



N12<505271617 021

UB Tübingen

Diakonia

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

1. Jahrgang Heft 1 1966

	<u>Zur Einführung</u>	<u>1</u>
Walter Kasper	<u>Exegese · Dogmatik · Verkündigung</u>	<u>3</u>
Alois Müller	<u>Pfarrer · Laie · Gemeinde</u>	<u>12</u>
Coenraad van Ouwerkerk	<u>John A. T. Robinsons pastorale Herausforderung</u>	<u>28</u>
Forum	<u>Was halten Sie von der 11-Uhr-Messe?</u>	<u>44</u>
Symptome	<u>Erfahrungen katholischer Eheleute</u>	<u>48</u>
	<u>Umfrage unter niederländischen katholischen Intellektuellen zu einigen Aspekten des praktischen Ehelebens</u>	<u>55</u>
Praxis	<u>Vom Sinn der Fürbitten bei der Feier der Eucharistie</u>	<u>58</u>
Aspekte	<u>Pastoral · Seelsorge · Vorbeter</u>	<u>59</u>

2 A 856 ~

Diakonia

Internationale Zeitschrift
für praktische Theologie

1. Jahrgang 1966 Heft 1 Februar 1966
21. Jahrgang der Anima

Herausgegeben
vom Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz
und Walter-Verlag, Olten, Schweiz

Redaktionsrat:
Weihbischof Josef Maria Reuß, Mainz
Antoinette Becker, Berlin
Theodor Filthaut, Münster
Albert Görres, München
Anton Hänggi, Freiburg, Schweiz
Alois Müller, Freiburg, Schweiz
C.A.J. van Ouwerkerk, Wittem, Holland
Heinz Schuster, Saarbrücken
Leonhard M. Weber, Solothurn

Redaktion:
Theodor Filthaut, Münster
Alois Müller, Freiburg, Schweiz

Redaktionssekretariat:
Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz
Postfach 847, Telefon 26341 / 42

© by Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz
und Walter-Verlag, Olten

Diakonia erscheint zweimonatlich
Jahresabonnement DM / Sfr. 24,-
Einzelheft DM / Sfr. 4,50, Studenten-
abonnement (bei Vorlage einer
Studienbescheinigung) DM / Sfr. 20,-
Schutzgebühr für Probeheft DM / Sfr. 1,-
Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Diakonia kann in jeder Buchhandlung
und direkt beim Verlag bestellt werden.
Für Deutschland und Ausland (außer Schweiz
und Österreich):
Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz
Für die Schweiz und Österreich:
Walter-Verlag, Olten

AUTORENVERZEICHNIS

ADAM, ADOLF: Firmungspendung	5/289	HAMPE, JOHANN CHRISTOPH: Rückblick auf einen Katholikentag im Aufbruch	5/291
AMON, KARL: Kommunionempfang	6/344	HANSEMAN, GEORG: Firmungspendung	5/286
BECKER, ANTOINETTE: Kinderkatechese	6/359	HEYER, KARL JOHANNES: »Mischehe«	2/111
- Wie kann die »Mischehe« heute als christ- liche Ehe gelebt werden?	2/114	HUNZIKER, WALTER: Erwachsenenbildung und Pastoral	5/299
BEELI, ARMIN: »Ekklesiogene Neurosen«	2/115	KAMPHAUS, FRANZ: Gedanken zu einer Homilie am Feste Christi Himmelfahrt (Mk 16,14-20)	2/117
BREUCHA, HERMANN: 11-Uhr-Messe	1/46	KASPER, WALTER: Exegese · Dogmatik · Verkündigung	1/3
BRUNNER, HANS: Kommunionempfang	6/353	KAUFMANN, GEORG: »Mischehe«	2/108
VAN CASTER, MARCEL: Glaubensverkün- digung im Geist des Zweiten Vatika- nums	5/258	DE KERGARIOU, MICHEL: Priesterkleidung	3/163
CAVELTI, ANDREAS: Priesterkleidung	3/160	KERTELGE, KARL: Erarbeitung der bibli- schen Predigt	5/301
DIRKS, MARIANNE: Priesterkleidung	3/162	KIRCHGÄSSNER, ALFONS: 11-Uhr-Messe	1/47
DIRKS, WALTER: Das Konzil - was nun? Aus der Ansprache eines Laien an eine Pfarrgemeinde	3/121	KISSLING, PETER: Kommunionempfang	6/354
- Mündigkeit	2/119	KLEINEBRINK, JOSEF: »Mischehe«	2/113
DREISSEN, JOSEF: Kinderbeichte	4/229	KOCK, ERICH (Leo Bretelle): Priester- kleidung	3/158
DROBNITZKY, WALTER: »Mischehe«	2/108	- Wie kann die Schwäche der religiösen Sprache geändert werden? Gedanken zu einem Buch von Franz Calvelli-Adorno	3/146
DUSS-VON WERDT, JOSEF: Kinderbeichte	4/227	KOLBE, FERDINAND: Fürbitten	6/355
EHRlich, ERNST LUDWIG: Israel und die christliche Verkündigung	4/202	KRINKELS, MARIUS: Umfrage unter nieder- ländischen katholischen Intellektuellen zu einigen Aspekten des praktischen Ehe- lebens	1/55
ETCHEGARAY, ROGER: Gesamtpastoral (Pastorale d'ensemble)	4/239	LENGSFELD, PETER: Ökumenische Theologie	6/355
EXELER, ADOLF: Judentum	4/238	MANDERS, HEINRICH: Kommunionempfang	6/349
FILTHAUT, THEODOR: Die Anders-Gläubigen	4/237	METZ, JOHANN B.: Experientia spei	4/168
- Lieder für ökumenische Gottesdienste	5/298	MÜLLER, ALOIS: Der ehelose Priester	6/316
- Österliche Verkündigung in der Gemeinde	2/63	- Eheliche Keuschheit	3/171
- Vom Sinn der Fürbitten bei der Feier der Eucharistie. Gedanken für eine Predigt	1/58	- Pfarrer - Laie - Gemeinde	1/12
FLURY, ALBIN: »Mischehe«	2/107	NASTAINCZYK, WOLFGANG: Kinderbeichte	4/225
FURGER, FRANZ: Katholische Moraltheo- logie in den Zeichen unserer Zeit	5/273	NOONAN, JOHN T.: Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung	2/79
FÜRSTENAU, THEO: Freiheit und Moral im Film. Vorragen pastoraler Filmbeurtei- lung	5/293	NOVAK, MICHAEL (Hrsg.): Erfahrungen katholischer Eheleute (Auszug aus: Eheliche Praxis - Kirchliche Lehre · Erfahrungsberichte)	1/48
GEISSNER, HELLMUT: Verkündigen. Gedan- ken über Sprache und Sprechen	2/69	OFFELE, WOLFGANG: Seelsorge	1/60
GOLDBRUNNER, JOSEF: Personale Seelsorge	2/118	VAN OUWERKERK, COENRAAD: John A. T. Robinsons pastorale Herausforderung	1/28
GÖRRES, ALBERT: Anmerkungen zur Pathologie des Katholizistischen	4/231	- Der Brief in der Seelsorge	3/170
GOVAART-HALKES, TINE: Priesterkleidung	3/165		
GRISEL, GOTTFRIED: Kinderbeichte	4/226		
GROTHUES, DIRK: Kommunionempfang	6/345		
GÜGLER, ALOIS: Firmungspendung	5/287		
HALBFAS, HUBERTUS: Firmungspendung	5/288		

PERAU, JOSEF: Kinderbeichte	4/228
RAST, TIMOTHEUS: Religionsunterricht?	5/241
RATZINGER, JOSEF: Was heißt Erneuerung der Kirche?	6/303
RENNINGS, HEINRICH: Eucharistiefeier und Formen eucharistischer Frömmigkeit	6/328
- Literaturbericht zur Liturgie	4/214
- Vorbeter	1/61
REST, WALTER: Elternrecht	3/172
REUSS, JOSEPH MARIA: Zur derzeitigen Ehepastoral	4/234
RICHOLET, GASTON: »Kostümprobe mit einem Heiligen« (Auszug)	3/167
RICHTER, KLEMENS: Kommunionempfang	6/351
VON ROHR, JOSEF: Kommunionempfang	6/352
ROOS, ROBERT: Priesterkleidung	3/157
SCHMIDINGER, HEINRICH: 11-Uhr-Messe	1/44
SCHLETTE, HEINZ ROBERT: Magie und Sakrament	4/177

SCHMEITZKY-HESS, RENÉE: Priesterkleidung	3/156
SCHNITZLER, THEODOR: 11-Uhr-Messe	1/45
SCHREIBER, OTTO ANDREAS: »Mischehe«	2/110
SCHUSTER, HEINZ: Der Laie und die Moraltheologie	4/191
- Pastoral	1/60
- Pfarrprinzip	6/357
SIEFER, GREGOR: Priesterkleidung	3/161
SPAEMANN, HEINRICH: Kommunionempfang	6/349
STADELMANN, ADOLF: 11-Uhr-Messe	1/44
STINDT, KARL: Die Kirche Brasiliens nach dem Konzil	6/362
STRATENSCHULTE, WERNER: 11-Uhr-Messe	1/45
TILMANN, KLEMENS: Firmungspendung	5/285
VORGRIMMER, HERBERT: Konzilsliteratur	6/363
WEBER, LEONHARD M.: Gesundheit, Krankheit und Heilung im Verständnis der Theologie	3/132
WINTER, MICHAEL M.: Priesterkleidung	3/164



2A 856

SACHVERZEICHNIS

DIE »ANDERS-GLÄUBIGEN«			
– zum Begriff	4/237		
AUTORITÄTSBEWEISE			
– A. in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung	2/79		
BUSSAKRAMENT			
– Kinderbeichte	4/225		
DOGMATIK			
– Exegese-D.-Verkündigung	1/3		
EHELICHE PRAXIS			
– Eheliche Keuschheit	3/171		
– Erfahrungen katholischer Eheleute	1/48		
– Umfrage unter niederländischen katholischen Intellektuellen	1/55		
– Wie kann die »Mischehe« heute als christliche Ehe gelebt werden?	2/107		
EHEPASTORAL			
– Zur derzeitigen E.	4/234		
EINFÜHRUNG			
– zum 1. Jahrgang »Diakonia«	1/1		
EMPFÄNGNISVERHÜTUNG			
– Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der E.	2/79		
ERNEUERUNG			
– E. der Kirche	6/303		
ERWACHSENENBILDUNG			
– E. und Pastoral	5/298		
EUCCHARISTIE			
– Eucharistiefeier und Formen eucharistischer Frömmigkeit	6/328		
– Kommunionempfang	6/344		
EXEGESE			
– E.-Dogmatik-Verkündigung	1/3		
FILM			
– Freiheit und Moral im F. Vorfragen pastoraler Filmbeurteilung	5/293		
FIRMUNG			
– Firmungspendung	5/285		
FRÖMMIGKEIT			
– Eucharistiefeier und Formen eucharistischer F.	6/328		
FÜRBITTEN			
– F. (zum Begriff)	6/355		
– Ökumenische F.	6/361		
– Sinn der F. bei der Feier der Eucharistie	1/58		
GEMEINDE			
– Österliche Verkündigung in der G.	2/63		
– Pfarrer – Laie – Gemeinde	1/12		
GLAUBE			
– Glaubensverkündigung im Geist des Zweiten Vatikanums	5/258		
GOTTESFRAGE			
– John A. T. Robinsons pastorale Herausforderung	1/28		
HIMMELFAHRT CHRISTI			
– Gedanken zu einer Homilie am Feste Christi Himmelfahrt	2/117		
HOFFNUNG			
– Experientia spei	4/186		
ISRAEL			
– I. und die christliche Verkündigung	4/202		
– Judentum	4/237		
KATECHESE			
– Kinderbeichte	4/255		
– Kinderk.	6/359		
– Religionsunterricht?	5/241		
KATHOLIKENTAG			
– Rückblick auf einen K. im Aufbruch	5/291		
KATHOLIZISTISCH			
– Anmerkungen zur Pathologie des Katholizistischen	4/231		
KIRCHE			
– »Ekklesiogene Neurosen«	2/115		
– K. Brasiliens nach dem Konzil.	6/362		
– Was heißt Erneuerung der K.?	6/303		
KONZIL			
– Das Konzil – was nun? Ansprache eines Laien an eine Pfarrgemeinde	3/121		
– Konzilsliteratur	6/363		
LAIE			
– Pfarrer – L. – Gemeinde	1/12		
– L. und Moraltheologie	4/191		
LIEDER			
– L. für ökumenische Gottesdienste	5/298		
LITERATUR			
– Konzisl.	6/363		
– L.chronik	3/174		
– L.bericht zur Liturgie	4/214		
LITURGIE			
– Literaturbericht zur L.	4/214		

