfeindlichen) Medien holen, haben sich zu dieser Zeit besorgt gefragt, wie ein solcher Ausbruch von Animosität gegen den Papst unter dem Aushängeschild der »Liebe zur Kirche« möglich wurde, wie Vorwürfe auf Vorstoß gegen das Zweite Vatikanische Konzil, auf Machtmißbrauch, auf Überschreiten der lehramtlichen Kompetenz in Fragen des Glaubens und der Sitte gegenüber dem obersten Hirten der Kirche erhoben werden konnten, der sich wie kein anderer Bischof als authentischer Interpret des Konzils erweist, der die Kollegialität der Bischöfe in Wort und Tat unablässig fordert (allerdings immer darum weiß – was die Verfasser der »Erklärung« nicht mehr in Rechnung stellen –, daß das Kollegium ohne Haupt nicht zu denken ist), der der Einheit der Christen und der Weltgeltung des Christentums allein durch seine Pastoralreisen in beispielloser Hingabe dient. Die Gläubigen haben dabei intuitiv empfunden, daß die Ankläger gerade das praktizieren, was sie dem Papst vorwerfen. Von Religionssoziologen ist dieser Umstand lange zuvor diagnostiziert und festgestellt worden, daß nämlich eine ihren Ort in der Kirche nicht mehr beachtende Theologie in Gefahr gerät, sich zur Herrschaftsinstanz in der Kirche zu erheben.

1. Die Veröffentlichung der latenten Krise

Der Vorgang hängt zeitgeschichtlich zusammen mit der nachkonziliaren Krise, von welcher die Kirche durch die falsche Auslegung des Konzils in Richtung auf eine ins Politische und Soziologische zu verwandelnde Größe ergriffen wurde. Schon bald nach dem Konzil meldeten sich erfahrene und mit wissenschaftlicher Kompetenz ausgestattete Theologen zu Wort, die auf das Krisenhafte der nachkonziliaren Entwicklung hinwiesen. So schreibt H. Jedin in seinem »Lebensbericht«: »Der Essener Katholikentag von 1968... setzte Alarmzeichen: mit rollenden Augen erklärte ein Jesuit, der Christ müsse Unruhe stiften, Studenten der katholischen Theologie forderten den Rücktritt des Papstes. 'Welche Universitätstheologie ist der Nährboden dieser Bosheit?' fragte der Berichterstatter im weit verbreiteten 'Anzeiger für die katholische Geistlichkeit'«⁴. Die Diagnose der Krise, die durch die Mißdeutung des Konzils »als Initialzündung radikaler Neuerungen« entstanden war, unternahm Jedin ausführlicher in seiner Eingabe an die Deutsche Bischofskonferenz vom 16. 9. 1968. Hier verglich er die Gegenwartssituation mit der Krisenzeit

⁴ Hubert Jedin, Lebensbericht (hrsg. v. K. Reppen), Mainz 1984, 220.

zu Beginn der Reformation und erklärte, vor allem an die Bischöfe gewandt: »Die Bischöfe betrachteten den Lutherstreit als 'Theologengezänk' und übersahen, daß die Fundamente des katholischen Kirchenbegriffs nicht nur erschüttert, sondern zerstört wurden«⁵. Die Verharmlosungsversuche eines konformistischen Katholizismus in den Blick nehmend, folgerte er: »Durch nichts ist die Kirchenspaltung so gefördert worden wie durch die Illusion, daß sie nicht existiere«⁶. Was sich nachkonziliar vielfach unter dem Banner des Fortschritts, der »ecclesia semper reformanda«, der größeren Weltzuwendung der Kirche formierte, wurde von dem aus höchster Sachkenntnis urteilenden Kirchenhistoriker als »Kirchenkrise« aufgedeckt, die »in ihrem innersten Wesen Unsicherheit und Desorientierung im Glauben« ist. Ihm sekundierte der um das ökumenische Anliegen besonders bemühte verdienstvolle J. Lortz mit dem Wort: »So bedrohlich wie heute war die Lage der Kirche noch nie«⁷.

