

In folgenden Arbeiten werden die Themen dieses Beitrags weiter entfaltet:

John Zizioulas, *Being as Communion* (New York 1958).
Christos Yannaras, *Faith through experience* (Edinburgh 1991).

Ders., *Philosophie sans rupture* (Genf 1986).

Ders., *Wirklichkeit und Einbildung in der politischen Ökonomie* (Athen 1989) (griechisch).

Ders., *Rationalismus und soziales Handeln* (Athen 1984) (griechisch).

Aus dem Französ. übersetzt von Arthur Himmelsbach

1935 in Athen geboren. Philosophie- und Theologiestudium. Unterrichtete orthodoxe Theologie und byzantinische Philosophie an den Instituten für orthodoxe Theologie und ökumenische Studien in Paris sowie an der Fakultät für protestantische Theologie in Genf. Gegenwärtig Professor für Philosophie an der Hochschule für Politologie in Athen. Veröffentlichungen: u. a. *De l'absence et de l'inconnaissance de Dieu*; *Person und Eros*. In griechischer Sprache: *Die Metaphysik des Leibes*; *Die Krise der Prophetie*; *Einführung in die Philosophie*; *Beiträge zur Politischen Theologie*; *Die Chance der Verzweigung*; *Einheit und Wahrheit der Kirche*. Anschrift: Odos Plastira 84, 17121 Nea Smyrni — Athen, Griechenland.

Peter Hebblethwaite

Ist der Papst ein
Fundamentalist?

Viele Wissenschaftler sind der Auffassung, daß «Fundamentalismus» ein über alle religiösen Abgrenzungen hinausgehendes Phänomen ist. Islamischer Fundamentalismus herrscht im Iran, jüdischen Fundamentalismus kann man in Israel beobachten. Außerdem ist auch schon von buddhistischem und hinduistischem Fundamentalismus gesprochen worden, und es ist wohl zutreffend, daß die Weltreligionen in dem Maße, wie sie aus ihren engen Grenzen heraustreten und enger aneinanderrücken, beginnen, einander ähnlich zu werden — im Guten oder auch im Schlechten. Besonders die Muslime behaupten oft, sie seien «per definitionem» Fundamentalisten, wenn dies bedeute, daß sie eine feste Bindung an die Lehre des Koran hätten; auf sie angewandt werde der Begriff zum Pleonasmus.

1. *Der römisch-katholische Fundamentalismus und der Papst*

Wenn wir Fundamentalismus nicht als eine Sammlung von Lehren, sondern als eine bestimmte Haltung im religiösen Glauben verstehen, die gekennzeichnet ist durch die Kanonisierung eines Textes der Vergangenheit, Bindung an seinen Literalsinn und die Überzeugung, daß eine kleine Gruppe allein die Welt durch ihre Treue zur ursprünglichen göttlichen Inspiration retten wird, dann *gibt es* unzweifelhaft *römisch-katholischen Fundamentalismus*. Die Katholiken neigen dazu, diese Bezeichnung wegen der protestantischen Assoziationen abzulehnen¹. Die katholischen Fundamentalisten unterscheiden sich von ihren protestantischen Brüdern und Schwestern, insofern sie die Bibel, an der ihnen nicht viel liegt und die sie auch nicht lesen, durch die Konzilien ersetzen, besonders das Tridentinische (als antiprotostantisches Konzil) oder das Erste Vatikanum (als antimodernistisches Konzil). Oder aber sie kombinieren diese beiden. Diese Konzilien repräsentieren das «goldene Zeitalter», in dem «die Kirche noch wußte, wohin sie geht». Seither hat sie ihren Weg aus den Augen verloren, wurde attackiert vom Säkularismus, Marxismus, Zionismus, Szientismus oder von der Freimaurerei (mischen Sie sich Ihren eigenen Cocktail!), die sie in den Ruin getrieben haben. Doch keine Angst, es gibt ja diese kleine Gruppe, die die heiligen Texte hütet, die gegenwärtige Hierarchie öffentlich verurteilt und sich

selbst bescheiden als «gläubigen Rest» präsentiert, der die Kirche retten wird.

Dieser Ansatz jedoch stuft den katholischen Fundamentalismus praktisch zu einer Art theologisch irrelevantem Extremismus herab und läßt zu, daß man den früheren Erzbischof *Marcel Lefebvre* zum Sündenbock macht. Es wäre ein tröstlicher Gedanke, daß da mit seiner Exkommunikation auch der katholische Fundamentalismus beendet sei.

