

Falsche und wahre Reform¹

Von Leo Kardinal Scheffczyk, München

Das in flottem Stil und mit einer gewissen Verve verfaßte Buch des Weihbischofs in Wien unternimmt den Versuch, den vom Zweiten Vatikanum erbrachten Fortschritt in der Kirche neu zu beleben, mehr aber noch, die mit dem unvollendeten »Sprung« enttäuschten Hoffnungen zu beklagen und ein »Weiterdenken« des Konzils mit dem Ziel einer grundlegenden Reform der Kirche zu fordern. Die Abhandlung beginnt mit einem biographischen Teil, in dem die Beteiligung des Verfassers an der Kirchenversammlung (als »Konzilsstenograph«) und sein geistlicher Werdegang (bis hin zum Diözesanadministrator) angelegentlich beschrieben werden. Dieser Erlebnisbericht ist zwar mit dem Sachanliegen des Buches nicht nahtlos verbunden, aber insofern bedeutsam, als er dem Ganzen das charakteristische individuell-subjektive Gepräge verleiht, das von einer nicht geringen Selbstsicherheit zeugt.

Zur Demonstration des »gehemmten Sprunges« (vor allem durch die römische Bürokratie und den »Zentralismus«) sind aus der Konzilsmaterie gewählt: die Liturgiereform, die Entdeckung der Kirche als *Communio*, das Neuverständnis von Bibel, Ehe, verantworteter Elternschaft, Religionsfreiheit und Ökumene. Die in das etwas stereotype Schema von ursprünglichem Schwung und nachfolgender Erlahmung, von konziliarem Fortschritt und nachkonziliarer Regression gepreßten Beurteilungen vermögen (trotz mancher treffender Bemerkungen, z. B. über die Religionsfreiheit) weder die Wahrheit des Konzils noch das Irrige der nachkonziliaren Entwicklung ganz angemessen zum Ausdruck zu bringen, zumal wenn die aufgetretenen Spannungen vorzugsweise psychologisch erklärt werden, d. h. mit der »Angst« der »Fundamentalisten« einerseits und dem begeisternden Wagemut der »Erneuerer« andererseits. Unter dem Zwang der psychologistischen Schematisierung geraten viele Urteile in die Nähe der weidlich bekannten Gruppierungen um »die Kirche sind wir« oder der »Kirche von unten«, die eigentlicher Seriosität und Originalität entbehren.

Deshalb sind an das rom- und kirchenkritische Ganze dieses Buches Fragen zu stellen und manche den authentischen Glauben betreffende Korrekturen anzubringen. Dem Gläubigen ist es erlaubt, auch die Aussagen eines Amtsinhabers mit der Lehre der universalen Kirche und des Konzils zu vergleichen. So ist in der liturgischen Thematik entgegen der Behauptung von der Gemeinde als »Subjekt der liturgischen Feier« (S. 36) die Konzilsaussage in Erinnerung zu rufen, daß die liturgische Feier das »Werk Christi, des Priesters, und seines Leibes, der die Kirche ist« (SC, 7), darstellt. Bei der Bestimmung der verschiedenen Gegenwartsweisen Christi dürfte nicht der Eindruck erweckt werden, daß sie alle gleichrangig seien, weshalb das »Vor-allem-in-den-eucharistischen-Gestalten« (SC, 7) hervorgehoben zu werden

¹ Zu H. Krätzl, Im Sprung gehemmt. Was mir nach dem Konzil noch alles fehlt, Verlag St. Gabriel, Mödling 41999, 219 S.

verdiente. Das Lob der Liturgiereform ist keinem zu verargen, aber es bleibt angesichts der liturgischen Willkür und Banalisierung durch die nachkonziliare Entwicklung, die kaum mehr von einer einheitlichen Liturgie zu sprechen erlaubt, genauso einseitig, wie die Kritik an der Auffassung von der Liturgie als eines »Kunstwerkes« (S. 29; 43) dürftig wirkt.