- Vorbeter	1/61	PREDIGT	
MESSE		- Erarbeitung der biblischen P.	5/301
- Was halten Sie von der 11-Uhr-Messe?	1/44	- Gedanken zu einer Homilie am Feste Christi Himmelfahrt	2/117
MISCHEHE		- »Kostümprobe mit einem Heiligen«	3/167
- Wie kann die »Mischehe« heute als christliche Ehe gelebt werden?	2/107	PRIESTER	
MORALTHEOLOGIE		- Der ehelose P.	6/316
- Laie und M.	4/191	- P.kleidung	3/156
- Katholische M. in den Zeichen unserer Zeit	5/273	RELIGIONSUNTERRICHT	
MÜNDIGKEIT		- R. ?	5/241
- M. (zum Begriff)	2/119	SAKRAMENT	
NEUROSE		- Magie und Sakrament	4/177
- »Ekklesiogene Neurosen«	2/115	SEELSORGE	
ÖKUMENISCH		- Brief in der S.	3/170
- ö. Fürbitten	6/361	- Personale S.	2/118
- Lieder für ö. Gottesdienste	5/298	- S. (zum Begriff)	1/60
- ö. Theologie	6/356	SPRACHE	
PASTORAL		- Verkündigen. Gedanken über Sprache und Sprechen	2/69
- P. (zum Begriff)	1/60	- Wie kann die Schwäche der religiösen Sprache geändert werden?	3/146
- Erwachsenenbildung und P.	5/299	THEOLOGIE	
- Freiheit und Moral im Film. Vorfragen pastoraler Filmbeurteilung	5/293	- ökumenische T.	6/356
- Gesamtp. (Pastorale d'ensemble)	4/238	VERKÜNDIGUNG	
- John A. T. Robinsons pastorale Herausforderung	1/28	- Exegese - Dogmatik - V.	1/61
- Zur derzeitigen Ehep.	4/234	- Glaubensv. im Geist des Zweiten Vatikanums.	5/258
PASTORALMEDIZIN		- Israel und die christliche V.	4/202
- Gesundheit, Krankheit und Heilung im Verständnis der Theologie	3/132	- Österliche V. in der Gemeinde	2/63
PFARRER		- Verkündigen. Gedanken über Sprache und Sprechen	2/69
- P. - Laie - Gemeinde	1/12	ZUKUNFT	
PFARRPRINZIP		- Experientia spei	4/186
- P. (zum Begriff)	6/357		

Die Kirche steht an einem neuen Anfang. Das Zweite Vatikanische Konzil hat nicht den Abschluß von Lehrentwicklungen gebracht, obwohl alle seine Äußerungen in der Theologie der letzten Jahre vorbereitet waren. Es hat jedoch theologische und pastorale Perspektiven sich zu eigen gemacht, die kurz zuvor manchem Verdacht ausgesetzt waren. Damit hat es neue Entwicklungen in der Kirche eingeleitet, deren Tragweite heute weder das Kollegium der Bischöfe noch die Theologen ermessen können.

Das durch das Konzil grundgelegte neue Kirchenbewußtsein fand einen zuversichtlichen Ausdruck in der Homilie, die Papst Paul VI. am 28. Oktober 1965 anläßlich der Promulgation von fünf Konzilserlassen hielt, zu denen die so hart errungene Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen gehört. Diese Homilie war ganz abgestimmt auf den Gedanken: Christus baut die Kirche weiter; sie ist noch nicht vollendet. Der Papst faßte seine Gedanken in dem Satz zusammen: Die Kirche lebt. Dieser Lebensprozeß der Kirche in der nächsten Zukunft wird die große Aufgabe aller Glieder der Kirche sein, und er verlangt eine möglichst weite Zusammenarbeit.

Es ist das Verdienst von Herausgeber und Schriftleitung der Seelsorgezeitschrift *Anima*, diese Situation klar erkannt und daraus die Folgerungen gezogen zu haben. *Anima* wirkte, mit einem vielseitig ausgewählten Mitarbeiterstab, seit Kriegsende für eine aus den damaligen Erkenntnissen und Bedürfnissen erneuerte Seelsorge, und ihre zwanzig Jahrgänge werfen Streiflichter auf alle Probleme, die in dieser Zeit als Seelsorgeaufgaben erkannt wurden.

Es ist nur die konsequente Weiterführung dieser Linie, wenn der Gründer und Schriftleiter der *Anima*, Msgr. Dr. Franz Xavier von Hornstein, emeritierter Professor der Pastoraltheologie der Universität Freiburg, Schweiz, den Herausgeber dieser Zeitschrift, den Walter-Verlag, Olten, zu Verhandlungen ermächtigte, welche die zeitgemäße Umgestaltung der *Anima* und ihres Schriftleiterstabes zum Ziel hatten. Die Frucht dieser Verhandlungen ist *Diakonia*.

Nur ein Kollegium von Fachleuten kann heute die Aufgaben bearbeiten, die sich einer Zeitschrift für praktische Theologie stellen, und es entspricht der übernationalen Situation der Probleme, wenn dieses Kollegium nicht nur über Landes-, sondern auch über Sprachgrenzen hinausgreift. Dasselbe muß auch von der Zielsetzung gelten.

Der Lebensprozeß, in den die Kirche eingetreten ist, wird bestimmt durch die Situation, in die sie in den verschiedenen Kontinenten, Ländern und Gemeinden gestellt ist. Es ist die Aufgabe der praktischen Theologie, aus der Konfrontierung des Wortes Gottes mit den jeweiligen Situationen die Maßstäbe zu gewinnen für das hier und jetzt angemessene praktische Verhalten der Kirche. Wenn es auch für das Handeln der Kirche viele Situationen gibt, so ist die Kirche andererseits immer neu vor die Situation gestellt: vor den Anruf der

Zeit, der »vor allem« an dem Wort Gottes als dem entscheidenden Kriterium zu messen ist.

Die Maßstäbe sind zu erarbeiten aus vielfältigen Informationen, Beobachtungen, kritischen Analysen des Lebens der Kirche und der Gesellschaft. Sie sind in größeren Abhandlungen zu systematisieren und in unmittelbar praktische Weisungen zu konkretisieren.

Es ist in den letzten Jahren erkannt, genauer gesagt: wiederentdeckt worden, daß das, was »Seelsorge« genannt wird, stets von einem umgreifenden Lebensvorgang der Kirche im ganzen getragen ist, ja, als solcher zu verstehen ist. Kennzeichnend dafür ist etwa die Tatsache, daß sich heute die Begriffe Seelsorge und Seelsorger gar nicht mehr decken: Vieles, was zur Seelsorge gehört, muß verwirklicht werden von Gliedern der Kirche, die man nicht »Seelsorger« zu nennen pflegt. Praktische Theologie nimmt die kirchlichen Lebensvorgänge als ganze in den Blick und versucht zu bestimmen, welche Rolle in dem komplexen Geschehen den Trägern eines Amtes der Kirche zukommt. Sie wendet sich darum sowohl an die Theologen und den »Seelsorgeklerus« als auch an jeden Laien, der bereit ist, an den Aufgaben der Kirche in der gegenwärtigen Welt aktiv teilzunehmen, weil ja das Eine Ganze erst die Frucht der vielen zusammenstrebenden Funktionen ist.

Was kirchliche Lebens- und Gemeinschaftsfunktion ist, das ist ein »Dienst«. Nicht nur seine eigene apostolische Aufgabe nennt Paulus stets Dienst, diakonia, sondern was immer in der Gemeinde zum Segen aller vom Geist gewirkt wird: »Die Gnadengaben sind verschieden, aber der Geist derselbe; und die Dienste sind verschieden, aber der Herr derselbe; und die Wirkkräfte sind verschieden, aber Gott derselbe wirkend alles in allen« (1 Kor 12,4–6). Darum wird durch den Titel Diakonia nicht nur alles kirchliche Wirken und Dasein ins Blickfeld gestellt, sondern auch ein jeder angesprochen, der sich der gemeinsamen Sendung der Kirche durch den Geist verpflichtet weiß.

Die durch das Konzil inaugurierte Reform stellt die Kirche in den nächsten Jahren und Jahrzehnten vor eine Aufgabe, die nur durch vereinte Anstrengung aller zu bewältigen sein wird. Deshalb sollen übergreifende Anregung und Zusammenarbeit nicht nur die Formel für die Redaktionsarbeit sein, sondern auch für das Verhältnis, das Diakonia mit allen andern Zeitschriften der praktischen Theologie und Seelsorge freundschaftlich verbindet.

Der Redaktionsrat

Walter Kasper

Exegese · Dogmatik · Verkündigung

Das bedeutendste Ergebnis der gegenwärtigen innerkirchlichen Erneuerungsbewegung ist sicher die erneuerte Erkenntnis der Würde des Wortes Gottes, die neue Wertschätzung der Verkündigung und deren Erneuerung an der Heiligen Schrift. Aber es ist, als ob die Kirche dieser wiedergewonnenen Erkenntnisse nicht ganz froh werden könnte, weil sie zur Ursache erheblicher Spannungen geworden sind und eine Fülle von Problemen hervorgerufen haben. Diese Probleme konkretisieren sich in der Spannung zwischen Exegese und Dogmatik.

Die Dogmatiker werfen den Exegeten vor, sie betrieben ihre Exegese rein philologisch-historisch und zu wenig theologisch, und wenn, dann hörten sie zu wenig auf die Dogmatik und versuchten als dogmatische Dilettanten ihre eigene Theologie. Umgekehrt sind die Vorwürfe womöglich noch schärfer und verbreiteter. Die Exegeten werfen den Dogmatikern vor, sie benützten die Heilige Schrift nur als »Steinbruch« für Schriftbeweise, mit denen sie ihre bereits festliegenden Thesen aber nur noch nachträglich »garnierten«; sie kümmerten sich dabei nicht um die Ergebnisse der Exegese, sondern versuchten als exegetische Dilettanten ihre eigene Exegese, die man besser als dogmatische Eisegeese bezeichnen müsse. Die Leidtragenden an diesem Streit sind die Prediger. Sie beklagen sich über die kerygmatische Unfruchtbarkeit der dogmatischen Lehrbücher, aber wenn sie sich der Exegese zuwenden, drohen sie in der Vielfalt der Meinungen unterzugehen und die theologische Orientierung zu verlieren, die ihnen die Exegese nicht gibt, vielleicht auch in dem notwendigen Maße nicht geben kann, die sie aber bei der Dogmatik für die aktuellen Fragen meist auch vergebens suchen. Oft versuchen sie ihre eigene Exegese, die dann häufig dem gemeinsamen Verdikt von Exegeten und Dogmatikern verfällt.