David Martin, anglikanischer Priester und Soziologieprofessor, ist dem Problem näher auf den Grund gegangen. Obwohl die Katholiken generell die Etikettierung mit «Fundamentalismus» ablehnen, sagt er:

«Tatsächlich könnte man vom Katholizismus sagen, daß er *von Natur aus fundamentalistisch* ist, insofern seine offiziellen Definitionen ihn als ein *geschlossenes, alles umfassendes System* darstellen. Dieses System muß deshalb nicht im traditionellen Sinne theokratisch sein, aber es zeigt sich ein starker Niederschlag eines von vornherein «eingebauten» Anspruchs, der erst in jüngster Zeit modifiziert und eingeschränkt wurde.»²

Die meisten Theologen wären wohl nicht bereit, den Katholizismus als «alles umfassendes System» zu verteidigen, kämen aber in schwere Bedrängnis, wollten sie den «starken Niederschlag eines theokratischen Anspruchs» leugnen.

Papst Johannes Paul II. verkörpert diesen theokratischen Anspruch nicht nur, sondern sonnt sich triumphierend in seinem Glanz. Seine «*berrliche Berufung auf Autorität*» ist für Paul Valadier die «katholische Form des Fundamentalismus». Die fundamentalistische Versuchung der Kirche besteht darin, *Sicherheiten* so zu überliefern, als ob sie «eine vollständige und vollkommene Antwort auf die Probleme der Gesellschaft besäße, und den Katholizismus mit einer Gegen-Gesellschaft oder Gegen-Kultur zu identifizieren, die den Schreckgespenstern des Materialismus, Hedonismus, Säkularismus usw. entgegentritt.»³

Ist also Papst Johannes Paul II. das Haupt des katholischen Fundamentalismus? Die Antwort lautet ja, wenn man die Definition akzeptiert, ein Fundamentalist sei *einer, der Sicherheiten austeilt*. Einige französische Autoren haben darin den Schlüssel für das ganze Pontifikat gesehen und kommen so zwangsläufig zu einem

Vergleich zwischen dem Papst und seinem Vorgänger. Robert Solé von *Le Monde* liefert eine klassische Formulierung dieses Kontrastes:

«Die Zeit schmerzlicher Selbstbefragung, als Paul VI. die Last der ganzen Welt auf seinen Schultern zu tragen schien, ist vorbei; Karol Wojtyła, der zähe alte Bergsteiger, trägt die Kirche auf seinem Rücken als sei sie ein Tiroler Rucksack ... Eine Kirche der Sicherheiten, ohne Phantasie in Sachen der Lehre. Eine diszipliniertere Kirche, ohne Verwechslungen zwischen Priestern und Laien»⁴.

Paul Blanquart eröffnet eine Diskussion über die päpstliche «Geopolitik» mit den Worten Johannes Pauls II., die er im Oktober 1978 bei der Inauguration in das Petrusamt sprach: «Öffnet Christus weit die Türen. Öffnet seiner erlösenden Macht die Grenzen der Staaten, die wirtschaftlichen und politischen Systeme, die weiten Felder von Kultur, Zivilisation und Entwicklung. Seid nicht ängstlich. Christus weiß, was in den Menschen vorgeht. *Er allein weiß es.*»

Für Blanquart ist dies der Schlüsseltext des Pontifikats. Er indiziert, so Blanquart, ein religiöses Projekt — die Evangelisierung oder Neuevangelisierung der Welt noch vor dem Jahr 2000, aber das beinhaltet außerdem die Durchdringung der wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Strukturen der Gesellschaft. «Wenn der Papst Geopolitik betreibt,» klagt Blanquart, «dann nicht, weil er wirklich an den Problemen der Welt interessiert ist, sondern weil die Welt brauchte, was er, der Papst, repräsentiert»⁵.