Eine zutreffende Beobachtung findet sich in der Feststellung, daß die Liturgiereform mit einem bestimmten Kirchenbild einhergeht. Das Buch kennzeichnet dieses mit der (von ihm selbst als »Schlagwort« eingestuften) Formel »Kirche ist Gemeinschaft« (S. 47). Dabei wird das Wesen der rein affektiv besetzten *Communio*-Vorstellung nicht eigentlich thematisiert. Es bleibt bei der Feststellung: »eine Gemeinschaft, die nicht von »unten« (wie eine Demokratie) kommt, die aber auch nicht hierarchisch verordnet werden kann« (S. 50). Verständlicherweise unterbleibt dabei die konziliare Kennzeichnung der Kirche als »*communio hierarchica*« (PO, 15), nach der *Communio* auch als Ausdruck der organischen und hierarchischen Struktur des Gottesvolkes zu gelten hat, die ebenso das Verhältnis von Papst und Bischofskollegium bestimmt (LG, 22). Deshalb ist auch die Behauptung unannehmbar, daß die beiden Kirchenbilder (der *Communio* und des hierarchischen Organismus) unvereinbar seien (S. 173f.), es sei denn, daß man das hierarchische Moment aus der Konstitution der *Communio* gänzlich ausschließt.

Die hochtheologische Berufung auf die Kirche als »Abbild der Trinität«, welche ihre »Vielfältigkeit« in Gegensatz zur »rechtlich erzwungenen Uniformität« zum Ausdruck bringen soll, gerät auf ein schiefes Geleis, wenn nicht erkannt wird, daß das Prinzip und die Norm der sogenannten »Vielfalt« (besser wäre: Unterschiedenheit) in der Einheit des Wesens der »Drei« gelegen ist. Deshalb kann auch kein angeblich bestehender Widerspruch zwischen einer »allein von Christus gestifteten« und einer vom Wirken des Geistes bestimmten Kirche konstruiert werden. Die Kirche ist die Stiftung Christi im Heiligen Geist, insofern der Herr »den vom Vater verheißenen Geist auf die Jünger ausgegossen hat« (vgl. Apg 2,33; LG, 5).

Wenn an dieser Stelle eine künstliche Trennung eingeführt wird, so ist bei der Berufung auf den »*Sensus fidelium*« wiederum das Fehlen einer Unterscheidung festzustellen; denn der »Glaubenssinn« als solcher ist kein selbständiges »Kriterium der Wahrheitsfindung« (S. 51), sondern ein Reflex der geltenden Tradition, dessen Entstehen nicht ohne das authentische Zeugnis der lehrenden Kirche zu erklären ist und dem deshalb auch keine Entscheidungsvollmacht in Glaubenssachen zukommt. Strenger als »*Sensus fidei*« gefaßt, kann er nur den mit der Kirche Glaubenden zu eigen sein und nicht denen, die ihr subjektives Raisonement für den Glauben der Kirche ausgeben.

Hier stößt die beanspruchte *Communio*-Lehre, die faktisch durch vielfache Kritik an kirchentreuen Gläubigen und Mitbischöfen desavouiert wird, auch auf theoretische Grenzen. In diesem Zusammenhang wäre auch die Behauptung zu überprüfen, daß auf dem Konzil wie in der »Instruktion zu einigen Fragen über die Mitarbeit der Laien am Dienst der Priester« (1997) »das Verhältnis des gemeinsamen Priestertums zum Weihepriestertum« weithin »ungelöst geblieben« ist (S. 55). Der daraufhin herangezogene Hinweis auf die angebliche »Verbitterung« der Laien wäre unnötig,

wenn die betreffenden Dokumente zitiert und interpretiert würden, anstatt daß sie im Schwung einer affektgeladenen »Entrüstungstheologie« übergangen werden. Bei einer ernstlichen Lektüre würde sich zeigen, daß die betreffenden Dokumente durchaus Wesentliches über die Unterschiedenheit und Einheit von »Gemeinsamem Priestertum« und »Priestertum des Dienstes« sagen, was freilich in ein Kirchenbild, das die »communio hierarchica« nicht kennt, schwer eingeht.