Freilich fanden solche Stimmen nur bei wenigen Widerhall, so u. a. bei Kardinal J. Höffner, der anlässlich des Papstbesuches in Deutschland von dem »verhängnisvollen Traditionsbruch« sprach, »der Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre unser Volk erschütterte«, von »lautlosen Abwanderungen zahlreicher Katholiken«, vom »Kollaps des Gewissens«, von der »Unkenntnis der sittlichen Gottesordnung – nicht nur im geschlechtlichen Bereich«⁸, wobei dies alles unter dem wirk-samen Einfluß einer die höchsten Verheißungen weckenden Erneuerungsideologie stand.

Es war der Papst, der in seinem universalen Amt wie kein anderer diesen Tendenzen entgegenwirkte in einer durchaus weltoffenen, aber zugleich die verbindliche Glaubens-tradition vertretenden Weise (die »Erklärung« dagegen kennt nur »Traditionen«). So kann es nicht wundernehmen, daß er damit Widerspruch herausforderte, welcher die latente Krise zu einer offenen machte, was unter gewisser Rücksicht sogar etwas relativ Gutes mit sich bringt, weil es der Klärung und Unterscheidung dient.

2. Zum Anlaß des Streites

Nicht Ursache, sondern Anlaß zum plebisitären Widerspruch war die Ernennung des Kölner Erzbischofs, bei der nach dem Urteil wissenschaftlich argumentierender Fachleute in keinerlei Hinsicht Unrecht begangen wurde.

Was die Ernennung von Bischöfen betrifft, so sind theoretisch auch andere Wege zur Auswahl denkbar. Auch sei nicht behauptet, daß das übliche Verfahren immer zur Wahl des Geeignetsten führte. Doch läßt sich nicht einsehen, weshalb

⁵ Ebd., 267.

⁶ Ebd., 268.

⁷ J. Lortz, Kirche und wir in der Krise, in: Lebendiges Zeugnis H. 1, 1974, 11.

⁸ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 25: Papst Johannes Paul II. in Deutschland, 15.–19. November 1980, Bonn 1980, 180f.

die Ernennung Kardinal Meisners weniger legitim sein soll als die Kardinal Döpfners zum Erzbischof von München oder Bischof Höffners zum Erzbischof von Köln. Sollte die Behauptung Krieles⁹ stimmen, daß der »Hauptbegünstigte für sich selbst kämpfte«, haben die Initiatoren der »Erklärung« schlecht recherchiert und keinen guten Anlaß für ihren Protest gewählt, wenn sie so sehr auf das Recht der Lokalkirchen pochten.

Sie übersahen dabei tiefere Zusammenhänge und Notwendigkeiten, auf die Johannes Paul II. jüngst aufmerksam machte, als er auf das Recht des Papstes zur Ernennung der Bischöfe hinwies, das nach kanonischer Ordnung geregelt ist. Die ratio legis liegt in der Unabhängigkeit und Freiheit der Kirche im Hinblick auf immer mögliche, auch in der modernen Welt akute Einflußnahmen illegitimer Gewalten und Interessengruppen. Ein Blick über die eigenen provinziellen Grenzen kann zeigen, wie sehr die Entscheidungsbefugnis des Papstes auch in der Gegenwart der Kirchenfreiheit dient und unwürdige Abhängigkeiten verhindert. Wenn »Rom« an dieser Befugnis nicht festhielte, wären z.B. in der CSSR die Bischöfe heute zumeist regimetreue Friedenspriester!

Die Kirche weiß durch jahrhundertelange Erfahrung um Druck und um versuchte Einflußnahme des Staates oder anderer Pressionsgruppen (Adelsgeschlechter; heute: Presse, Öffentlichkeit) auf die Auswahl von Bischöfen und hat sich zu recht dagegen gewehrt. Die Bindung an Rom muß nicht, wie an dem »Kölner Ereignis« des letzten Jahrhunderts abzulesen ist, zur Entmündigung oder Einschränkung der kirchlichen Handlungsfreiheit führen. Sie kann im Gegenteil auch der Befreiung von anderen illegitimen Bindungen (hier: der staatlichen Obergewalt und eines fragwürdigen kompromißbereiten Lavierens) dienen, sie kann den Mut zur Standhaftigkeit, zur wahren Mündigkeit und Findung der eigenen Identität stärken und der Ortskirche innerhalb der verschiedenen gesellschaftlichen Kräfte die unverwechselbare Eigenständigkeit erhalten.