Treffend gesagt. Aber warum sollten «Sicherheiten» Grund zum Vorwurf sein? Würden wir «Sicherheiten» durch «Überzeugungen» ersetzen, wäre dies eher Anlaß zu Lob als zu Tadel. Wie auch immer, Johannes Paul II. erklärt immer wieder, daß die Kirche «keine technischen Lösungen der Probleme besitzt». Der Papst arbeitet in einem anderen Auftrag: dem der Legitimierung und Bekräftigung menschlicher Werte⁶. Und es ist auch nicht sehr wahrscheinlich, daß die Geschichte Johannes Paul II. dafür streng richten wird, daß er sich *seiner selbst zu sicher* war. Die Worte, die er während der Messe zu seiner Amtseinführung sprach, werden nicht nur als programmatisch, sondern gar als «prophetisch» beurteilt werden. Was einst wie eine rhetorische Extravaganz erschien, mag sich vielleicht als eine der effektivsten politischen Stellungnahmen des 20. Jahrhunderts erweisen.

2. «Polonisierung» der Kirche

Es ist riskant, aus der Perspektive der «Geschichte» zu sprechen, und «Effektivität» ist auch nicht das einzige Kriterium. Aber wenn der Historiker des Jahres 2050 über Papst Johannes Paul II. schreiben wird, ist voraussichtlich das erste, was er erwähnen wird, daß der *slawische Papst* 1979 seine Heimat Polen besuchte, und daß dieser Besuch — um es nicht noch deutlicher auszudrücken — etwas mit dem Fall der Berliner Mauer, der Befreiung Mitteleuropas und selbst dem Zusammenbruch des Kommunismus in der Sowjetunion zu tun hatte. Er leistete diesen Beitrag, weil er das *Nachkriegs-«Abkommen» der Jalta-Konferenz anzweifelte*.

Dieses bestimmte das Schicksal Europas über 40 Jahre lang und schien unumstößlich. Die kommunistischen Regime in Mittel- und Osteuropa schienen nicht weniger dauerhaft und gesichert: in Polen, Ungarn und der Tschechoslowakei, wo der Großteil der römischen Katholiken in dieser Region zu finden war.

Innerhalb der Sowjetunion selbst war die Situation schlimmer. Die Kirche in Litauen, wo 80 Prozent der Bevölkerung katholisch sind, wurde brutal verfolgt, ihre Seminare wurden von Agenten infiltriert und ihre intelligentesten und eifrigsten Priester wurden nach Sibirien verschickt. In der Ukraine, wo es früher einmal vier Millionen Katholiken gegeben hatte, hatte die Ukrainische Katholische Kirche keine legale Existenz, seitdem sie von einer Scheinsynode im Jahre 1946 gewaltsam in die russisch-orthodoxe Kirche hineingezwungen worden war, was, wie Michael Bourdeaux sagt, «der unehrenhafteste Anschlag war, den die russisch-orthodoxe Kirche in der Moderne je verübt hat»⁷.

Da die Haltung der sowjetischen Führung als Verkörperung des *Marxismus-Leninismus* — der als Ausdruck der wissenschaftlichen Gesetze der Geschichte galt — betrachtet wurde, war ihre Haltung der Religion gegenüber eine sehr entschlossene. Es gab keine Religionsfreiheit in der Sowjetunion, und die vom KGB kontrollierte russisch-orthodoxe Kirche war Sprachrohr und Erfüllungsgehilfe der Regierung. Sie benutzte den Ökumenischen Rat der Kirchen, um die «Sache des Friedens» und die «Befreiungsbewegungen» in der Dritten Welt voranzubringen. Das sowjetische Modell — straffe Kontrolle der religiösen Körperschaften durch den Kultusmi-

nister — wurde mehr oder weniger effizient auf die «Satelliten» ausgedehnt.

Außerdem waren, betrachtet aus der Perspektive des Jahres 1978, als Johannes Paul II. gewählt wurde, die Aussichten auf eine Veränderung der Verhältnisse ziemlich dürrig — gerade zehn Jahre nach dem Prager Frühling. Die *Helsinki-Akte* von 1975 beinhaltet zwar hoffnungweckende Aussagen über die Menschenrechte, die dann von der *Charta 77* in der Tschechoslowakei aufgenommen und von polnischen und sowjetischen «Dissidenten» überwacht wurden, versprach aber nicht ernsthaft, den Status quo zu überwinden. Außerdem hatte Helsinki die existierenden Grenzen Europas ratifiziert und dadurch eine weitere Entmutigung für «revisionsnistisches» Denken geliefert. Die *Ostpolitik* des Vatikans basierte auf der fortdauernden Existenz der kommunistischen Regime. Man hoffte, sich vom *esse* der Kirche zum *bene esse* durch «kleine Schritte» (um die ungarische Formulierung zu verwenden) vorwärtszuarbeiten.