Positiv fällt zunächst die Würdigung der vom Konzil betonten Einheit der Offenbarungsquellen von Schrift und Tradition aus (S. 68). Im Verlauf der Darstellung wird freilich deutlich, daß das Buch der Bedeutung der die Schrift interpretierenden Tradition nicht weiter nachgeht (trotz der Erwähnung S. 71), wohl weil so wiederum die authentische Interpretationsvollmacht der Kirche mitbedacht werden müßte, an deren Betonung dieser Denkart nicht gelegen ist. Wie wenig dieses Konzept mit der Bedeutung der Tradition rechnet (aus der diese Kirchenversammlung schon herausgenommen erscheint, wenn sie so pointiert als »Sprung« gekennzeichnet wird), zeigt die Kritik am Konzil wegen der angeblich »ängstlichen« Hinzufügung der Worte »una cum Sacra Traditione« an die regula fidei der Heiligen Schrift. In Wirklichkeit geschieht das nicht aus Angst, sondern aus Rücksicht auf das unaufgebbare katholische Traditionsprinzip, zusammengesehen mit der Auslegungsvollmacht der Kirche, weil anders die Anerkennung des Sola-scriptura-Prinzips des Protestantismus unausweichlich wäre.

In diesem Bereich der theologischen Erkenntnislehre tritt der Mangel fachtheologischer Reflexion in dem Band besonders deutlich zutage. So wird z.B. von einem »ganz neuen Offenbarungsbegriff« des Zweiten Vatikanums gesprochen (S. 68), obgleich feststeht, daß das Konzil in Nachfolge des Trienter und des Ersten Vatikanischen Konzils« (DV, 1) nur die »echte Lehre« über die Offenbarung vorlegte. Die nicht zu bestreitende Weiterentwicklung liegt in einem betont heilsgeschichtlichen Verständnis der Offenbarung, das nicht so sehr einzelne Wahrheiten und Inhalte in den Vordergrund rückt und nicht nur auf »Information« blickt, sondern auch auf Kommunikation mit dem in Worten und Taten verwirklichten Heilshandeln Gottes an der Menschheit. Das hat das letzte Konzil vor allem unter dem Begriff der »Selbstoffenbarung Gottes« gefaßt, den aber in der Sache auch das Erste Vatikanum schon kennt (DH 3004).

Völlig schief aber gerät die Aussage, daß die Schrift selbst diese Offenbarung Gottes ist oder daß sich »in ihr Gott selbst offenbart« (S. 68), eine Position, aus der auch folgen müßte, daß die Offenbarung unmittelbar von jedem einzelnen aus der Schrift empfangen werden könnte, was sie in den Selbstvollzug der Subjektivität eingehen lassen müßte. Dagegen stellt das Zweite Vatikanum fest: »Die Heiligen Schriften enthalten das Wort Gottes und, weil inspiriert, sind sie wahrhaft Gottes Wort« (DV, 24). Die in dem Buch erfolgte Gleichsetzung der Offenbarung mit der Heiligen Schrift resultiert aus der fehlerhaften Beziehung des Anfangssatzes des ersten Kapitels von DV auf die Heilige Schrift statt auf die der Schrift vorangehende Offenbarung. Der Anfangssatz »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun« (DV, 2) geht nicht, wie in dem Buch unterstellt, auf die Heilige Schrift, sondern allein auf die Of-

fenbarung. Diese ist als »das von Gott Geoffenbarte ... in der Heiligen Schrift enthalten« und »liegt in ihr vor« (DV, 11), und zwar letztlich aufgrund der Inspiration, über die DV ausführlich spricht, die dem Buch aber keiner Erwähnung wert erscheint. So bekommt das Buch das zentrale Problem der biblischen Hermeneutik, daß nämlich »Gotteswort im Menschenwort« enthalten ist, nicht in den Blick.