In seiner Ansprache an die österreichischen Bischöfe anlässlich ihres Ad-limina-Besuches 1987 führte Johannes Paul II. aus: »Ihr dürft keinen Zweifel an dem Recht des Papstes zur freien Ernennung der Bischöfe aufkommen lassen, das sich im Ringen um die Freiheit, die Einheit und die Katholizität der Kirche im Lauf der Geschichte in oft schmerzlichen Prozessen immer klarer herausgebildet hat und – unbeschadet einzelner partikularkirchlicher Sonderregelungen – entsprechend den Leitlinien des II. Vatikanischen Konzils vom neuen kirchlichen Gesetzbuch ausdrücklich unterstrichen wurde (can. CIC 376; vgl. Christus Dominus 20). Dieser geschichtlichen Entwicklung wird nicht gerecht, wer sie einfach unter Kategorien der Macht interpretiert. Sie ist letztlich von der Verantwortung für das gemeinsame Zeugnis des einen Glaubens bestimmt. Tatsächlich zeigt die Geschichte, daß diese Regelung der Kirche vor Parteienbildung und vor Gruppenherrschaft schützt und Ernennungen sicherstellt, die nur vom geistlichen Auftrag des Amtes und vom Gemeinwohl der Kirche geleistet sind... Die klar bekundete Einmütigkeit aller Bischöfe mit dem Heiligen Stuhl in dieser Frage wird der sicherste Weg sein, um die Polarisierungen zu überwinden«.

Gegen die Praxis der Bischofsernennungen wird in der »Kölner Erklärung« auch vorgebracht, daß der Ernennungsvorgang keine private Auswahl des Papstes sei, daß die »Herrschaftsausübung« im Widerspruch zur biblischen Brüderlichkeit stehe, daß »traditionelle, auch kodifizierte Rechte für die Mitwirkung der Ortskirchen« von einem römischen Zentralismus ignoriert würden und daß dies alles

⁹ Vgl. FAZ v. 21. 1. 89, S. 8.

der vom Vatikanum II hervorgehobenen Lehre von der Kollegialität der Bischöfe widerspreche. Schließlich wird in deutlicher Verkennung des Vergleichspunktes auf Gal 2,11 (den »antiochenischen Streitfall«) verwiesen, jedoch zu unrecht; denn Paulus tadelte nicht eine dem Petrus zustehende Rechtsbefugnis, sondern seine Menschenfurcht, die dem Papst wirklich nicht nachgesagt werden kann.

Was aber diese Berufung auf das Vatikanum II im Sinne einer angeblichen Gegeninstanz zur Entscheidung des Papstes angeht, so ist (abgesehen vom Vatikanum I, DS 3113: *potestas suprema, ordinaria et immediata*) an die tatsächliche Lehre des letzten Konzils zu erinnern. In »Christus Dominus« (20) hebt es hervor, »daß es wesentliches, eigenständiges und an sich ausschließliches Recht der zuständigen kirchlichen Obrigkeiten ist, Bischöfe zu ernennen und einzusetzen«. Im Dekret über die Ostkirchen ist die Rede vom Recht der Patriarchen und ihrer Synoden, neue Eparchien zu errichten und Bischöfe zu ernennen, doch wird hinzugefügt: »unbeschadet des Rechts des Bischofs von Rom, in Einzelfällen einzugreifen« (9). Sogar in Bezug auf die Ostkirchen wird ein solches Recht vom II. Vatikanum anerkannt!

Dieses Ernennungsrecht des Papstes (ob nun der Heilige Stuhl selbst die Bischöfe ernennt, wie in der lateinischen Kirche, oder unter Wahrung seines Interventionsrechts Entscheidungen anderer Instanzen stillschweigend anerkennt) beruht nicht auf einem allmählich gewachsenen Gewohnheitsrecht, sondern auf einer allmählich gewonnenen theologischen Einsicht. Danach bedeutet die Bischofsweihe Aufnahme in das Bischofskollegium. Dieses ist aber nicht ohne die Einheit mit dem Haupt zu denken, so daß dem Haupt eine entscheidende Einflußnahme nicht vorenthalten werden kann.