Das Originelle an Johannes Paul II. war, daß er mit dieser konventionellen Weisheit brach und sie, indem er sie anzweifelte, demontierte. Vor allem darin lag der Schlüssel zu seinem Pontifikat, seiner Politik, seinem Programm und Ziel. Unzählige Artikel beklagten die «Polonisierung» der Kirche. Was jedoch tatsächlich «polonisiert» wurde, war nicht die Kirche als solche, sondern die *Perspektive, aus der Johannes Paul II. die Welt betrachtete*. Dies wurde auf dramatische Weise im Juni 1987 bei seinem dritten Heimatbesuch evident, als er mit dem Rücken zum Volkspalast für Kultur in Warschau stand. Vor ihm hatten sich die Würdenträger des polnischen Klerus und siebentausend standhafte Nonnen versammelt. Den Blick nach Osten gewandt sprach er, als sähe er die Kirche in einer Vision:

«Die Kirche, sie ist in Litauen und in Weißrußland und in der Ukraine und in Kiew und in den Territorien Großrußlands und unserer slawischen Brüder (und ebenso der nicht-slawischen); sie ist im Süden, in den Ländern, die einst von den heiligen Brüdern Cyrill und Methodius während ihres apostolischen Dienstes aufgesucht wurden. Und überall in Europa. In den amerikanischen Kontinenten, die sich darauf vorbereiten, den 500. Geburtstag ihrer Evangelisierung zu feiern. In Afrika, in Australien und in Asien, und auf allen Inseln und Archipelen aller Meere und Ozeane»⁹.

Mit dieser in Gedanken entworfenen Landkarte wird *Westeuropa* zu einem *untergeordneten Anhängsel*, zu einem nachträglichen Einfall des grandiosen *Slawen-zentrierten internationalen Projekts*. Was von den westlichen Kirchen erwartet wird, ist, daß sie die «Zweite Welt»-Kirche finanzieren und subventionieren; was von den Theologen erwartet wird, ist, daß sie die Sache nicht gefährden, daß sie ihre Zwangsvorstellung von der Geburtenkontrolle überwinden und daß sie nicht das kühne globale Projekt unterminieren, indem sie derjenigen Autorität, die dieses Projekt initiierte, mit Zweifeln begegnen.

3. Die westliche Theologie wird inkriminiert

Auf diese Weise war der Boden bereitet für das vollkommene Mißverstehen zwischen «westlichen Theologen» und dem Papst. Es war ein «Dialog von Tauben» und viel Geschrei um Widersprüche. Dank des Konzils hatten sich die westlichen Theologen einer Freiheit für Innovationen, Experimente und abweichende Meinungen erfreut, die sie seit der Reformation nicht erlebt hatten. Zu den Dingen, die «nicht mehr möglich» schienen, zählte die Entlassung von Professoren und das Ergreifen anderer Strafmaßnahmen.

Im ersten Jahr des Pontifikats ging ein Gerücht um (urteilen Sie selbst, wie sehr es der Wahrheit entsprach), das besagte, daß bestimmte repräsentative Personen ausgewählt werden würden, da man sich nicht mit allen verurteilungswürdigen *Theologen* befassen könne. Es handelte sich dabei um Hans Küng (Ekklesiologie und päpstliche Autorität), Edward Schillebeeckx (Christologie und Amt), Leonardo Boff (Befreiungstheologie und «Marxismus») und Charles Curran (Moraltheologie mit besonderem Schwerpunkt auf Abtreibung und Homosexualität). Jede dieser Symbolfiguren (manche mehr als einmal) «knöpfte man sich vor».

Es ging nicht darum, daß ihre Ansichten je für sich betrachtet als besonders ruchlos oder als eine Gefahr für den Glauben betrachtet worden wären, sondern daß sie zusammengenommen die Autorität schwächten, die sich für das globale strategische Projekt engagierte. Man kann nicht ohne eine verlässliche Trompete in die Schlacht ziehen. An der Front und auf den Barrikaden *ist die Disziplin allesentscheidend*; es darf keine zusammenbrechenden Linien geben; Ein-

heit ist wichtiger als Freiheit, Reglementierung wichtiger als Pluralismus, und Orthodoxie zählt mehr als Originalität.