Die Nichterwähnung der Inspiration steht wohl im Zusammenhang mit der unreflektierten Übersteigerung der historisch-kritischen Methode, deren späte Entdeckung durch die Kirche enthusiastisch gefeiert wird. Diese Wertung entspricht nicht dem, was inzwischen wissenschaftlich als »Selbstkritik« (J. Ratzinger) und als »gemäßigte, adaptierte Form der Kritik« (R. E. Brown) von der neueren (auch protestantischen) Exegese erarbeitet wurde. Vom Ursprung her und nach der Grundlegung durch den Philosophen des Historismus, E. Troeltsch († 1923), ist die historisch-kritische Methode ein Instrumentarium, das mit seinen rationalen Hilfsmitteln (kritische Analyse, Analogizität allen Geschehens, immanenter Kausalzusammenhang) keine übernatürlichen Ereignisse und Wahrheiten aufnehmen kann, wohl aber (bei Vorhandensein eines positiven Vorverständnisses) die natürlich-geschichtlichen Voraussetzungen dafür zu erspüren vermag.

Von daher wird erklärlich, daß bis in die Gegenwart hinein katholische wie evangelische Exegese im besten Einvernehmen Geschehnisse und Wahrheiten wie Inkarnation, Jungfrauengeburt, Naturwunder, leibliche Auferstehung, Allgemeines Gericht in ihrem Realgehalt leugnen und der Gegensatz zwischen dieser Exegese und dem Dogma der Kirche überall aufbricht. Das kann nicht viel anders sein, weil der Glaube weder aus der Philosophie noch aus der Historie oder einer anderen natürlichen Wissenschaft hervorgeht, sondern aufgrund der Verkündigung der Kirche geschenkt wird. Hinzu kommt, daß selbst im Fall der Anerkennung eines Glaubensinhaltes durch den einzelnen Exegeten keine Eindeutigkeit zu gewinnen ist, weder über die historische Situierung eines Textes noch über seinen verbindlichen Sinn, so daß dieser immer den vielfachen Interpretationsmöglichkeiten offensteht. Daraus folgt die Erkenntnis, daß die historisch-kritische Methode theologisch legitim nur unter dem Vorverständnis und im Licht der Analogie des Glaubens recht zu handhaben ist und daß deshalb in der Schriftauslegung der Kirche das entscheidende Wort zukommt. Das führt auch zur Zurückweisung der in dem Buch erhobenen übertriebenen Forderung, daß der einzelne Bischof sich in Glaubensfragen erst mit den Ergebnissen der historischen Kritik vertraut machen müsse. Er wird sie tunlichst zu Rate ziehen, aber daraus nicht sein Glaubensurteil ableiten. Hier erscheint der Hinweis nicht unangebracht, daß die Ostkirchen trotz ihrer Distanz zur Bibelkritik den christlichen Glauben in mancher Hinsicht integrier bewahrt haben als die westliche Christenheit.

Zu welchen Fehlschlüssen die uneingeschränkte Anwendung der historisch-kritischen Methode führen kann, belegt das Buch selbst bei seiner kritischen Einlassung auf das Apostolische Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*« (1994) und seine Entscheidung für die ausschließlich dem Mann vorbehaltene Priesterweihe. Hierzu wird mit Berufung auf eine Theologie des historizistischen Relativismus gesagt, daß die »Mehrzahl der katholischen Exegeten den biblischen Befund heute wohlbegründet anders sehen«, weil nicht sicher sei, daß der Zwölferkreis mit den Aposteln identisch