Die folgenden Ausführungen möchten in diesem Konflikt keine fertige Lösung bieten; es soll sogar gezeigt werden, daß es eine solche fertige Lösung gar nicht geben kann. Noch weniger sollen konkrete Handreichungen angeboten werden. Sie sind in der Praxis gewiß wichtig; wichtiger könnten aber ein paar grundsätzliche Kriterien sein, die berücksichtigt werden sollen, will man die rechte Gesamtorientierung nicht verlieren.

Die Christusoffenbarung ist eschatologische Offenbarung. Der Gott, der oftmals zu den Vätern gesprochen hat, hat sich eschatologisch endgültig geoffenbart in seinem Sohn, der als Abbild der Herrlichkeit Gottes den nicht mehr überbietbaren Höhepunkt der Offenbarungsgeschichte darstellt (Hebr 1,1f). Wer Christus sieht, sieht den Vater (Jo 14,9). Aber dieses glaubende Sehen wurde nur wenigen

Die Heilige Schrift
als Norm

Der breitere Rand bei den Hauptartikeln soll die Lesbarkeit erleichtern und dem Praktiker Raum lassen für Notizen, Verweise u. ä.

ausgewählten Zeugen zuteil. Sie haben ihren Glauben ein für allemal überliefert (Jud 3). Wir können deshalb nur durch ihr Wort zum Glauben kommen (Jo 17,20). Die nachapostolische Kirche steht auf dem Fundament der Apostel und Propheten (Eph 2,20). Sie hat innergeschichtlich keine neue Offenbarung zu erwarten; ihre Bischöfe sind keine neuen Apostel und können nur in einem sehr beschränkten Sinn als Nachfolger der Apostel gelten. Sie haben die apostolische Hinterlassenschaft zu bewahren (1 Tim 1,19; 6,20).

Die nachapostolische Kirche bleibt an ihren apostolischen Anfang gebunden. Dieser Anfang ist nicht nur das erste Glied einer langen geschichtlichen Kette, er ist bleibender, tragender Grund, und er steht als »Anfang in der Fülle« (J. A. Möhler) immer als Norm über der Kirche; an ihm müssen alle Reformen und Erneuerungsbestrebungen ihren Ausgang und ihre Orientierung haben.

Dieses apostolische Zeugnis begegnet uns konkret in den Zeugnissen des Neuen Testaments. Auch wenn viele neutestamentliche Schriften nicht unmittelbar von einem Apostel geschrieben sind, so hat sich in ihnen doch die ursprünglich apostolische Tradition erhalten. In ihnen hat die Verkündigung der Apostel und der von ihr geprägte Glaube der ersten Kirche ihren Niederschlag gefunden. Der Gehorsam der Kirche gegenüber ihrem apostolischen Anfang konkretisiert sich also in ihrem Gehorsam gegenüber der Schrift. Die Schrift wird so zur obersten Norm in der Kirche, zur *norma normans non normanda*. Sie ist der Spiegel, den sich die Kirche immer wieder vorhalten muß, um ihr wahres, der Stiftung des Herrn entsprechendes Gesicht zu erkennen.

Die Kirche war sich der Notwendigkeit eines gehorsamen Hörens auf das Wort der Schrift schon immer bewußt. Dadurch, daß sie das Wort der Schrift im Unterschied zu ihrem eigenen Wort als inspiriert erklärt hat, hat sie es über ihr eigenes Wort gestellt. Das kommt noch deutlicher zum Ausdruck durch den Akt der Kanonbildung. Kanon heißt ja nicht nur »Sammlung«, sondern auch »Norm«, »Richtschnur«. Mit dem Akt der Kanonbildung hat sich die Kirche des dritten und vierten Jahrhunderts wie das Tridentinum und das Vaticanum I unter die Schrift gestellt und die Schrift als Kanon, als Norm über sich anerkannt.

Es entspricht also bester kirchlicher Tradition, wenn man heute die antireformatorischen Vereinseitigungen überwindet und die Schrift zur eigentlichen Quelle von Verkündigung und Lehre macht, wenn man sich um eine Erneuerung des ganzen Lebens der Kirche aus dem Geist der Schrift bemüht. Die Exegese ist deshalb keine bloße theologische Hilfswissenschaft; in ihr wird vielmehr entschieden, was die Lehre der Kirche ist. Es gibt sogar ein legitimes Wächteramt des Exegeten; es genügt nicht, daß eine kirchliche Lehre der Schrift nicht widerspricht; es

genügt auch nicht, daß sie in entfernter Weise durch scharfsinnige Ableitungen mit der Schrift in Verbindung steht; sie muß vielmehr dem Zentrum, dem Geist, der Gesamtperspektive des apostolischen Zeugnisses entsprechen.

Für die Verkündigung ergibt sich daraus das Gesetz der Schriftgebundenheit und der Schriftnähe. Die Schrift muß geradezu die Seele, das innere Lebensprinzip alles kirchlichen Lebens sein, von der nicht nur die Predigt, sondern auch Liturgie, Gebetsleben, kirchliche Praxis und das Leben des einzelnen Christen geformt sein müssen.

Die Verkündigung hat die Aufgabe, die apostolische Botschaft ins Heute einer Gemeinde hineinzusagen. Dieses »Heutig-Werden« kann jedoch nicht in einer bloßen Schriftparaphrase bestehen. Ebenso wenig genügt eine nur moralische Anwendung oder die Übersetzung in einen schneidigen Modejargon und in eine Gassensprache. Die Schrift gibt gar nicht unmittelbar die Antwort auf all die Fragen, die heute den Prediger wie den Hörer der Predigt bewegen. Zwischen uns und dem Neuen Testament liegen fast zwei Jahrtausende, die angefüllt sind mit mannigfachen Umbrüchen des geistigen Bewußtseins und der äußeren Verhältnisse. Eine reine Schriftunmittelbarkeit wäre also eine pure Illusion.

Eine solche Schriftunmittelbarkeit widerspricht aber auch dem »Selbstverständnis«, das die Schrift von sich selbst hat. Die Offenbarung, die die Schrift bezeugt, vollzieht sich ja nicht nur »senkrecht vom Himmel«, sie geschieht vielmehr im Medium von menschlichem und geschichtlichem Bewußtsein. Gott spricht nicht »aus den Propheten«, sondern »durch die Propheten«. Die neutestamentliche Offenbarung ist uns nur gegenwärtig im Reflex des apostolischen Zeugnisses. Dieses aber richtet sich an die jeweilige Situation; und von der jeweiligen Situation erhält es seine Akzente; es ist geprägt von der Unverwechselbarkeit der Persönlichkeit und der Theologie eines Paulus, Johannes, Markus. Es handelt sich also um aktuelles Kerygma, und es lag sicher vollkommen außerhalb des Gesichtskreises des Apostels Paulus, daß seine Briefe an die Korinther, die eben die damalige Situation berücksichtigen und sie vom Christusglauben her beleuchten wollen, noch nach Jahrhunderten in der Kirche als Heilige Schrift gelesen werden würden. So kann es also nicht der Schriftbuchstabe selber sein, der unmittelbar Kerygma im Heute der Kirche ist.

In welcher Weise kann dann die Schrift Norm sein? Eine erste Antwort gibt uns die Art und Weise, wie die Schrift selbst ihr Kerygma ausrichtet. Sie tut das in einer Verkündigungstradition, an deren Anfang und in deren Mitte feste Bekenntnisformulierungen stehen. Es stehen am Anfang Bekenntnisse wie: »Jesus ist der Herr« (Röm 10,9), »Jesus ist der Christus« (Apg 5,42); um diese

Die Aufgabe der Verkündigung

Bekenntnisformulierungen gruppieren sich die Predigttexte. Immer mehr erkennt man, daß in den paulinischen Briefen bestimmte Bekenntnisformeln, die mit einiger Sicherheit schon vorpaulinischer Art sind, die Grundlage bilden für die paränetischen Ausführungen des Apostels. Das deutlichste und bekannteste Beispiel ist 1 Kor 15,3–5: »Ich habe euch überliefert, was mir selbst überliefert wurde...« Paulus stellt sich damit also bereits in eine Tradition, er anerkennt vorgegebene dogmatische Formulierungen und macht sie zur Grundlage seiner eigenen Verkündigung und Theologie. Und diese paulinische Tradition wird nach Paulus fortgesetzt. Die Pastoralbriefe benützen den Namen des Apostels, sie wollen also seine Autorität auch nach seinem Tod für sich beanspruchen und seine Tradition unter ganz anderen Verhältnissen weiterführen. Sie stehen bereits am Übergang zur nachapostolischen Zeit und bemühen sich, das Erbe in feste Formulierungen zu fassen: »Treu ist das Wort und aller Annahme wert«, heißt es zweimal, und dann folgt eine feste Bekenntnisformel, die den Episkopen bei der Handauflegung übergeben wird. Damit reicht eine große Traditionskette von den ersten vorpaulinischen Gemeinden bis in die Zeit der nachapostolischen Kirche hinein. Immer wurde das »Wesentliche«, die »Quintessenz« des Glaubens in festen Bekenntnisformulierungen festgehalten. Diese wandelten sich je nach dem Stand der theologischen Reflexion und der Bekenntnissituation. Sie waren aber immer der Kern des aktuellen Bekenntnisses, das den Glauben in die jeweilige Situation hineinsprach. Es ist nur selbstverständlich, daß dieser Prozeß in der nachapostolischen Zeit weitergeht. Der Übergang vollzieht sich schon innerhalb des Neuen Testaments. Auch hier fordern neue Situationen neue Bekenntnisse. Neu ist hier nicht in dem Sinn gemeint, daß die nachapostolische Kirche etwas radikal Neues zu verkünden hätte; sie hat nur die ein für allemal ergangene Botschaft Christi zu bringen, aber sie hat sie entsprechend den Problemen einer Zeit neu auszurichten. Sie muß sagen, was diese Botschaft heute bedeutet; sie muß diese Botschaft immer wieder aufs neue aktualisieren.

Die Kirche muß in einer bestimmten Situation verbindlich sagen können, was dieses Heil in Christus hic et nunc bedeutet und was nicht. Könnte sie das nicht, so dürfte sie nicht einen Glauben an ihre Botschaft fordern, der über Heil und Unheil eines Menschen entscheidet, dann könnte die Predigt nicht mehr ein unbedingter Ruf zur Entscheidung sein. Dann wäre die Kirche nicht mehr das eschatologische Zeichen Gottes in dieser Welt, das Zeichen, das verkünden soll, daß die Wahrheit in Christus endgültig und definitiv in die Welt gekommen ist und durch die Kirche in der Welt bleibt. Die Kirche muß also auch nach der apostolischen Zeit ihren Glauben bindend und

das heißt dogmatisch aussprechen können. Ein solches Dogma ist dann bleibende Norm für die weitere Verkündungstradition.