Jene Theologen, die bereit waren, die päpstliche Linie zu unterstützen — es waren ihrer nicht viele —, wurden entweder in Positionen in der römischen Kurie befördert (Josef Ratzinger) oder zu Bischöfen in den deutschsprachigen Ländern gemacht (z. B. W. Kasper, K. Lehmann, E. Corecco, Ch. Schönborn). Dies trug zu einer *Polarisierung der Mehrheit der Theologen* bei, wie etwa den Unterzeichnern der Kölner Erklärung und den nachträglichen Aussagen, die sich in «loyaler Opposition» dazu befanden — obwohl dieser Begriff nicht anerkannt wurde.

Die Theologen konnten es nur schwer hinnehmen, daß ihre ehemaligen Kollegen nun Autoritätspositionen einnahmen, einzig auf der Basis ihres Amtes. Offen gesagt: Die Tatsache, daß er Präfekt der Heiligen Kongregation für die Glaubenslehre ist, macht Ratzinger nicht zu einem «besseren Theologen» als er es in Bonn oder Regensburg war, als er seinen Standpunkt in wissenschaftlichen Zeitschriften begründen mußte und ohne drohende Strafmaßnahmen kritisiert oder angezweifelt werden konnte. Nun besitzt er neben der Gelehrsamkeit Macht und Patronatsrechte, Zensorenamt und Veto-Rechte.

Selbstverständlich erwartete Papst Johannes Paul II. von diesen «loyalen» *Theologen*, die nun fest ins System integriert waren, daß sie den Rest der theologischen Gemeinschaft «ausliefern». Die Instruktion *Über die kirchliche Berufung des Theologen* (24. Mai 1990) war dazu bestimmt, eben dieses Ziel zu erreichen. Aber dies wurde insofern zum Fehlschlag, als die Reaktion der Theologen fast einstimmig kritisch ausfiel⁹. Nach dem «Eid» und dem Universalkatechismus war diese Instruktion nur der letzte Strohalm.

4. Die Untergrabung der bischöflichen Kollegialität

Aber nicht nur Theologen fühlten sich durch diesen *Drang nach Osten* marginalisiert — auch die Bischöfe, besonders die westeuropäischen Bischöfe, wurden ganz ungeniert an den Rand gedrängt. Die Kardinäle Basil Hume (Westminster) und Carlo Maria Martini (Mailand) waren nacheinander Präsidenten des Consilium Conferentiarum Episcopatum Europae (CCEE),

des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen. Die Tatsache, daß sie gewählt worden waren, gab ihnen eine bestimmte Autorität; die Tatsache, daß beide Männer von untadeliger Loyalität waren, macht die Art und Weise, in der sie beiseite geschoben wurden, skandalös. Sowohl Hume als auch Martini beispielsweise akzeptierten das *Prinzip der «spirituellen Einheit» Europas*, das von Papst Johannes Paul II. in Gnesen im Juni 1979 verkündet worden war, und gaben Bischöfen aus Osteuropa in ihren Beratungen immer einen ihnen gebührenden Platz. Das Gleichgewicht zwischen Ost- und Westeuropa war sichergestellt.

Als dann also im März 1990 eine *Synode zu europäischen Fragen* in Velehrad in der Tschechoslowakei angekündigt wurde, wurde selbstverständlich angenommen, daß sie vom CCEE vorbereitet werden würde. Aber Martini und das Sekretariat des CCEE wurden vom Verfahren ausgeschlossen, und die dominierenden Personen wurden der Pariser Erzbischof Kardinal Jean-Marie Lustiger, Kardinal Camillo Runini, der Vikar des Papstes für die Diözese Rom, der polnische Erzbischof Jozef Michalek und der Laienphilosoph Rocco Buttiglione von «Comunione e Liberazione», der als der *uomo ascendente* (der «kommende Mann») gilt.