Das legt ein Eingehen auf die theologischen Grundlagen der »Erklärung« nahe.

3. *Der schwankende theologische Grund*

Neben der Praxis der Erteilung der kirchlichen Lehrerlaubnis an kirchlichen Hochschulen, bei der nach Ansicht der Autoren wissenschaftsfremde Kriterien nicht herangezogen werden dürften und der Grundsatz der Hierarchie der Wahrheiten zu beachten sei, wird in der »Erklärung« vor allem kritisiert, daß der Papst »in unzulässiger Weise« seine lehramtliche Kompetenz geltend mache. Vor allem werde die »Geburtenregelungsnorm« von »*Humanae vitae*« in einem solchen Maße betont, daß die Hierarchie der Wahrheiten, die verschiedenen Gewißheitsgrade theologischer Aussagen und die »Grenze der theologischen Erkenntnis in medizinisch-anthropologischen Fragen« zu wenig beachtet seien. Die »höchst spezielle« Lehre könne »weder aus der Heiligen Schrift noch aus den Traditionen der Kirche begründet werden«. Die Gewissensverantwortung müsse stärker berücksichtigt werden; das Gewissen bestehe nicht nur im Gehorsam, sondern auch in der Verantwortung. »Das Lehramt ist... bei der Auslegung der Wahrheit auch auf das Gewissen der Gläubigen verwiesen«. Schließlich wird die angeblich zu intensive Fixierung auf diesen Problembereich bedauert. Überhaupt wird der Eindeutigkeit der

päpstlichen Amtsführung das Ideal einer nicht näher bestimmten »Offenheit« entgegengehalten. Aber bloße »Offenheit« ist noch kein theologischer Grundsatz und kein Programm, wenn nicht feststeht, was diesem Offensein inhaltlich vorgegeben ist und was ihm zugrunde liegt.

In diesem Zusammenhang stellt sich zunächst die Frage, ob die Unterzeichner nur in den genannten Punkten der Kritik einig sind oder ob sie eine gemeinsame geistige Basis verbindet. Mit anderen Worten: Geht die Bindung über das klar umrissene »Anti« hinaus? Sicher darf man noch stärkere geistige Gemeinsamkeiten vermuten, aber: Wie weit gehen die Unterzeichner in ihrer Demonstration »für eine offenen Katholizität«? In dem vom Mitunterzeichner Missalla herausgegebenen Publik-Forum werden in der Ausgabe vom 27. Januar 1989 unter dem Stichwort: »Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität« u. a. folgende Fragen gestellt, über die geredet werden müsse (wobei das Ziel kaum in der Anerkennung der gültigen kirchlichen Lehre gelegen sein dürfte): Die Gewissensentscheidung der wiederverheirateten Geschiedenen, das Recht auf ganzheitliche Liebe homosexueller Frauen und Männer, Ausschluß der Frauen vom Priesteramt, männliche Sprache in Bibelübersetzungen und Kirchenliedern, Wahl der Bischöfe und Priester durch das gesamte Volk usw. Daß dies für viele Unterzeichner keine Fragen und Probleme mehr, sondern bereits entschiedene Gegensätze zur kirchlichen Lehre sind, kann der Tatbestand erkennen lassen, daß unter den Unterzeichnern Professoren sind, denen die Missio entzogen wurde, und Priester, die geheiratet haben. Einer der Unterzeichner hat laut Tagespresse den Papst sogar mit Khomeini verglichen. Dieser Vergleich ist für einen katholischen Theologieprofessor disqualifizierend, weil er nicht zwischen einer vom Evangelium geforderten und zu fordernden geistigen Entschiedenheit und zwischen der physischen Vernichtung Andersdenkender unterscheiden kann.