wäre und die Apostel wirklich Amtsnachfolger eingesetzt hätten. Darum sei das Dokument nicht schlüssig (und die päpstliche Entscheidung wohl nicht verbindlich). Hier wird deutlich eine Glaubensfrage der Entscheidung der Exegeten überantwortet mit der zusätzlichen Begründung, daß ja die historisch-kritisch arbeitende Exegese eine theologische Wissenschaft sei. Das trifft aber (nach dem oben Gesagten) nur zu, wenn sie sich als »Glaubenswissenschaft« vom kirchlichen Glauben bestimmt weiß. Hier aber tritt sie gegen den Glauben der Kirche auf und beruft sich auf die historische Wissenschaft, die nie ein Glaubensurteil fällen kann. (Beiläufig sei vermerkt, daß die hier herangezogene relativistische theologische Richtung in der endlichen Welt und Zeit überhaupt keine endgültige Wahrheit anerkennt und deshalb immer auf andere Wahrheitsgestalten ausweicht, die letztlich alle keine endgültige Wahrheit zutage fördern können.) An diesem Punkt wird deutlich, daß es die Kirche ist, die kraft ihrer Geistbegabtheit den gerade in der Ämterlehre weithin zweideutig bleibenden Befund der Exegese (den jedermann kaleidoskopartig zu seiner eigenen Konfiguration zusammenschütteln kann) zur Eindeutigkeit führt. Man sollte auch die Gewichtigkeit des hier von der Kirche getätigten Glaubenseinsatzes nicht unterschätzen: Wer sich ihm in der Ämterfrage versagt, muß sich einem der vielen anderen menschlichen Optionen anschließen; er hat sich damit aber aus *dieser* Kirche hinausexegesiert.

Besondere Aufmerksamkeit widmet das Buch der vom Konzil erbrachten »neuen Sicht der Ehe« wie der »verantworteten Elternschaft« im Gegensatz zur angeblich nachkonziliaren Regression (S. 89). Wie an vielen anderen Stellen geraten die Reformforderungen schwammig und zweideutig, so, wenn die Kirche ermahnt wird, »andere Formen gelebter Sexualität differenzierter zu werten« (S. 89), d.h. wohl auch anzuerkennen. Die vom Konzil vertretene »verantwortete Elternschaft« (die das Buch ununterschieden auf die Bestimmung der Kinderzahl wie auf die Anwendung von Verhütungsmitteln bezieht: S. 93f.) wird unversehens mit einer unbegrenzten Gewissensfreiheit zusammengebracht, weshalb dem Zusatz von GS, 50 über die Notwendigkeit der Ausrichtung des Gewissens am göttlichen Gesetz wieder der monotone Vorwurf der »Ängstlichkeit« gemacht wird. Es bleibt nicht unerwähnt, daß schon das Konzil von unerlaubten Wegen der Geburtenregelung sprach (GS, 91) und das oberste Lehramt sich eine Klarstellung dieses Bereiches vorbehielt; es wird aber abwertend hinzugefügt, daß die Kirche als »besorgte Mutter« ihre »Kinder noch nicht in die Mündigkeit entlassen will«. Unter solchen Voraussetzungen wird verständlich, daß die nachkonziliare Ehelehre der Kirche in »Humanae Vitae«, »Familiaris Consortio« und »Evangelium Vitae« wiederum der Kritik anheimfällt, ohne daß die theologische Begründung der Kirchenlehre ernstlich erörtert würde. Es genügt die Behauptung, daß die Lehrentscheidung von HV »nie voll rezipiert wurde« (S. 97). Hier tritt zu dem diffusen Kirchenbild der »Gemeinschaft« offensichtlich das Merkmal der Rezeptionsnotwendigkeit der Lehrentscheidungen der Kirche hinzu, der alte gallikanische Irrtum, der beweist, daß die neuerhobenen Reformforderungen gar nicht so neu sind, sondern ihren Grund in einem mangelnden Glaubensverständnis haben, das zu allen Zeiten akut werden kann.