Der im Kirchenrecht verankerte Status einer Synode wird durch solche willkürlichen Maßnahmen untergraben. *Die Kollegialität wird unterminiert*, die für die Bischofskonferenz auf nationaler Ebene vorgesehene Rolle wird auf nichts reduziert, und an Stelle des europäischen Episkopats läßt man uns eine *zersplitterte Gruppe einzelner Bischöfe*, von denen viele — so scheint es — unter dem Gesichtspunkt ernannt wurden, daß sie unpopulär sind und ihren eisernen Willen einer widerspenstigen Kirche auferlegen würden (vor allem in Chur, Köln und Österreich). Es ist für schon ernannte Bischöfe demoralisierend, wenn sie erleben, wie sich offensichtlich ungeeignete Männer zu ihnen gesellen, vor allem, wenn sie wissen, daß der Grund ihrer Ernennung weniger pastorale Fürsorge als *päpstlicher Machtdünkel* ist.

Die Versammlungen der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla und Santo Domingo wurden vom CELAM (Consejo/Conselho episcopal latinoamericano = lateinamerikanischer Bischofsrat) vorbereitet, und an der Afrikanischen Synode sind afrikanische Bischöfe be-

teilt. Warum werden die europäischen Bischöfe anders behandelt? Warum dieses Abweichen vom angemessenen kanonischen Verfahren? Die Antwort muß lauten, daß man sich nicht darauf verlassen konnte, daß sie sich mit der Analyse vom Zusammenbruch des Kommunismus, die Herr Rocco Buttiglione, der auf das Denken Papst Johannes Pauls II. Einfluß hat, liefern würde, einverstanden erklären würden. Dies kann bei einer Untersuchung der Tagesordnung für die Synode deutlich werden. Auch wenn sie in dem Moment, wo dieser Text gelesen werden wird, schon abgelehnt sein kann, stimmt ihr Inhalt vollkommen mit dem oben beschriebenen großen Projekt über den Osten überein.

Sie impliziert einen *Kontrast zwischen einem dekadenten, säkularisierten Westen und einem Osten, der heroisch, gläubig* usw. ist. Nur zwei Beispiele:

«Die Nationen Osteuropas haben sich durch die Festigkeit ihres Glaubens oder ihrer Sehnsucht nach Glauben ausgezeichnet. Osteuropa hat heute allem, was auch nur entfernt in der Theologie und im Leben der Kirche an den Marxismus erinnert, den Rücken gekehrt. Die westlichen Nationen mögen ökonomisch und politisch erfolgreich gewesen sein, aber sind sie tatsächlich Beispiele für den Fortschritt in Hinblick auf Kultur und Moral?»¹⁰ Eine rhetorische Frage, die die Antwort «nein» erwartet.

5. Fundamentalistische «Neue Bewegungen»

Während Theologen und Bischöfe gehörig heruntergeputzt wurden, blühten die «neuen Bewegungen», die hauptsächlich in der Nachkriegszeit entstanden, auf. Der unpräzise Begriff «neue Bewegungen» wurde auf der Synode über die Laien im Jahre 1987 intensiv diskutiert. Der bequemste Weg ist, die Definition zu akzeptieren, die Bischof P. Cordes, der tatsächliche «Kopf» der Synode über die Laien (Kardinal E. Pironi war zurückgedrängt worden), gab. Die «neuen Bewegungen» sind jene, die vom «Päpstlichen Rat für die Laien» registriert und gebilligt werden. Dazu gehören *Communione e Liberazione*, die *Neokatechumenale Bewegung*, *Schönstatt*, *Focolarini*, die *Emmanuel-Bewegung* und einige wenige andere¹¹.

Bischof P. Cordes formulierte die theologische Begründung für die «neuen Bewegun-

gen»¹². Er setzte ein mit dem jähen Anwachsen der franziskanischen und dominikanischen Bewegungen im 13. Jahrhundert. Die Bettelmönche erfuhren den Widerstand der Mönche, Bischöfe und Pfarrer, die sich alle in ihrem Amt und ihren Einkünften durch die «neue Welle» bedroht fühlten. Und trotzdem war dies die Welle der Zukunft, und der Heilige Stuhl, der ihre charismatische Kraft erkannte, beschützte die franziskanische und dominikanische Bewegung vor den Bischöfen und dem Ortsklerus und überhäufte sie mit Privilegien.