Aber es wäre noch weiter zu fragen: Was ist schließlich erst- und zweitrangig in der Hierarchie der Wahrheiten? Für Küng z. B. ist auch die Trinität und ewige Sohnschaft Christi nicht zentral. Diese Überlegungen berechtigen zu dem Schluß, daß trotz gewisser Gemeinsamkeiten die Unterzeichner ihrerseits kein Alternativprogramm besitzen. Wird eine »offene Katholizität« noch Unterscheidend – Christliches angeben können, für das sich ein Einsatz lohnt? Die Unterzeichner sind sich im Kontra einig, aber kaum im Pro. Vom Kontra kann man aber nicht leben!

Die »Erklärung« tritt mit dem oft wiederholten Anspruch theologischer Wissenschaftlichkeit auf. Daß dieser Anspruch durch den Text nicht gedeckt ist, scheint ein Mitunterzeichner selbst gemerkt zu haben, wenn er, der Kritik vorbauend, erwähnt, daß die »ausgeführten Punkte« argumentativ begründbar sind¹⁰, was offensichtlich besagt, daß sie nicht *begründet* wurden. In der Tat atmet die Erklärung in der schlagwortartigen Verwendung ungeklärter Begriffe (wie »Mündigkeit«, »Offenheit«, »Kollegialität«, »Gewissen«), die in dieser Verwaschenheit sonst nur von Journalisten gebraucht zu werden pflegen, nicht den Geist wahrer Wissenschaftlichkeit.

Was ihr aber vor allem fehlt, ist das Wesensverständnis für den einzigartigen Wissenschaftscharakter der Theologie. Der Begriff und Gehalt von Theologie als »Glaubenswissenschaft« fällt in diesem Schreiben kein einziges Mal. Es entsteht der Eindruck, daß die Theologie, entsprechend dem Verständnis der heutigen Ethik, eine rein rationale Wissenschaft sei, die sich vor allem den Humanwissenschaften verpflichtet fühlen müsse. An diesem proton pseudos hängt dann auch die im ganzen Dokument durchschimmernde falsche Erklärung des Verhältnisses von Wissenschaft und kirchlichem, vom bischöflichen Lehramt authentisch bezeugtem Glauben. Es wird hier der heute auch sonst von der »autonomen Moral« suggerierte Grundsatz vertreten, den ein Mitverfasser der Erklärung dahingehend bestimmte,

¹⁰ So N. Menne in: Rheinischer Merkur vom 3. 2. 89.

daß »eine Entscheidung des Glaubens und der Sitte nur im Einvernehmen von theologischer Wissenschaft und kirchlichem Lehramt gefunden werden kann«¹¹. Dies besagt nichts Geringeres, als daß die Kirche bei dem herrschenden Dauerkonflikt mit der Ethik – die in ihren humanwissenschaftlichen Ableitungen gelegentlich nur noch schwer als Theologie zu erkennen ist – überhaupt nicht mehr lehren könnte. Hier ist verkannt, daß die Theologie als Glaubenswissenschaft in der *Missio* des Lehramtes steht (die manche Unterzeichner nicht mehr besitzen), das allein den Glauben und die Sitten verbindlich bezeugen, verpflichtend vorlegen und authentisch erklären kann.

Ähnlich fehlerhaft ist der hier erfolgende Rekurs auf das Gewissen, das als die letztlich schöpferische Norminstanz angesehen wird, dem sich die kirchliche Lehrautorität zu beugen habe, so daß das Gewissen eigentlich als die letzte schöpferische Quelle von Glaube und Sitte und von der Offenbarung selbst angesehen werden müßte. Auch das wird als »Geist des Zweiten Vatikanums« ausgegeben, wo doch das Konzil genau gegenteilig sagt, daß der Mensch »im Innern seines Gewissens...ein Gesetz« entdeckt, »das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß« (GS 16), wobei es das kirchliche Lehramt ist, »das dieses Gesetz im Licht des Evangeliums authentisch auslegt« (GS 50).