Das Nichteingehen auf die kirchliche Lehre beweist auch, daß es mit der sonst empfohlenen Dialogbereitschaft nicht sonderlich gut bestellt ist. Die authentische

Glaubensentscheidung Pauls VI., die von vielen Kundigen als prophetische Tat einer für die wahre Zukunft der Menschheit Verantwortung tragenden Kirche gewertet wurde, wird als Grund für den Schwund der Lehrautorität und der Glaubwürdigkeit der Kirche ausgegeben, dem dann auch indirekt noch die sexuelle Fehlentwicklung in der Gesellschaft angelastet wird. Hier wäre aber zu erwägen, ob die Kausalverhältnisse nicht umgekehrt anzuordnen und so festzulegen wären, daß die zweideutige und faktisch ablehnende Haltung einiger westlicher Bischofskonferenzen den Einbruch der sexuellen Revolution in die Kirche gefördert und diese Teilkirchen seitdem in Fragen der Sexualität hat sprachlos werden lassen. So läßt sich auch die von dem Buche empfohlene differenziertere Sicht »anderer Formen gelebter Sexualität« (S. 89) seitens der Kirche als Einladung zu sexueller Freizügigkeit deuten.

Die dahinter stehende Auffassung vom Gewissen, die sich zwar verbal auf GS, 16 beruft, erbringt in Wahrheit eine Abkehr von der Lehre der Kirche; denn das Buch kennt nur die subjektive Dimension des Gewissens, nicht aber die objektive Wirklichkeit und Wahrheit, an der das Gewissensurteil Maß nehmen muß. (Hier entgeht dem Buch auch die Unangemessenheit der Rede vom »Gewissensentscheid« gegenüber dem korrekten Sprachgebrauch vom »Gewissensurteil«.) So tritt die Berufung auf den Gewissenspruch »im Angesicht Gottes« (S. 94; 101) zwar mit einem hochtheologischen Pathos auf, das sich aber sofort ethisch verflüchtigt, wenn diesem Gewissen der rechtmäßige Widerspruch gegen das von Gott gegebene Gesetz natürlicher, von der Kirche gehüteter und christlich überhöhter Sittlichkeit eingeräumt wird. Einer umsichtigen Darstellung dieser Zusammenhänge wäre auch das Faktum nicht entgangen, daß Kardinal Julius Döpfner gegen Ende seines Lebens die geläufige Auffassung über »*Humanae Vitae*« revidierte und die Richtigkeit der Entscheidung Pauls VI. anerkannte (vgl. Bischof Josef Stimpfle, *Im Dienst am Evangelium*. 25 Jahre bischöfliche Verkündigung und Weisung [hrsg. von G. Schmuttermayer], Donauwörth 1988, 215, Anm. 7).

In die Vorstellung von der Kirche als egalitärer Gemeinschaft menschlich-spürbarer und »für das Leben« (S. 63; 198) bestimmter (nicht aber gottbestimmter) Art kann natürlich auch die fordernde Lehre der Kirche von der Nichtzulassung wieder-verheirateter Geschiedener zu den Sakramenten nicht eingehen. Die Forderung nach Eröffnung von »Wegen der Barmherzigkeit« (S. 60) ist sich nicht mehr bewußt, daß (abgesehen von durchaus vorhandenen legitimen pastoralen Hilfen) die ganze sakramentale Ordnung der Kirche ein Werk der Barmherzigkeit Gottes in Jesus Christus darstellt. Ein neuerlicher Barmherzigkeitserweis Gottes oder der Kirche könnte nur gegen die Geltung der Sakramente und den Willen Gottes gerichtet sein. Die anderswo zu hörende Behauptung, daß mit dieser Zulassung die Unauflöslichkeit der Ehe nicht angetastet sei, kann nur als Ausdruck einer neuen »Katholizität des Als-Ob« gewertet werden.

Die Nichtbeachtung des natürlichen Sittengesetzes im ehelichen Leben führt auch zu einer Liberalisierung der Einstellung zum Weltbevölkerungsproblem. Hier wird der Kirche nichts Geringeres abgefordert als die Preisgabe der christlichen Glaubens- und Sittenlehre (S. 165). Dabei überrascht nun nicht mehr die auch hier angewandte Klischeevorstellung von der (unmoralischen) Verhütung als Allheilmittel, die von der

seriösen Forschung längst widerlegt ist. Wenn dann gefragt wird, ob die Kirche nicht Gefahr liefe, »in der weltweiten Debatte darüber nicht ernst genommen zu werden« (S. 165), so darf diese Frage doch wohl an das Buch zurückgegeben werden.