Cordes behauptete, indem er sich den Andeutungen Papst Johannes Pauls II. anschloß, daß die «neuen Bewegungen» heute *das* charismatische Element der modernen Kirche überhaupt darstellen. «Natürlich» werden sie von den Ortsbischöfen — gleich, ob von C. M. Martini in Mailand oder P. E. Arns in São Paulo — bekämpft, aber sie dürfen sich an den Heiligen Vater wenden, der auf ihrer Seite steht. Dies ist tatsächlich geschehen, und es erklärt die der *Comunione e Liberazione* und der Neokatechumenalen Bewegung erwiesene Gunst, *trotz schwerwiegendster Zweifel und Bedenken der Bischofskonferenzen* überall in der Welt. Die Synode ist immerhin eine Synode «der Bischöfe»; sie war der Ort, wo sie ihre Meinung in dieser Angelegenheit hätten bekannt machen sollen; sie taten es im Jahr 1987 — und nichts geschah.

Aber das «*charismatische Element*» in der Kirche *kann nicht auf solche «Bewegungen» reduziert werden*. Dies wäre eine auf absurde Weise eingeeengte Interpretation der konziliaren Lehre, schlimmer, eine Entstellung und Verfälschung von *Lumen Gentium*. Denn Institution und Charisma sind komplementäre Größen. Institutionen ohne Charisma wären Bürokratie, tot und wirkungslos; Charismen ohne Institutionen könnten unberechenbar und ohne die notwendige Stabilität sein. Daher ist die Reduktion von Charismen auf Bewegungen, deren Hauptmerkmal Fügsamkeit und Unterwürfigkeit vor der Institution ist, ein praktischer und pastoraler Fehler. Man könnte versucht sein, manche dieser Bewegungen «fundamentalistisch» zu nennen.

Glücklicherweise ist es unmöglich, diese Ansicht über Charismen jemandem aufzuerlegen. Die traditionellere Vorstellung war, daß das Ordensleben das charismatische Prinzip in der Kirche darstellt. Das jedenfalls sagt die Theorie

über das 13. Jahrhundert. Und man kann sagen, daß auch im 20. Jahrhundert die Ordensleute das beständigste und eindrucksvollste Zeugnis für die charismatische Natur der Kirche geben, weil sie über theologisches Fachwissen und ein genaues Verständnis für die Nöte des 20. Jahrhunderts verfügen. Das Konzil lud die Ordensgemeinschaften dazu ein, sich im Sinne von genau zwei Gesichtspunkten zu erneuern: dem wiederentdeckten Charisma ihres Gründers und der Aufmerksamkeit für die heutigen «Zeichen der Zeit»¹³.

Wie auch immer, die «neuen Bewegungen» — zu denen auch die Personalprälaten von Opus Dei gezählt werden muß — sonnen sich momentan in päpstlichem Wohlwollen und sind bemüht, sich nach Osten hin weiter auszudehnen. Insofern sie eine ähnliche Art von Fundamentalismus darstellen, wie derjenige, der zu Beginn des Artikels beschrieben wurde, kann man sagen, daß Papst Johannes Paul II. willens ist, sie für seine geopolitische Vision auszunutzen, aber daß er sich nicht endgültig an sie gebunden hat. Der nächste Papst könnte — ich sehe voraus, daß er es wird — das Gleichgewicht erheblich verändern.

Die Schwierigkeit des Pontifikats Johannes Pauls II. besteht nicht darin, daß es von *übertriebener Sicherheit* erfüllt ist. Man hofft ja, daß alle Christen mit Paulus sagen können: «*Ich weiß, an wen ich geglaubt habe.*» Auch die *autoritäre Zentralisierung* ist nicht das Hauptproblem — obwohl sie besonders bei der Ernennung von Bischöfen und der Vorbereitung von Dokumenten ihre schädliche Wirkung zeigt. Die eigentliche Schwierigkeit ist, daß das Pontifikat Johannes Pauls II. *in höchstem Maß persönlich geprägt* ist. Italienische Päpste haben traditionellerweise versucht, vom «Zentrum» her zu regieren. Paul VI. erfuhr das, als er den Ex-Abt G. Franzoni zu seiner Linken und Erzbischof M. Lefebvre zu seiner Rechten hatte, daher mußte er die *via media* einschlagen.