Es ist nicht verwunderlich, daß alle diese Zweideutigkeiten in der Problematik um »*Humanae vitae*« kumulieren. Da Johannes Paul II. in der letzten Zeit mehrmals und vor allem anläßlich des Ad-limina-Besuchs der deutschen Bischöfe im Januar 1988 das Thema aufgegriffen und die Bischöfe auf ihre Verantwortung hingewiesen hat, konnte man nicht mehr – falls sich jemand dieser Illusion hingeeben hat – annehmen, daß sich das Problem mit der Zeit von selbst lösen oder der Papst »klein begeben« werde. So war der in der »Kölner Erklärung« erfolgte Widerspruch irgendwie zu erwarten. Abgesehen von dieser entschiedenen Haltung des Papstes ist der aggressive Ton der Erklärung möglicherweise die Folge einer gewissen, vielleicht unbewußten Unsicherheit ihrer moraltheologischen Wortführer. Einmal erwiesen sich ihre Prognosen immer mehr als Fehlprophezeiungen: Die Zahl der Abtreibungen ging trotz der Pille nicht zurück. Die eingetretene Trennung von Sexualverkehr und Fortpflanzung führte ferner zu einer Ausweitung des Sexualkonsums, gerade auch vor der Ehe. Die »chemische Lösung« eines Problems scheint bei vielen die Notwendigkeit einer Beherrschung und einer – für die Ehe so wichtigen – gesamt menschlichen Reifung überflüssig zu machen. Zudem wächst allgemein der Vorbehalt gegen die »Chemie«. Vor allem aber wurde immer mehr klar, daß manche der gängigen Antikonzeptiva nidationshemmend wirken (Pille danach; Spirale; abgesehen von der kontroversen Frage, ob Ovulationshemmer nicht öfter tatsächlich erst die Einnistung verhindern). Solche Mittel führen praktisch zum Frühabort. Um dieser Konsequenz zu entgehen, verweist man nicht selten auf ein prähominides Stadium und eine spätere Bildung der Person, so daß man erst später von einem Menschen in personalem Sinn sprechen könne (etwa nach 14 Tagen – Unmöglichkeit der Bildung eineiiger Zwillinge –

¹¹ N. Greinacher, Kirchliches Lehramt und Theologen, in: *Theol. Quartalschrift* 160 (1980) 139.

oder später – Herausbildung der Hirnstruktur)¹². Hier ist nicht zu übersehen, daß anerkannte Mediziner und Biologen eine solche Zäsur in der Entwicklung des Embryos verneinen und daß gerade hier die in der »Erklärung« geforderte Berücksichtigung »medizinisch-anthropologischer« Erkenntnisse von der Moralthologie unterlassen wird. Die Unterscheidung zwischen Nidationshemmung (als nichttötendem Abortus) und Schwangerschaftsabbruch ist zumindest fragwürdig und deshalb gefährlich und erscheint manchmal als Zweckkonstruktion; auch die Ablehnung der »Pille danach« kann nicht über die Bedenklichkeit und Konsequenzen der Rede vom »nichttötendem Abortus« hinwegtäuschen.

Zu diesen Überlegungen hinzu erkennen nachdenkliche Gläubige (und auch völlig »unverdächtige« Frauenbewegungen) immer mehr, daß der faktisch uneingeschränkte Gebrauch von Antikonzeptiva gegen die Würde des Menschen und die Achtung vor dem Leben verstößt. Freilich ist dieser Kreis, der in Familienkongressen (Paris, Wien) sich artikuliert, nicht der Adressat der Erklärung, die sich bezeichnenderweise an eine breitere, säkularistische Öffentlichkeit wandte und in den Medien auch entsprechende Resonanz fand. Schließlich hat die immer tiefer dringende Lehre der Kirche auch die schöpfungstheologischen und christologischen Zusammenhänge herausgestellt. Ein empirisches Denken wird natürlich einen Satz wie den folgenden (aus einer Ansprache des Papstes vom 12. 11. 88) nicht verstehen: »Eine solche Ablehnung (der Lehre von der Unsittlichkeit der Empfängnisverhütung) entleert auch das Kreuz Christi«. Aber diesen Satz als private Lehre des Papstes anzusehen und überhaupt den Zusammenhang der Empfängnisfragen mit dem Wesen des katholischen Glaubens zu leugnen, zeigt – formal betrachtet –, daß eine theologische Disziplin sich über das Lehramt stellt, und – materiell beurteilt – daß der Dissens in den Glauben hinabreicht.