Die Verkündung ist also an die Schrift und an die spätere dogmatische Auslegungstradition gebunden. Die Exegese hat die Aufgabe, das Kerygma von damals zu untersuchen; sie will verstehen, was etwa Paulus damals den Korinthern in ihrer Situation sagen wollte; sie untersucht, auf was es ihm persönlich ankam, wie er die Akzente setzte und wie er sich dabei von den Synoptikern, von Johannes usw. unterschied. Diese exegetische Fragestellung ist auch für die Verkündung heute und für die dogmatische Theologie grundlegend; denn die apostolische Verkündung ist bleibende Norm unserer Verkündung. Sie hilft der Kirche, das »Relief«, die Nuancierungen, die Feinstruktur, den »Skopus« der biblischen Botschaft genauer zu erkennen. Nicht als ob die textkritischen, literargeschichtlichen, formgeschichtlichen, redaktionsgeschichtlichen Einzelergebnisse alle in die Verkündung hineingehörten; aber der Prediger und Dogmatiker, der sie »im Hinterkopf« hat, in dessen Manuskript sie gleichsam in den Anmerkungen stehen, ist besser ausgerüstet, einen Text theologisch sachgerecht auszulegen und die Tiefen- und Breitendimensionen eines Logions auszuschöpfen.

Die Verkündung stellt über diese exegetische Fragestellung hinaus die Frage: Wie haben wir heute zu verkündigen? In den dogmatischen Bekenntnissen besitzen wir einen Konvergenzpunkt der biblischen Aussagen. Aber die Verkündung kann auch nicht nur die dogmatische Tradition paraphrasieren. Die Dogmen waren weitgehend Antworten auf vergangene Verkündigungssituationen. Die Frage ist deshalb: Welches sind die Probleme und die Schwierigkeiten für die Verkündung heute? Welche Denkmöglichkeiten stehen uns heute zur Verfügung, um die christliche Botschaft auszurichten? Es geht in der Verkündung also um einen Übersetzungsprozeß, und diesem Übersetzungsprozeß will der Dogmatiker dienen.

Die Dogmatik fragt aus dem Geist der dogmatischen Tradition heraus, was das apostolische Zeugnis heute zu besagen hat. Damit ist die Dogmatik nichts anderes als Vorüberlegung für die Verkündung. Natürlich kann sie das nicht einfach in einem unmittelbaren und direkten Sinn sein; sie will aber in fundamentaler und prinzipieller Weise dem Übersetzungsprozeß des apostolischen Kerygmas ins Heute der Kirche dienen. Was der Dogmatiker in prinzipieller und fundamentaler Weise vollzieht, das soll in der Verkündung im jeweiligen Kairós einer Gemeinde oder einer Situation geschehen: »Heute ist dieses Schriftwort, wie ihr's gehört, erfüllt« (Lk 4, 21). Dieses »Heute«, dem die Verkündung zu dienen hat, ist eine Grundkategorie des Alten und Neuen Testaments (vor allem im Deuteronomium und im Hebräerbrieft). Es bedeutet, daß Ver-

Schrift und Dogma

kündigung immer im Präsens zu geschehen hat und sich in konkreten Situationen engagieren muß. Das verlangt von der Verkündigung ein hohes Maß von Eigenverantwortung und Mut, aber auch ein Gespür für den jeweiligen Kairós in der Kirche.

Wir haben bisher zwei Gesichtspunkte entwickelt: die Normativität des Anfangs, die Bedeutung der Schrift als letzter Norm und die Normativität der späteren kirchlichen Bekenntnisse. Die Frage, der wir uns nun zuwenden müssen, lautet: Wie verhalten beide Pole sich zueinander?

Die traditionelle Lehre der Kirche wurde festgelegt durch das Tridentinum und das Vaticanum I; sie besagt, die Schrift sei nach der Norm des Dogmas zu interpretieren (D 1507; 3007). Diese Feststellung wird oft mißverstanden. Sie bedeutet nicht, daß sich die Kirche über die Schrift stellen möchte. Die Kirche hat sich mit der Kanonbildung eindeutig unter die Schrift gestellt, und davon nimmt sie nichts zurück. Es geht nicht um die Überordnung der Kirche über das Wort Gottes, sondern um die Überordnung des kirchlichen Verständnisses über das subjektive Urteil des einzelnen.

Der positive Sinn dieser Festlegung läßt sich in drei Punkten verdeutlichen:

1. Die Schrift ist ein Buch der Kirche, sie ist Niederschlag der Predigt der frühesten Kirche. Die weitere Predigt ist wieder Sache der Kirche als Ganzer. Jedes Einzelzeugnis muß sich daran messen, ob es der ekklesialen Liebe dient, konkret, ob die Kirche als die Gemeinschaft der Glaubenden sich dieses Zeugnis zu eigen macht. Das Kriterium ist immer der Glaube der ganzen Kirche. Deshalb hat sich auch die Schriftauslegung des einzelnen am Glauben der ganzen Kirche zu messen. Die Auslegung der Schrift muß sich vollziehen im Hinhören und Mithören der Auslegung des anderen – im innerkirchlichen Dialog.

Das bedeutet, daß man auch als Prediger ein Gespür dafür haben muß, was möglich ist zu sagen. Dieser christliche und kirchliche Takt, dieses Feingefühl ist der eigentliche, oft so mißverstandene *sensus ecclesiasticus*. Das oberste Gesetz in der Kirche ist, die Wahrheit in der Liebe und im Geist der Brüderlichkeit zu sagen. Dabei muß man auch bereit sein, auf die Schwachen im Glauben Rücksicht zu nehmen (1 Kor 8). Jedes Zeugnis ist soviel wert, als es vom brüderlichen Zeugnis der anderen getragen wird.

2. Es gibt nicht nur einen ekklesiologischen, sondern auch einen geschichtlichen Bezug zur Schrift. Ob wir wollen oder nicht, wir lesen die Schrift immer mit unseren Fragen und mit unseren Kategorien, die nicht unbedingt die der Schrift sind. Wir haben immer ein Vorverständnis, das von der bisherigen kirchlichen Predigt geprägt ist. Die Voraussetzung, von der wir also zunächst einmal ausgehen, ist der Glaube der Kirche, das kirchliche Dogma. Es ist der Fragehorizont, unter dem wir die Schrift lesen.

Der kirchliche Glaube ist ein Horizont; ein Horizont wandert aber mit auf einer Wanderschaft. So ist auch das Dogma kein fixer Horizont; es ist nicht so, daß wir das Dogma nun einfach in die Schrift hineinzulesen brauchten, vielmehr kommt es nun darauf an, daß ein Gespräch zustande kommt zwischen Dogma und Schrift. Wenn die Schrift dabei oberste Norm sein soll, dann gilt es nicht nur die Schrift im Lichte des Dogmas zu lesen, sondern auch umgekehrt das Dogma im Licht der Schrift zu interpretieren. Damit kommen wir zu einem weiteren Gesichtspunkt.

3. So wie das Dogma eine Auslegungshilfe für das Verständnis der Schrift ist, so wird nun die Schrift zur Auslegungshilfe für das Dogma. Es ist ja nicht so, daß nur die Schrift auslegungsbedürftig, das Dogma aber in allem klar wäre. Auch das Dogma muß interpretiert werden; jede Zeit muß sich ihren überlieferten Glauben neu aneignen. Oberste Norm für diese Interpretation ist die Schrift. Von der Schrift her muß ein Dogma richtig eingeordnet werden, muß es den rechten Akzent erhalten, muß es unter Umständen auch kritisch begrenzt und weitergeführt werden. Dabei stellt sich vielleicht heraus, daß ein Dogma in einer kritischen kirchengeschichtlichen Situation einen richtigen und auch wichtigen Teilaspekt festgehalten hat, daß die Schrift aber noch anderes, vielleicht Grundlegenderes, Wichtigeres in dieser Sache zu sagen hat, von dem her der Teilaspekt des Dogmas erst richtig gewertet werden kann. Es kommt bei jeder Aussage ja darauf an, welchen Stellenwert man ihr gibt, wie man sie einordnet.

In dieser Sicht steht das Dogma dem Exegeten nicht als ein Fixum gegenüber, vor dem es nur Unterwerfung gibt. Der Exeget kann und muß vielmehr sagen, was von der Sicht seiner Disziplin her der Sinn eines Dogmas sein kann und was nicht. Der Exeget ist also maßgebend beteiligt an der Interpretation des Dogmas selbst. Jeder exegetische Erkenntnisfortschritt ist schon als solcher ein Stück Dogmeninterpretation. Zwischen Schrift und Dogma, Exegese und Dogmatik besteht also ein reziprokes Verhältnis. Beide interpretieren sich gegenseitig; es gibt hier keine einseitige Überordnung, wohl aber eine Vorordnung der Schrift. Tiefer gesehen ist diese Polarität von Schrift und Dogma Ausdruck der Unabgeschlossenheit unserer heilsgeschichtlichen Situation, des Pilgerstandes und Unterwegsseins der Kirche auch in der Erkenntnis ihrer Wahrheit.

Die Forderung, jedes Dogma und seine Interpretation am Zeugnis der Schrift zu messen, begegnet bei der augenblicklichen exegetischen Forschungssituation erheblichen Schwierigkeiten. Derjenige, der mit der neueren exegetischen Diskussion vertraut ist, wird hier nämlich sofort fragen: An welcher biblischen Schrift oder Schicht in der Gesamtschrift soll man denn das Dogma messen? Wir

wissen heute, daß die Schrift keine Lehreinheit darstellt. Während früher besonders der Unterschied zwischen Jakobus und Paulus ein Problem darstellte, geht es heute vor allem um den Gegensatz zwischen Lukas und Paulus. Interessanterweise hat sich die Dogmenentwicklung der Kirche jeweils an ganz bestimmte Schriftengruppen angeschlossen: Die Christologie hielt sich fast ausschließlich an Johannes und seine Logos-Christologie, die Ekklesiologie hielt sich an Lukas und den Apostelbegriff der Apostelgeschichte, die Reformatoren machten in ihrer Rechtfertigungslehre Paulus zum Kronzeugen. Alle diese biblischen Ansätze umfassen nicht das ganze Zeugnis der Schrift: Die synoptische Menschensohn-Christologie, die paulinische Charismen-Ekklesiologie, die Nachfolge- und Umkehrworte der Evangelien lassen sich nicht einfach auf den Nenner der genannten dogmatischen Traditionen bringen. Eigentlich ist diese Feststellung fast als selbstverständlich zu erwarten. Die Schriften des Neuen Testaments sind während eines Zeitraumes von rund siebenzig Jahren entstanden. Wir brauchen nur einmal einen vergleichbaren Zeitraum in unserer eigenen unmittelbaren Geschichte zum Vergleich heranzuziehen, um festzustellen, wie fast selbstverständlich solche Unterschiede sind. Vergleichen wir etwa die Predigten, die um die Jahrhundertwende gehalten wurden, mit dem, was heute gepredigt wird, dann werden wir kaum mehr erstaunt sein, ähnliche Unterschiede auch zwischen den Logien des historischen Jesus, den paulinischen Briefen und den spätpostolischen Schriften festzustellen.