Wo der Weltauftrag der Kirche in bezug auf die Schöpfungsbelange verkannt wird, da kann es auch zur Mißdeutung des übernatürlich-heilshaften Auftrages der Kirche an der Menschheit kommen. Das geschieht tatsächlich dort, wo der Konvertitenunterricht an Juden und die Intention ihrer Bekehrung wegen des Verdachts der Proselytenmacherei in Frage gestellt werden, als wenn Jesus nicht gesagt hätte: »Ihr werdet meine Zeugen sein in *Jerusalem* und in *ganz Juda* und *Samarien* bis an die Grenzen der Erde« (Apg 1,8).

So wird denn auch folgerichtig das Neuheitsereignis des Christentums nivelliert und in einen »gemeinsamen Gottesbund« (S. 148f.) zurückgenommen. Dabei bleibt die gerade von der kritischen Exegese erkannte Einsicht unberücksichtigt, daß Israel eine Reihe von »Bünden« kannte und seine Geschichte nicht nur die Geltung des Bundesgedankens beweist, sondern als eine Geschichte von fortlaufenden Bundesbrüchen auch das Unzureichende des »ersten Bundes« (Hebr 9,1) dokumentiert, so daß die Vollendung in einem »besseren« (Hebr 8,6), »neuen« (Hebr 8,13) und »ewigen Bund« (Hebr 13,20) heilsgeschichtlich vorbereitet war. Der Versuch einer Mediatisierung des neuen Bundes in einen einzigen gemeinsamen Bund kommt einer Preisgabe des christlichen Selbstverständnisses gleich, die vom postmodernen Relativismus und Indifferentismus nicht weit abliegt.

Deshalb ist auch das begeisterte Eintreten des Buches für die Ökumene mit dem Ziel einer »Kanzel- und Altargemeinschaft« (S. 133) theologisch nicht eindeutig. Mit der Berufung auf einen Thesenvorschlag zweier Theologen von 1983 macht sich das Buch faktisch die Position zu eigen, nach der in keiner Teilkirche »ein Satz verworfen werden« darf, »der in der anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist«, wobei ein positives Bekenntnis zu dem »Dogma« der anderen Kirche nicht verpflichtend gefordert ist. D. h. der Katholik dürfte z. B. die lutherischen Lehren von der Nichtexistenz eines besonderen Priestertums oder von der eucharistischen Gegenwart Christi allein bei der Abendmahlshandlung nicht verwerfen und als falsch erklären, müßte ihnen aber auch nicht positiv zustimmen. Wie könnte er aber an dem eigenen Dogma vom besonderen Priestertum oder von der Permanenz der realen Gegenwart Christi gläubig festhalten, wenn er das Gegenteil nicht für unwahr halten dürfte? Es ist offensichtlich, daß es nach einem solchen Einigungsmodell auf Wahrheit und Falschheit nicht mehr ankommt. Der angeführte Grundsatz wirkt besonders auflösend, wenn er auf ethische Fragen übertragen wird, weil hier die Auffassungen der Konfessionen in vielen lebenswichtigen Bereichen besonders deutlich auseinandergehen.

Die Nichtbeachtung der Wahrheitsfrage aber ist insgesamt ein Prägemaß dieses Buches. Es geht ihm in dem sich selbst zuerkannten Reformauftrag nicht um eine Erneuerung der Kirche nach Maßgabe ihres unveränderlichen Wesens und ihrer bleibenden Wahrheit, sondern um Änderung, Fortschritt, Erneuerung, die in Wirklichkeit einer Angleichung an die säkularisierte Gesellschaft nahekommmt. Es ist auch schwer verständlich, wie eine wahre Reform der Kirche gelingen könnte unter beständigem Angehen gegen die glaubensverbindliche Tradition, gegen das lebendige Lehramt