4. Die Erklärung – ein Indiz und eine Herausforderung

Die Erklärung ist zweifellos ein Zeichen für eine in der Kirche des Westens schwelende Krise, über die man nicht zur Tagesordnung hinwegschreiten dürfte; denn zuletzt geht es hier um die Frage, ob sich die Kirche unter Bewahrung ihres einzigartigen Wesens in der Welt aktualisieren oder ob sie sich ihr bis hin zur Unterschiedslosigkeit akkommodieren soll. Krisen haben immer viele Ursachen. Es sei jedoch die Frage erlaubt, ob eine wesentliche Ursache nicht darin liegt, daß bei allen heiklen Themen der kirchliche Standpunkt in den Ortskirchen nur halbherzig und nicht engagiert vertreten wird. Nicht nur bei »*Humanae vitae*«, sondern auch etwa bei der Frage der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten oder des Frauenpriestertums oder der Laienpredigt entsteht häufig der Eindruck, daß es da einen offiziellen Standpunkt gäbe, den Rom vertrete, mit dem aber die Ortskirchen nichts anfangen könnten und den sie nur widerwillig akzeptierten. Der normale Kirchenbesucher wird aus einer so halb-

¹² Zum Ganzen vgl.: J. Piegsa-H. Dobiosch, Ist der menschliche Keim in den ersten zwei Wochen keine Person? in: Forum Kath. Theol. 2 (1986) 303–310.

herzigen Verteidigung des kirchlichen Standpunkts den Schluß ziehen, daß er sich mit ihm nicht identifizieren müsse. So entsteht eine geistige Kluft und eine Katholizität des »Als ob«.

In der »Erklärung« wird geklagt, daß der Papst zu wenig auf die Gläubigen hinhöre, was ebenfalls irrig ist, weil der Papst heute in allen wesentlichen Fragen vermittelt der Bischofssynoden mit dem Weltepiskopat in eins geht, der seinerseits der göttlich gesetzte Repräsentant der Gläubigen ist. Die umgekehrte Frage ist jedenfalls dringlicher: warum z.B. die Ergebnisse der letzten Bischofssynoden zwar gedruckt, aber wahrscheinlich nur von wenigen Priestern und Katecheten gelesen und noch weniger an die Gemeinden vermittelt wurden. Bei einem solchen Auseinanderdriften muß es irgendwann zu Einbrüchen und Aufwerfungen kommen. Das Gebot der Stunde verlangt danach, die entstandene Kluft zu schließen. Das wird aber nicht in der Weise halbherziger Kompromisse geschehen können, die eine Mitte zwischen Wahrheit und Irrtum zu finden suchen, was einer Perversion des katholischen »et-et« gleichkäme. Das wird nur möglich sein durch ein neues »Standfassen« im Grunde des gemeinsamen katholischen Glaubens, der auch die Anerkennung des *vinculum hierarchicum* einschließt.

Eine wesentliche Voraussetzung dafür dürfte die Erkenntnis der wahren Probleme der Kirche in dieser Epoche sein. Sie liegen gewiß nicht im Bereich des Organisatorischen, der Verleihung von Zuständigkeiten und Kompetenzen; sie liegen eindeutig im Schwund des lebendigen Glaubens, der inzwischen auch zur zunehmenden Einflußlosigkeit der Kirche im öffentlichen Leben geführt hat, ein Mangel, der auch durch den der Kirche eingeräumten Gebrauch der Kommunikationsmittel nicht behoben wird. Es ist der kritisierte Papst, der die der Kirche heute vor allem zukommende Aufgabe mit dem Aufruf zur Neuevangelisierung des nach-christlichen Europas benannt hat. Sich dieser Aufgabe zu widmen, alle Bemühungen auf sie zu konzentrieren, könnte viele irregeleitete Kräfte wieder bündeln und zu einer wirkungsvollen Einheit führen. Wenn diese Einsicht wächst, könnte aus der »Kölner Erklärung« noch etwas Gutes entstehen, dies aber nur in der Kraft jenes Geistes, der das »Kölner Ereignis« im vergangenen Jahrhundert bestimmte.