Es erhebt sich also die Frage: Worin besteht nun der sachliche Konvergenzpunkt, die Einheit der Schriftzeugnisse? Welches ist das eine Wort unter den vielen Wörtern, der Logos der Schrift, den wir zu verkünden haben? Historisch kann man darauf zunächst folgendes antworten: Die Einheit liegt historisch in der zusammenfassenden Arbeit der Endredaktoren und der den Kanon bildenden Kirche. Die Endredaktoren haben sehr verschiedenartiges, ihnen vorliegendes Material in ein übergreifendes Ganzes hineingestellt. Sie haben dabei nicht nur mit Schere und Klebstoff gearbeitet, nicht nur zusammengestellt, sondern sie haben ihr Material von ihrer theologischen Gesamtkonzeption her gesammelt, geordnet und überformt. Das hat uns die neuere redaktionsgeschichtliche Forschung wieder klar gemacht. Die Einzelaussagen, die ursprünglich vielleicht eine ganz andere »Spitze« hatten, wurden nun oft vom neuen Kontext und Gesamtrahmen her überformt und der Gesamttheologie des Redaktors dienstbar gemacht.

Ähnliches muß man vom Kanon im ganzen sagen. Die Kirche hat zunächst die einzelnen Schriften »so, wie sie vorliegen«, in den Kanon aufgenommen und als inspiriert erklärt. Sie hat also ihre Gesamttheologie als kanonisch

erklärt und nicht von der heutigen exegetischen Forschung wieder freigelegte ältere, ursprünglich selbständige Traditionsschichten. Die Kirche hat zweitens die einzelnen Schriften in den Gesamtkanon eingefügt. Das bedeutet theologisch, daß man jede Schrift im Rahmen des ganzen Kanons lesen und interpretieren muß. Es gilt hier das Prinzip der *analogia scripturae*; die einzelnen Schriften korrigieren und interpretieren sich gegenseitig.

Maßgebend für die Verkündigung ist also jeweils das Ganze der Schrift. Dabei kann es durchaus möglich sein, daß einmal die paulinische, ein andermal die lukanische Theologie ihren Kairós in der Kirche hat. Eine echte Verkündigung und Theologie kann und muß nicht immer alles sagen, sie muß auch den Mut haben zum Auslassen. Das ist so lange legitim, als die anderen Aspekte des Schriftzeugnisses nicht direkt ausgeschlossen und prinzipiell geleugnet werden.

Wenn für Verkündigung und Theologie jeweils das Ganze der Schrift maßgebend ist, dann wird die Frage brennend: Was ist nun dieses Ganze der Schrift? Sicher ist es keine Lehreinheit auf der Ebene der satzhaften Aussagen. Es ist auch keine spekulative Synthese nach der Art von Hegels Philosophie, die These und Antithese einfach übergreift; das wäre Gnosis, die den »Buchstabenleib« der Schrift nicht stehen lassen will. Die Einheit der Schrift besteht in ihrer mysteriösen Tiefendimension, in ihrer christologischen Mitte. Alle Schriften wollen Gottes Treue und Heil in Jesus Christus verkünden. Dieses Heil wollen sie in die sich wandelnden Situationen der apostolischen Kirche hinein aussagen, und sie sagen es daher mit verschiedenen Akzentsetzungen aus. Schließlich hat die Kirche wieder in einer bestimmten Situation die einzelnen Schriften zusammengefaßt und auf diese Weise deren Aussage in ein Ganzes hineingestellt. Das Dogma der späteren Kirche tut im Grunde nichts anderes als die apostolische und die kanonbildende Kirche: Sie stellt einen übergreifenden Gesichtspunkt auf, unter dem die Schrift zu lesen ist; ein Dogma ist ein Konvergenzpunkt verschiedener Schriftaussagen. Aber dieses Dogma weist wieder auf die Schrift zurück. Es läßt der weiteren Geschichte der Kirche durchaus die Möglichkeit, je nach ihrer Situation neue Aspekte zu entdecken.

Auf diese Weise ist die Kirche innergeschichtlich bis zur Parusie immer unterwegs, um tiefer in das Mysterium Christi, das zugleich das Mysterium der Schrift ist, einzudringen; immer wieder werden sich ihr neue Aspekte eröffnen, die sie vielleicht zunächst nicht sogleich mit ihren bisherigen Erkenntnissen integrieren kann. Spannungen sind dann unvermeidlich; aber solche Spannungen gehören zur Kreuzesgestalt der Kirche und des Glaubens. Wie am Kreuz, so scheiden sich auch in der Theologie und im Glauben manchmal die Linien hart. Wir sollten dann nicht

eigenmächtig unsere heilsgeschichtliche Zeit zwischen Kreuz und Parusie überspringen wollen und in eine falsche *theologia gloriae* flüchten. Die Synthese ist uns erst eschatologisch gegeben.

Mit diesem Kreuz muß sich auch die Verkündigung abfinden. Sie muß bereit sein, einerseits die neuen Probleme anzuerkennen und stehen zu lassen, auf der anderen Seite aber die Schrift als Buch der Kirche zu lesen und zu verkündigen, das bedeutet: in brüderlicher Rücksicht der Liebe, im Hinhören und im Respekt vor dem Glaubenszeugnis der anderen, auch der Schwachen in der Gemeinde und der Kirche und im Respekt vor der Glaubenstradition der Vergangenheit. Das erfordert einen kirchlichen und christlichen Takt, der die Verantwortung vor der Wahrheit und Wahrhaftigkeit ebenso umfaßt wie die Verantwortung vor der Einheit in der Kirche.

Alois Müller

Pfarrer · Laie ·
Gemeinde

Ein Pfarrer hat sich das Leitbild für sein Amt schon vor Jahrzehnten geholt und darf in seiner Tätigkeit von Erfolg und Bewährung sprechen. Heute wird ihm sein Vorgehen von jüngeren Mitbrüdern bestritten, und er spürt selber, daß er, obwohl noch in der Vollkraft, nicht mehr so fruchtbar wirkt wie einst. Ein »Neuling« im Amt geht mit »modernen« Plänen ans Werk, wird aber ebenso bald enttäuscht, so daß ein Dritter mit Ängstlichkeit und Ratlosigkeit, eigentlich desorientiert vor seiner Aufgabe steht. Inzwischen wird viel vom mündigen Laien und von der Stunde des Laien gesprochen, aber jeder schüchterne Versuch in dieser Richtung verlängert die Reihe der Enttäuschungen.

Wenn in eine solche Situation hinein ein erhellendes Wort gesprochen werden soll, dann kann es nur geschehen, indem man auf die Grundfragen zurückgeht, sozusagen von vorne zu buchstabieren beginnt. Krise des Pfarrerbildes und Stunde des Laien: Als Problem kann beides nur gelöst werden von einem neuen Kirchenbewußtsein her, aus neuen oder erneuerten Grundeinsichten, die dann sehr wohl zu konkreten Ratschlägen führen können.

Vielleicht ist das die erste Grundeinsicht, gewonnen aus der ganzen »Konzilstheologie«, besonders aus der Kirchenkonstitution: Es gibt nicht ein Pfarrer- und ein Laienproblem, es gibt nur das Kirchen-, das Gemeindeproblem. In einem angemessenen Leitbild von der christlich-kirchlichen Gemeinde ergibt sich von selber deren Struktur, der relative Platz des Pfarrers und der Laien. Darum muß in wenigen Strichen ein solches Leit-

I. Die Pfarrgemeinde
und ihre Lebensfunktionen

A. Was ist
eine Pfarrgemeinde?

bild gezeichnet werden. Dabei ist der Ausgangspunkt bewußt nicht das rechtlich schon Feststehende, das Sanktionierte. Denn sonst wäre ja keine kritisch urteilende Distanz zu gewinnen. Vielmehr muß im Lichte übernatürlicher wie natürlicher Erkenntnisse die Realität unmittelbar abgefühlt werden nach ihrer Grundgestalt, und diese, nicht aber eine bereits festgelegte Form, ist mit den konkreten Bedürfnissen zu konfrontieren.

Can. 216 des Kirchenrechtes sagt, daß eine Diözese in territoriale Bezirke aufgeteilt ist und jedem solchen eine eigene Kirche, ein eigenes Volk und ein eigener Hirte »für die notwendige Seelsorge« zuzuteilen sind. Damit ist einerseits das Territorialprinzip statuiert, andererseits die »Seelsorge« als Hauptzweck der Pfarrei genannt. Ein Teil der Problematik besteht aber gerade darin, daß das Territorialprinzip der Seelsorge nicht mehr in vollem Umfang gerecht zu werden scheint.

In Wirklichkeit stand aber hinter dem Territorialprinzip schon immer etwas anderes. Der Wohnort war für die meisten Menschen der Ort ihrer sämtlichen Lebensäußerungen, aller ihrer sozialen (mitmenschlichen) Bezüge, war ihr »sozio-kultureller Lebensraum«. In diesem spielte sich, nebst allen anderen Bezügen, auch das kirchlich-gemeindliche Leben ab. Heute ist hingegen für einen Großteil der Menschen der sozio-kulturelle Lebensraum wesentlich weiter als der Wohnort: Man arbeitet, vergnügt sich, schult sich, kauft ein innerhalb eines größeren Radius. Die sich daraus ergebenden Folgen für ein Gemeindeleben werden zu erörtern sein. Hingegen kann doch nicht gesagt werden, der heutige Mensch habe keinen *Schwerpunkt* seines mitmenschlichen Daseins mehr. Er hat ihn, nur kann er nicht mehr mit dem Wohnort als solchem gleichgesetzt werden. Vielmehr ist er zu bestimmen durch seine primäre Sozialbeziehung: die familiäre Bindung. Jeder Mensch ist – mitmenschlich, nicht einfach räumlich – irgendwo »zu Hause«, in der Familie, der er entstammt, in der Familie, die er gegründet hat, oder in einem familienähnlichen Anschluß. Erfüllt er keine dieser drei Möglichkeiten, dann ist er ein Entwurzelter, der gerade einer solchen Einwurzelung bedarf. »Familie« besagt nun sicher Behausung, Wohnort, besonders wo Kinder da sind. Aber sie besagt vor allem die Beziehungen, die sich daraus ergeben, und solche Beziehungen überschreiten heute oft das Territorialprinzip. Die heutige Pfarrei ist darum eine Gemeinschaftswirklichkeit, die ausgeht von der Ortsgemeinschaft familiär wohnender Menschen, die aber die nichtörtlichen Beziehungen familiärer Art auch einbeziehen muß. Damit ist Pfarrgemeinde zu verstehen als die christlich-kirchliche Form des primären menschlichen Daseins überhaupt, das seinen Schwerpunkt in der familiären Beziehung mit ihren Weiterungen und Folgerungen hat. Der Mensch, der kraft seiner familiären

B. Die Lebensfunktionen einer Pfarrgemeinde

Bindung da und da »hingehört«, bildet als Christ die Pfarrgemeinde mit jenen, die ihm durch den familiären Beziehungskomplex objektiv nahestehen und gleich ihm Christen sind.

Lebensfunktionen einer Pfarrei sind alle jene, die sich aus christlicher Daseinsweise *in diesem Rahmen* ergeben.

1. Die unmittelbarste Aussage ist, daß die so aufeinander bezogenen Ortsbewohner ihrer Daseinsgemeinschaft den christlichen Nenner geben. Die Christen eines solchen Raumes bilden zwar nicht einfachhin die Welt- oder Diözesankirche im kleinen, aber sie bilden die *christliche Liebesgemeinschaft* im kleinen. Für alle Äußerungen dieser Liebesgemeinschaft im unmittelbaren täglichen Rahmen sind sie aneinander verwiesen. Das Faktum ihrer familienbedingten räumlichen Lebensnähe begründet ihre Pflicht, in diesem Rahmen die Werte christlicher Liebesgemeinschaft zu verwirklichen.