Ausnahmen bestätigen die Regel. Als Papst Pius X. die Kirche nach rechts führte und nicht-konstitutionelle Mittel zur Durchsetzung dieses Coups einsetzte, entlarvte sein Nachfolger Benedikt XV. das Spinnennetz und die unterdrückerischen Strukturen, indem er der antimodernistischen Kampagne in seiner ersten Enzyklika Einhalt gebot. *Ad Beatissimi*: «Es besteht keine Notwendigkeit, der katholischen Beru-

fung irgendwelche Attribute hinzuzufügen. Es ist für jeden genug, zu sagen, *Christianus mihi nomen, Catholicus cognomen.* Was zählt, ist, diesen Namen in seinem Leben zu verwirkli-

chen.» Das gleiche gilt für «fundamentalistische» Katholiken. Ihre Berufung ist es, zu verschwinden, vertrieben durch die Kraft des reifen Glaubens.

¹ Eine verschwindend kleine Gruppe in den USA verlangte den Titel «Authenticists» für sich — sie behaupten, allein den genuinen Glauben zu besitzen. Noch charakteristischer nannten sich andere Gruppen «Traditionalisten», was die Sache eigentlich verwirrt, da alle Christen — es sei denn sie werfen die Tradition über Bord — in gewisser Hinsicht diesen Anspruch vertreten müssen.

² David Martin, *Observations and a definitional tour d'horizon on Fundamentalism*, in: *The Political Quarterly* (1990) 130.

³ P. Valadier, *Lettres à un chrétien impatient* (Paris 1991) 26.

⁴ Zitiert von R. Luneau, Vorwort zu: *Le Retour des Certitudes, Evènements et orthodoxie depuis Vatican II*, hg. v. Paul Ladrière und René Luneau (Paris 1987) 9.

⁵ P. Blanquart, *Le Pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II*, in: *Le Retour des certitudes*, 164. (Nr. 46)

⁶ Ein treffendes Beispiel dafür ist, was *Centesimus annus* über Demokratie sagt: «Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen.» (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 101, 1. Mai 1991, hrsg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Kaiserstr. 163, 5300 Bonn 1) Dies geht entschieden weiter als *Gaudium et Spes*.

⁷ Vgl. *The Tablet*, London, 13. März 1971, 264.

⁸ Das war die am 14. Juni 1987 am Ende des Polnischen Eucharistischen Kongresses gehaltene Predigt. Übersetzung der polnischen Presseagentur.

⁹ Vgl. P. Hünemann und D. Mieth, *Streitgespräch um Theologie und Lehramt* (Frankfurt a.M. 1991).

¹⁰ *Itinerarium ad Praeviam Considerationem Instituentium*. Synodensekretariat, Rom, April 1991.

¹¹ Vgl. Frédéric Lenoir, *Les communautés nouvelles*, Interviews des fondateurs (Paris 1991).

¹² Jan Grooaters, *Le Chantier reste ouvert* (Paris 1988), sagt von der Debatte am Ende der Synode von 1987: «Le discours le moins modéré fut celui de Mgr Cordes. Il fut considéré comme particulièrement agressif à l'égard des évêques.» (AaO., 131).

¹³ *Perfectae Caritatis*, 2.

Aus dem Englischen übersetzt von Astrid Dehé.

PETER HEBBLETHWAITE

Schriftsteller, lebt in Oxford, England. Studierte Philosophie in Frankreich in den Zeiten Jean Paul Sartres, bestand sein Examen in Mediävistik und Modernen Sprachen an der Universität Oxford mit Auszeichnung, hielt theologische Vorlesungen am Heythrop-College, dann in der Umgebung von Oxfordshire. Sein erstes Buch: *Georges Bernanos* (Bowes & Bowes, Cambridge, 1965). 1965 während der letzten Session des Konzils in Rom. Schrieb *The Council Fathers and Atheism* (Paulists, 1967). Nachdem er bis 1974 die Jesuiten-Zeitschrift *The Month* herausgegeben hatte, schied er auf freundschaftliche Weise aus dem Jesuitenorden aus. Weitere Bücher seitdem: *The Runaway Church* (1975); *Christian Marxist Dialogue and Beyond*, (1977); *The Year of Three Popes* (1978); *The New Inquisition* (1980); *Introducing John Paul II., the Populist Pope* (1982); *John XIII., Pope of the Council* (1984); *In the Vatican* (1987). Er beendet gerade die Arbeit zu einem neuen Buch: *Paul IV., the First Modern Pope*. Anschrift: 45 Marstonstreet, Oxford OXA 1 JU, England.