wie gegen den Papst und damit gegen die Kirche selbst. Aus solchen Voraussetzungen kann keine wahre Erneuerung der Kirche entspringen, sondern nur eine weitere Verschlimmbesserung ihres Zustandes resultieren, wie sie seit dem Konzil vielfach betrieben wird. Die verbale Versicherung des Buches, »es ginge [ihm] nicht um eine mutwillige Veränderung der Kirche oder gar um ihre Zerstörung« (S. 47) wird man als Ausdruck der guten Absicht nicht anzweifeln. Aber in ideellen Auseinandersetzungen geht es nicht um subjektive Intentionen und Absichten, sondern um das objektive Gewicht von geistigen Fakten und Kräften, d. h. um Wahrheit und Irrtum.

Daß dem Buch auch das gewisse katholische »sentire cum ecclesia« abgeht, zeigt sich an solchen Nebenbemerkungen wie an dem Vergleich der Kirche mit den Sekten (wegen »autoritärer Führungsstruktur, Fanatisierung, Fundamentalismus in ihren eigenen Reihen«: S. 116f.), an der kritischen Aussage über das Ansteigen der Marienfrömmigkeit (S. 128), an der (jede Diskretion vermissen lassenden) Erwähnung der Vielzahl der Heiligsprechungen des regierenden Papstes (S. 129), an der Aversion gegen den »supranaturalistisch begründeten Zölibat« (S. 177) wie an der nach der endgültigen Entscheidung von »Ordinatio Sacerdotalis« erhobenen Forderung nach einem »Überdenken der lehramtlichen Aussagen über die Weihe der Frau« (S. 200).

Merkwürdigerweise vertritt das Buch trotz seines unablässigen Konfrontationskurses gegen die »Traditionisten« auch die Meinung, daß sich die (von ihm laufend getätigte) Polarisierung in der Kirche auflösen und einer »versöhnten Verschiedenheit« weichen müsse (S. 203). Dabei reicht die Anerkennung des Dissenses in der Kirche bis zu der Feststellung, daß die heutige Lage »wie eine Kirchenspaltung« erscheint (S. 197) und daß die Gegnerschaft der innerkirchlichen Gruppen stärker ausgeprägt ist als ihr »Nahverhältnis zu einer anderen Kirche« (S. 127, an welche Feststellung man folgerichtig die Frage knüpfen dürfte, welches »Nahverhältnis« diesem Buch zu eigen ist).

Um so verwunderlicher nimmt sich danach die Forderung aus, daß »die verschiedenen Gruppen und Denkrichtungen« sich »in ihrer Andersartigkeit annehmen« und »voneinander lernen sollen« (S. 204). Das wirkt einigermaßen unvermittelt nach den Invektiven gegen die »Konservativen« und »Fundamentalisten«. Aber es ist mit einer dem relativistischen Standpunkt des Buches entsprechenden Bedingung versehen: Die Streitenden dürfen einander nicht »den rechten Glauben absprechen« (S. 204), was wiederum ein deutliches Abrücken von der Wahrheitsfrage darstellt.

So bietet das Buch in seiner sichtbaren Verengung auf einen subjektiv-kritischen Reformaspekt wie in dem fehlenden geistesgeschichtlichen Blick für die wirkliche Lage des Christentums in einer sich immer mehr säkularisierenden und immanentisierenden Welt keine gültigen Richtpunkte für eine legitime Vergegenwärtigung der Kirche in dieser Zeit. Ein sich selbst überschlagender Reformkurs, der eine einmal erreichte Reform wegen des Zwangs zu dauerndem Fortschritt gar nicht ernst nehmen kann, schafft nur immer neue Verlegenheiten für die sich anpassende und keinen Widerstand leistende Kirche. Darum geht denn auch das Buch über das Reformanliegen, das der Hl. Vater in seinem Programm zur Neuevangelisierung entwickelt, achtlos hinweg. Es erweist sich im Grunde als Symptom jener Krankheit, die es zu heilen vorgibt.