2. Da die christliche Gemeinschaft zentral auf der übernatürlichen Gnadeneinheit beruht, hat sie notwendig ihren Ausdruck im Gemeinschaftssakrament, in der Eucharistiefeier. Diese ist außerdem wesentlich »geortet« als sichtbare Handlung, so daß aus zwei Gründen der Christ dort die Eucharistie feiert, »wo« er ist. Der Normalfall ist somit die Eucharistie am Ort der familiären Beziehungen, und die Eucharistie ist eine der wesentlichen Lebensfunktionen der Pfarrgemeinde, als Gemeinschaftsvollzug, nicht als »Sonntagspflicht«. Und als erster Ort kirchlichen Daseins muß die Gemeinde auch die Möglichkeit der Feier aller anderen Sakramente außer der Weihe bieten.

3. Insofern die eucharistische Versammlung die Wesensverwirklichung der Christengemeinde ist, gehört zu ihr mit Recht auch die *Wortverkündigung*, denn die Kirche konstituiert sich vor allem als gläubige Hörerin des Wortes Gottes. So ist also auch die Verkündigung eine Lebensfunktion der Kirche auf pfarrlicher Ebene. Damit ist nicht gesagt, daß, zumal in der heutigen Kultur, alle für den Christen notwendige Verkündigung ausschließlich auf pfarrlicher Ebene sich ereignen muß. Eine Form davon ist eng an das familiäre Prinzip der Pfarrgemeinde gebunden: die religiöse Erziehung und Unterweisung der Kinder.

4. Ähnliches gilt von der *Zeugnis- oder Missionsfunktion*. Bei weitem nicht alles, was Missionsauftrag der Kirche, auch in einem begrenzten Raum, ist, steht wesentlich der Pfarrgemeinde zu. Aber deren Wesen, auf den örtlich-familiären Beziehungen gegründete Christengemeinde zu sein, gibt ihr spezifische Zeugnisaufgaben, eben jene im Rahmen dieses primären, alltäglichen Lebensraumes. Es ist wesentlich das Zeugnis christlicher Liebe, christlichen Lebensvollzuges und des Dialogs, wie er sich daselbst ergibt.

5. So erfüllt also die Pfarrgemeinde nicht einfachhin alle kirchlichen Lebensfunktionen. Und doch ist sie die pri-

märe kirchliche Wirklichkeit im Leben der Christen. Darum ist es natürlich, daß es fließende *Übergänge* gibt von pfarrlichen zu *nichtpfarrlichen kirchlichen Lebensfunktionen* und daß die Pfarrei sogar wesentlich die Aufgabe hat, die Brücke zu schlagen, das Bindeglied oder der Ansatzpunkt zu sein für das, was sich überpfarrlich darbietet und Funktion des Bistums, anderer Zwischenstufen oder schließlich der Weltkirche ist. Ein Großteil solcher Funktionen wird sich daher ganz natürlich aus den Pfarreien und über sie hinaus entfalten.

6. Die zuletzt zu nennende Lebensfunktion führt nun unmittelbar zu unserem Thema. Als ursprünglicher Ort der Sakramente ist eine christliche Gemeinde auf einen Priester angewiesen. Kirche ohne Priester *kann* es nicht geben, und darum nicht Bistum ohne Bischof. Christengemeinden, welche nicht das gesamte kirchliche Leben in sich fassen, brauchen nicht konstitutiv einen Priester (Vereine, Schulen u. ä.). Auch für die Pfarrei würde das gelten, wäre sie nicht der wesensgemäße Ort der eucharistischen Gemeinschaft und aller Sakramente.

Damit ist grundsätzlich noch nichts ausgesagt über die Art und Weise, wie ein Priester einer Pfarrei zugeordnet ist. Da aber die Pfarrei als Gemeinschaft sich auf der örtlich-familiären Primärbindung aufbaut, entspricht es diesem Sachverhalt, daß auch der Pfarrpriester ein fester Einwohner der Pfarrei ist und mit den übrigen Gemeindegliedern diese Lebensgemeinschaft dauernd teilt. Naturgemäß müßte man die Dinge dann so sehen, daß man sagte: Eines der Gemeindeglieder ist Pfarrer, nicht: Der Gemeinde wird ein Priester zugeteilt – obwohl letzteres die faktische Verfahrensweise ist.

Von dieser Funktion ist nun im einzelnen zu sprechen. Eine Christengemeinde »hat« einen Pfarrer, nicht weil sie ohne einen solchen überhaupt keine christlichen Lebensfunktionen ausüben, keine Christengemeinde sein könnte, sondern weil sie ohne ihn keine Sakramente hätte. Da aber die Sakramente, vorab die Eucharistie, wesentlich zu ihrem Dasein gehören, gehört es auch zu ihren Lebensfunktionen, daß sie in polarer Beziehung zu einem Priester steht.

Die Gegenwart dieses Priesters erinnert die Gemeinde stets an ihr tiefstes Wesen, aus dem sie lebt, die geheimnisvolle (sakramentale) Verbindung mit Christus. Dieses Bewußtsein muß in einer Gemeinde vorhanden sein, und es muß auch den bestimmenden Faktor in ihrem Verhältnis zum Priester bilden.

Durch seine Vollmacht, die Eucharistie zu vollziehen, und im Vorgang der Wortverkündigung, die im weiteren Sinn auch sakramentalen Charakter hat, verweist der Priester auf die tiefste und eigentliche Polarität der Gemeinde, die Polarität zu Christus, des Leibes zum Haupt. Diese Polarität verkörpert der Priester. Auch in seiner »sakramen-

II. Die Polarität Priester – Gemeinde

A. Der Pfarrer als Diener des sakramentalen Lebens

talen« Gegenwart (er ist ja durch ein Sakrament Priester) liegt eine Weise der Gegenwart Christi. Das darf aber nicht in der Weise im Bewußtsein der Christen stehen, als ob Christus »im Priester« gegenwärtig wäre, das heißt, als ob das Geheimnis im Priester seinen Endpunkt hätte und man sagen könnte: *Da* habt ihr Christus. Sondern es ist umgekehrt zu betonen: Im Priester wird *Christus* gegenwärtig, der Priester wird zum Zeichen, und Christus ist die Wirklichkeit.

B. Der Pfarrer als Repräsentant des Bischofs

Jeder Seelsorger steht im Auftrag seines Bischofs in der Gemeinde. Er hat sich in seiner Tätigkeit nach den Anordnungen des Bischofs zu richten, und die letzte Verantwortung für seine Lehrverkündigung trägt der Bischof. So ist durch den Pfarrpriester die Verbindung der Gemeinde zum Bischof hergestellt. Das erinnert sie daran, daß sie nicht einen letzten kirchlichen Selbststand hat, sondern einen Teil des Bistums bildet, das erst im Vollsinn als »Kirche« bezeichnet werden kann. So wird der Pfarrer zum Symbol und Vermittler der »Kirchlichkeit« einer Pfarrei, insofern die sichtbare Körperschaftlichkeit der Kirche gemeint ist. Es ist begreiflich, daß deshalb der Pfarrer in den Augen der Menschen in besonderer Weise »die Kirche« verkörpert, auch wenn das nicht klerikal, sondern gerade universal verstanden wird. Richtiger gesagt: Die klerikale Färbung der Gleichsetzung »der Pfarrer« mit der Kirche muß ersetzt werden durch die universale Sichtweise. Als Vertreter des Bischofs im Apostelamt öffnet der Pfarrer die Pfarrgemeinde zur Gemeinde der Diözesan- und der Weltkirche hin, zu deren Leitungskollegium ja der Bischof gehört.

Liegt die Repräsentation Christi ganz im sakramentalen Geheimnis, so bezieht sich jene des Bischofs auf die sichtbaren und fühlbaren Bereiche des Hirtenamtes, auf die Leitung der Gemeinde. Allerdings greift das bischöfliche Wirken bis ins Sakramentale, nämlich in der Jurisdiktion für das Bußsakrament, und andererseits ist auch das Fühlbare des Hirtenamtes nicht ohne Verweis auf Christus hin, welcher der einzige Hirte der Kirche bleibt. Der Pfarrer wirkt als Vertreter des Bischofs in der Gemeinde also hauptsächlich in den kirchlich-körperschaftlichen Belangen, schafft hier die Polarität von Über- und Unterordnung wie auch von Beratung und Entscheidung, die Polarität des Dialogs, und gerade hier darf die tiefere, auf Christus verweisende Dimension nicht abgeflacht werden zu »monarchischen« Ansprüchen auf der einen, »demokratischen« auf der anderen Seite, wo doch die kirchliche Wirklichkeit völlig eigener Art ist, Autorität unter Brüdern.

C. Sozialpsychologische Implikationen

Die Polarität zwischen Gemeinde und Pfarrer ist, bei all ihrer theologischen Wesenheit, ein soziologisches Phänomen und muß darum auch von dieser Seite gesehen werden. Alle Gesetzmäßigkeiten zwischen einer Gruppe und ihrem Führer kommen hier ins Spiel. Diese könnten sogar

zu einer Wesensentfremdung der theologischen Wirklichkeit führen, etwa durch autoritäres Verhalten des Pfarrers, oder indem ihn die Pfarrei nicht mehr im vorher beschriebenen Sinn sähe, sondern nur als Exponenten ihrer Gruppenbezüge.

Es muß anderseits von beiden Seiten verstanden und angenommen werden, daß es ohne diese sozialpsychologischen Implikationen nicht geht. Der Pfarrer muß sich bewußt sein, daß er sein Verhalten nicht einfach abstrakt nach einem theologischen Leitbild bestimmen darf, sondern daß er eo ipso als qualifiziertes Glied einer Gruppe handelt, so daß sein Verhalten auch von der Frage bestimmt sein muß, was es für gruppenpsychologische Auswirkungen hat. Viele Zerwürfnisse zwischen Pfarrer und Gemeinde, vieles ungeschickte Anpacken von Problemen rührt daher, daß der Pfarrer in einer Art theologischer Verabsolutierung nur diese Seite sieht und jene andere nicht berücksichtigt.

Gerade die sozialpsychologische Stellung des Pfarrers selbst kann nicht rein theologisch ermittelt werden. Soll der Pfarrer in der Gemeinde eine Vaterstellung haben? Soll er der »Hauptmann« oder der »Chef« sein? Das hängt von den psychologischen Möglichkeiten der Pfarrei selber ab, welche Leitbilder ihr zur Verfügung stehen, auf welche sie angelegt ist. Oft »geigt« es nicht zwischen Pfarrer und Gemeinde, weil beide von verschiedenen Leitbildern ausgehen.

Man sieht genau die Problematik: Jedes sozialpsychologische Leitbild birgt in sich die Gefahr, sich zu verselbständigen, und wäre dann kirchentheologisch falsch. Es geht also darum, sie kritisch-relativ anzuwenden. Das muß wesentlich vom Pfarrer aus geschehen, weil er der bewußtere Pol ist gegenüber der »Gruppenpsychologie« der Gemeinde. Den heutigen theologischen und soziologischen Konzeptionen entspricht es am ehesten, wenn er, mindestens in neuen Stadtgemeinden, auf das Leitbild des »Obmanns« tendiert, das heißt eines Gruppen-(Kirchen-)Mitgliedes, das mit einer bestimmten Funktion beauftragt ist, diese verantwortlich ausübt, dies aber ganz in der Zielrichtung der Gruppe und ohne eine Überordnung von der Art, die aus den übrigen Gruppen-(Pfarrei-)Mitgliedern wesentlich »Untergebene« machte.

Die Gemeinde ist hier, wie gesagt, der unbewußtere Pol, da sich »ihr« kollektives Verhalten aus vielen unkontrollierten Reaktionen zusammensetzt. Sie braucht und hat auch manche bewußten Zentren in selbständigen Mitgliedern, und diese müssen nun ihrerseits die Situation richtig beurteilen. Von der Gemeinde aus wird oft ein Pfarrer überfordert, indem man seine gruppenpsychologischen Schwierigkeiten nicht sieht oder sie als Charakterfehler und als schlechte Amtsführung im religiösen Sinn einschätzt. Man darf von den bewußten Gemeindegliedern

D. Andere Formen der Polarität und die laikale Struktur der Gemeinde

erwarten, daß sie es dem Pfarrer erleichtern, seine richtige Stellung zu finden, da sie selber darum wissen. Voraussetzung bleibt, daß *sie* sich dabei nicht irgendeiner Einseitigkeit oder gar Wesensentfremdung schuldig machen. Wenn auch der Fall, daß einer Gemeinde nur ein Priester vorsteht, noch häufig ist, so ist doch seelsorglich ebenso sehr an die Pfarrei mit mehreren Priestern zu denken.

1. Die bisher übliche Form ist, daß einem Ortspfarrer ebenso ortsgebundene Pfarrhelfer, Kapläne, Vikare beistehen. Je nach den Verhältnissen ist deren Zusammenarbeit enger oder loser, letzteres vor allem dann, wenn die Hilfsgeistlichen eigene Hausstände (Pfründen) oder gar eigene Seelsorgsgebiete und Kapellen innerhalb der Pfarrei haben. In diesem Fall würde die Polarität wohl mehr zwischen dem Kaplan und dem betreffenden Pfarrteil bestehen. Aber auch sonst bringt diese Form es oft mit sich, daß es gar nicht zu einer echten, einheitlichen Polarität zwischen Gemeinde und Presbyterium kommt, sondern daß die Gläubigen sich einfach verschiedenen Priestern in den kirchlichen Handlungen gegenübersehen. An sich wäre aber zu wünschen, daß das Presbyterium stets als eine Einheit auf die Gemeinde bezogen ist, sei es durch intensive, systematische Koordination und geistige Gemeinschaft auch bei getrennten Wohnungen, sei es dazu noch durch die *vita communis* des einen Pfarrhauses, in dem die Vikare mit dem Pfarrer wohnen. Geistig nämlich kann und soll nur *eine* Polarität zwischen Gemeinde und Priesteramt bestehen, auch wenn sich in dieses Amt mehrere teilen. Zusammenarbeit und Einigkeit unter dem Klerus einer Pfarrei ist also nebst allen anderen Gründen auch um dieser Lebensfunktion der Gemeinde willen unerlässlich.

2. Nicht allein der Priestermangel, sondern mehr noch die notwendige und zunehmende Spezialisierung der Seelsorge rufen aber mehr und mehr nach einer neuen Form des Priestereinsatzes: Statt der Zuteilung von einem oder mehreren Priestern an jede Pfarrkirche betraut man eine Priesterequipe mit der Seelsorge in einer ganzen Zone, die eine sozio-kulturelle Einheit (mit gleichliegenden Problemen) bildet. Was wird in einem solchen Fall aus der Polarität, wenn eine Gemeinde nicht mehr »ihren« Pfarrer haben sollte, sondern einfach von Seelsorgern regelmäßig »besucht« wird, die meist gar nicht am Ort wohnen? Erst ausgiebige Erfahrungen könnten diese Frage gültig beantworten. Wahrscheinlich würde die Polarität im soziologischen Sinn wesentlich abgeschwächt. Eine solche Gemeinde könnte sich nicht mehr sozusagen von ihrem Pfarrer her definieren, von ihm her ihr Selbstverständnis haben, als »seine Schäflein«, sondern sie müßte sich darauf besinnen, daß sie auch in ihrer laikalen Struktur Gemeinde, Kirche ist. Ohne Zweifel würden in einem solchen Fall Laienämter an Bedeutung gewinnen, und die

Gemeinde müßte ihr Selbstverständnis auf ihrem Selbststand als Christengemeinschaft an diesem Ort aufbauen. Das würde allerdings noch leichter fallen in der Diaspora als dort, wo die Kirchgemeinde faktisch mit der Dorfgemeinde zusammenfiel und darum statt des Kirchenbewußtseins nur das Dorfbewußtsein übrigbliebe.

Aber die Polarität würde ereignishaft um so deutlicher im Vollzug der Eucharistie, der Wortverkündigung und der hirtentamtlichen Vertretung des Bischofs. Denn was die Gemeinde in diesen Augenblicken ist, das kann sie nur durch den Priester sein, und das würde ihr gerade dann bewußt, wenn diese Ereignisse nicht alltäglich sind. Solches kann man bereits auf Diasporastationen beobachten, die nur sonntags oder noch seltener besucht werden. Gerade hier wird die gemeindlich-priesterliche Polarität als Lebensfunktion wichtig.

Polarität besagt das Auseinandertreten spezifisch priesterlicher und spezifisch laikaler Funktionen in der Gemeinde. Von beiden soll darum nun die Rede sein, wobei es genügt, von den priesterlichen Funktionen jene der Gemeindeleitung darzustellen.

III. Die pfarrliche Leitungsaufgabe

Insofern der Pfarrer Repräsentant des Bischofs ist, ist er der eigentliche Vorsteher der Pfarrgemeinde, und als solchen sieht ihn durchaus der Codex iuris canonici. Dies ist wahr in dem Sinn, wie das kirchliche Amt eben auch ein heiliges Vorsteheramt ist, das für Sakramente, Lehre und Gemeinschaftsleben die letzten verbindlichen Entscheidungen zu treffen hat, in dem Sinn, wie Petrus vom Hirtenamt der Ältesten spricht, welche die Herde freiwillig und als Vorbilder leiten und dem »Erzhirten« Christus Verantwortung schulden (1 Petr 5,1-5), oder wie Paulus die Ältesten von Ephesus Vorsteher nennt, die der Heilige Geist eingesetzt hat, daß sie die Kirche Gottes weiden (Apg 20,28). Dem Pfarrer gehört diese geistliche Leitung, das Charisma des Amtes und der Vorsteherschaft (Röm 12,7f). Damit ist nichts entschieden über die mehr soziologische Strukturierung der Gemeinde, über vielerlei selbständige Verantwortung darin, die auch von Laienmitgliedern wahrgenommen werden kann.

Es kann in einer Pfarrgemeinde Strukturen und Entscheidungsbereiche geben, wie etwa die finanziellen, in welchem kaum einmal Beschlüsse fallen, die zum geistlichen Bereich gehören. In solchen Bereichen ist es nicht einmal nötig, daß der Pfarrer autoritative Kompetenz hat. Es können da also – vom Wesen des Pfarramtes aus – Regelungen bestehen, welche Beschlüsse vorsehen, auf die er keinen Einfluß hat.

In den eigentlich geistlichen Bereichen ist der Pfarrer der Hauptverantwortliche und kann darum auch die letzten verbindlichen Entscheide fällen. Da er dies aber zum geistlichen Wohl der Gemeinde und in vollständiger Kenntnis der Sachlage tun muß, wird er nicht einsam

regieren, sondern wichtige Anordnungen durch Beratung und Aussprache mit Mitverantwortlichen und Mit-Sachkennern vorbereiten. Wo es sich um »gemischte« Bereiche handelt, die zugleich das Geistliche und das Soziologische der Gemeinde betreffen, wird er es sich zur Pflicht machen, so zu entscheiden, daß der Kompetenzbereich anderer Gemeindeglieder respektiert wird.

Daß der Pfarrer der Leiter der Gemeinde ist, bedeutet nicht, daß »ohne seinen Befehl in der Pfarrei keiner den Finger rühren darf«. In einem gesunden Pfarrorganismus gibt es viel spontanes Wirken, vieles, was christliche Lebensäußerung ist, sich aber gar nicht autoritativ regeln läßt. Solches läßt der Pfarrer ruhig geschehen, ja, ermuntert dieses Verhalten, da Spontaneität die Tatfreudigkeit fördert und von ihr somit die besten Früchte zu erwarten sind. Natürlich steht ihm über alles wirklich Kirchliche die Aufsicht zu und das Recht einzugreifen, wenn Mißstände drohen, und sobald eine Lebensäußerung in der Pfarrei das Gemeindeleben als solches betrifft, hat er sein Wort dazu zu sagen. Der beste Leiter ist er nicht dadurch, daß er alles anordnet und alles tut, sondern dadurch, daß er über alles den Überblick hat und urteilend, ordnend, anregend das ganze Gemeindeleben in Gang hält.

Mit diesem Ideal ist eine Forderung verbunden: Der Pfarrer braucht nicht nur einen Überblick über das, was geschieht, oder über das, was etwa an kirchlichen Möglichkeiten außerhalb der Pfarrei den Gläubigen noch offensteht, indem er »in allen kirchlichen Fragen Bescheid weiß«, sondern er braucht einen Überblick über das, was in seiner Gemeinde geschehen kann und geschehen soll: Er braucht eine *seelsorgliche Gesamtkonzeption*. Ein Pfarrer muß sich ein Gesamtbild machen von dem, was das Leben seiner Pfarrgemeinde sein kann und sein soll, und von der Rolle, die *er* zur Verwirklichung dieses Bildes zu spielen hat.

Eine pastorale Gesamtkonzeption ist das Resultat aus theologischen Überlegungen und praktischen Urteilen. Es wäre angemessen, daß ein Pfarrer sie am Beginn seiner Tätigkeit schriftlich abfaßte, um sein späteres Tun immer wieder daran zu überprüfen und um im Lichte späterer Erfahrungen und Einsichten daran Korrekturen anzubringen. Die theoretischen Grundlagen sind die Lebensfunktionen der Pfarrgemeinde. Sodann hat er sich zu fragen, welche Voraussetzungen dafür seine Gemeinde bietet, in religiöser, soziologischer und psychologischer Sicht und aufgrund der äußeren Verhältnisse. Er muß sich fragen, welche Gestalt diese Lebensfunktionen in der Gemeinde haben können, in welcher Reihenfolge, mit welcher Dringlichkeit die einzelnen zu fördern sind. Die Antworten werden zum Beispiel ganz verschieden sein, je nachdem es sich um eine Landgemeinde in katholischem Gebiet, um eine Stadtgemeinde oder um eine ausgespro-

chene Diasporagemeinde handelt. Er wird die Mittel prüfen, die in den gegebenen Bedingungen anwendbar sind, er wird bei Schwierigkeiten das Wesentliche vom Unwesentlichen scheiden; er wird vor allem stets die Wesenheiten der Lebensfunktionen von konkreten und herkömmlichen Verwirklichungen unterscheiden und jene doch zu gewährleisten suchen, wo diese nicht durchführbar, eben nicht in *dieser* Form durchführbar sind. Dazu ist notwendig, daß er so wenig wie möglich im voraus in konkreten Formen denkt, solche schlechthin als gegeben und undiskutierbar voraussetzt. Zum Beispiel wird es immer eine seiner Hauptpflichten sein, für die richtige religiöse Auferbauung der Kinder und Jugendlichen der Gemeinde zu wirken. Aber Begriffe wie Religionsunterricht in den Schulklassen, Sonntagschristenlehre, Generalkommunion der Schulkinder und ähnliche sind damit nicht schon ohne weiteres und unbesehen sanktioniert. Vielmehr muß er fragen, ob diese oder andere Mittel zum Ziel führen. Das Ziel besteht nicht schon darin, Mittel angewendet zu haben – ein beliebter Irrtum in der Seelsorge.

Auch über seine eigene Rolle in der Gemeinde, über seine Fähigkeiten und Grenzen muß der Pfarrer in der Gesamtkonzeption einige Klarheit zu bekommen versuchen. Denn auch davon hängt die konkrete Verwirklichung des Gemeindelebens ab.

Der Pfarrer darf seine seelsorgliche Aufgabe nicht wie eine Reihe nebeneinanderliegender schwerer Brocken sehen, an denen er sich zusammenhanglos bis zur Erschöpfung einzeln und gleichzeitig abmüht. Er muß seine Aufgabe als strukturierten Organismus sehen, muß bei der einzelnen Tätigkeit im Hintergrund das Bewußtsein davon haben, welchen Platz jetzt dieses Tun im ganzen Werk einnimmt, welche Bedeutung ihm zukommt, wohin es im letzten strebt.

Das ist besonders dann wichtig, wenn die Gesamtaufgabe objektiv die vorhandenen Kräfte des Pfarrers und seiner zu wenig zahlreichen Helfer übersteigt. Dann wird meistens versucht, trotzdem das ganze Pensum zu erfüllen, auch noch die Arbeit eines fehlenden Vikars zu übernehmen, wobei entweder die Kräfte ruiniert oder alle Aufgaben ein wenig schlechter erfüllt werden. Statt dessen sollte in einem solchen Fall die Gesamtkonzeption beibehalten, aber maßstäblich verkleinert werden, so daß mit etwas reduzierter Tätigkeit trotzdem an allen Zielen planvoll gearbeitet wird.

In die Gesamtkonzeption sind selbstverständlich nicht nur die Sachziele und die Kräfte des Seelsorgers einzukalkulieren, sondern ebenso die Laienkräfte, die bereitstehen, die mobilisiert werden können, für die Strukturen geschaffen werden können. So ist nun endlich der Blick auf sie zu richten.

IV. Die Funktionen des Laien in der Pfarrgemeinde

A. Leitung auf soziologischer Ebene

Die Polarität zwischen Priester und Gemeinde bedeutet nicht, daß die Rolle des Laien in der Pfarrgemeinde sich nur komplementär zur Rolle des Priesters bestimmen ließe, nämlich als Empfangen der priesterlichen Tätigkeit. Die Polarität in einer Gemeinde muß auch so verstanden werden, daß sich die beiden Pole auch insofern gegenüberstehen, als gewisse Funktionen dem einen, gewisse andere dem anderen zugehören oder ihm nach der gegebenen kirchlich-soziologischen Situation zuzuweisen sind. So lautet hier die Frage: Was gehört von allem, was es in einer Pfarrgemeinde an Tätigkeiten und Funktionen gibt, naturgemäß oder aufgrund der heutigen Situation zu den Aufgaben des Laien in der Pfarrgemeinde?

Der Begriff der Leitung einer Pfarrgemeinde ist mehrschichtig. In der Kirche gibt es das Hirtenamt, dem Leitungsfunktion zukommt und das im Bischof zentriert ist. Als Repräsentant des Bischofs nimmt also auch der Pfarrpriester am Führungsamt teil, aber dies im Sinn der eigentlichen sakralen, religiösen Kirchenleitung, nämlich vornehmlich im Bereich der Liturgie, der Verkündigung der Lehre und der darauf bezogenen Gemeindeordnung.

Aber jede Pfarrgemeinde ist auch durch ihr Bestehen ein soziologisches Gebilde mit dessen Gesetzlichkeiten. Das hat zwei zusammenhängende Folgen. Als Gemeinde aus Erwachsenen ist sie nicht in ausschließlicher Polarität von Führung und Gehorsam zu leiten, sondern Leitung besagt in einem solchen Fall Koordination vielfältiger Funktionen. Nicht alle Aktivität ist demgemäß beim Leiter, sondern manche ist wesentlich auch bei den »Geleiteten«. Diese, als Erwachsene, haben Einsicht und somit Verantwortung, sie nehmen an der Leitungsaufgabe teil; es ist naturgemäß, daß etwas von der Leitungstätigkeit auch bei ihnen liegt.

Dann aber ist es naturgemäß, daß dies jene Leitungstätigkeiten sind, die als solche nicht formal aus dem Hirtenamt folgen, sondern aus der sozialen Struktur der Gemeinde. Eine Gemeinde ist ein Sozialkörper, und was sich für sie aus dieser Eigenart an Leitungsaufgaben ergibt, das wird sinnvollerweise von erwachsenen Laienmitgliedern wahrgenommen, nicht vom religiösen Hirten.

Es ist angezeigt (und wohl in den meisten Fällen schon verwirklicht), daß eine Gemeinde eine Vorsteherschaft hat, die ein Laiengremium ist. Ihr Verhältnis zum Pfarramt ist wie folgt zu umschreiben. Die Kompetenz eines solchen Gremiums ist, wesenhaft gesprochen, nicht einfach aus der des Pfarrers abgeleitet, so daß es einfach ein ausführendes Organ des Pfarramtes wäre. Sondern es ist bei der Kompetenzfrage auf die Natur der Kirche zurückzugreifen: Weil alle Kirchenglieder sind und weil die Kirche in gemeindlicher Struktur existiert, darum können Laienmitglieder der Kirche in der gemeindlichen Struktur übergeordnete Funktionen erfüllen. Die Kompetenz des

Pfarramt und die Kompetenz einer Laienvorsteherschaft fließen darum fundamental (wenn auch nicht nach den jetzigen Rechtsnormen) aus derselben Quelle, der Kirche als Gesamtwirklichkeit. (Das Neue Testament spricht von »den Ältesten« der christlichen Gemeinden. Man kann sich die Frage stellen, ob diese Presbyteroi nicht alle »geweihte Priester« waren, so daß diese Urform der Gemeindevorsteherschaft doch »klerikal« und nicht »laiikal« gewesen sei. Man kann aber mit gleichem Recht die umgekehrte Frage stellen, ob damals der »geweihte Priester« in unserem religionssoziologischen Sinn als »Kleriker« galt und nicht vielmehr als das, was uns heute ein Laie im Kirchenvorstand bedeutet.)

Aber es gibt gewisse Bereiche, wo die Kompetenz des Pfarramtes jener der Vorsteherschaft übergeordnet ist: der »innere« Bereich der Lehre, der Liturgie, der überpfarrlichen kirchlichen Disziplin, die der Pfarrer als Repräsentant des Bischofs vertritt. Die Vorsteherschaft kann darum nie ausgeübt werden ohne dauernde Wechselbeziehung zum Pfarramt, ob das geschehe durch offizielle Mitgliedschaft des Pfarrers im Kirchenvorstand oder auf eine andere Weise. Rivalität und Kompetenzkampf sollte es aus folgendem Grund hier nicht geben. Als Mitglieder der Kirche anerkennen die Laien der Vorsteherschaft grundsätzlich die spezifisch pfarramtliche oder bischöfliche Kompetenz. Ebenso weiß der Pfarrer um den bloßen »Ingredienz«-Charakter seines Amtes bei der Tätigkeit der Vorsteherschaft und strebt deshalb gar nicht nach Durchsetzung einer Oberherrschaft, selbst dann nicht, wenn er, ohne daß seine Kompetenz sachlich mißachtet wird, mit konkreten Beschlüssen nicht einverstanden ist.

Inhaltlich müßte die Aufgabe einer solchen Laienvorsteherschaft alles »Soziologische« im Gemeindeleben sein. Sie müßte besorgt sein für die »Mitgliederkontrolle«, die Zu- und Wegzüge, in Zusammenarbeit mit zivilen Behörden. Sie müßte überhaupt wesentlich den Verkehr der Kirchengemeinde mit den nichtkirchlichen Institutionen handhaben. Innerhalb der Gemeinde wären der Vorsteherschaft Ordnungsfragen anzuvertrauen bezüglich gemeindlicher Räumlichkeiten und Institutionen, die Finanz- und Materialbeschaffungsfragen, Organisationsfragen bei Veranstaltungen, die aus dem Pfarramt erfließen (Erwachsenenbildung, Vereinsführerschulung usw.), Schlichtungsaufgaben bei Streitigkeiten unter pfarrlichen Institutionen und auch zwischen Pfarrer und Pfarrgruppen. In diesem Fall ist es nämlich nachteilig, wenn der Pfarrer zugleich Ankläger bzw. Angeklagter und Richter ist. Die bischöfliche Kompetenz bei spezifisch kirchenamtlichen Fragen und als »Rekursinstanz« bleibt dabei unangetastet.

Ein klerikales Denken wird hier einwenden, daß damit »die Kirche« »den Laien« ausgeliefert werde. Ein solcher Einwand mochte stichhaltig sein, solange »die Laien« die

Gesellschaft bedeuteten und »die Kirche« den Klerus. Dann konnte der Einwand dies meinen: Von der Laiengemeinschaft wird die Kirche ihren rein gesellschaftlichen Interessen untergeordnet; nur der Klerus nimmt die wohlverstandenen Interessen der Kirche wahr – weil dies zugleich *seine* gesellschaftlichen Interessen sind. In der Situation von heute und morgen sind aber die Laien der Kirche nicht mehr »die Gesellschaft«, sondern in echtem Sinn die Kirche. Sie sind darum auch grundsätzlich geeignet und bereit, die Interessen der Kirche wahrzunehmen, wenn sie innerhalb der Gemeinde überhaupt noch aktiv auftreten. Eine Einschränkung könnte diese Feststellung nur dort haben, wo die Gemeindevorsteherschaft mit politischen Institutionen verflochten ist (wie die sogenannten Kirchgemeinden in den meisten Schweizer Kantonen) und die Mitgliedschaft von den politischen Parteien ausgeht. Aber auch hier lehrt die Erfahrung, daß man zunehmend mit kirchlicher Loyalität aller rechnen kann, die sich für ein solches Amt zur Verfügung stellen. Auf einzelne, bereits traditionelle Laienämter wie Kirchmeier (Verwalter, Rendant), Sigrist (Küster), Pfarrsekretärin braucht hier nicht eingegangen zu werden.

B. Beratung des Pfarrers

Es wurde soeben klar unterschieden zwischen Kompetenzen, die dem Amt des Pfarrers zustehen, und solchen, die aufgrund der gemeindlichen Struktur gegeben sind und einer Laienvorsteherschaft anvertraut werden können. Das heißt aber nicht, daß im Bereich pfarramtlicher Kompetenz die Laienkirche überhaupt nicht zum Zug kommen dürfte. Amtskompetenz und Sachkompetenz decken sich ja nicht ohne weiteres. Da die Laien immer beteiligt sind an dem, was in die Amtskompetenz des Pfarrers fällt, am Gottesdienst, an der Lehrverkündigung, an der Kirchen Disziplin, so können sie sich darüber auch maßgebliche Meinungen bilden. Die heutige komplexe Situation, die vielfältigen psychologischen, soziologischen und anderen Implikationen jeder Frage machen es dem Pfarrer sogar unmöglich, in allem restlos sachlich zuständig zu sein, worüber er kraft seines Amtes den Entscheid zu fällen hat. Darum läßt sich faktisch ein Pfarramt nicht mehr befriedigend verwalten, ohne daß der Pfarrer sich systematisch von Laien beraten läßt, welche ihr Wissen und ihren Gesichtspunkt zu den Problemen beisteuern.

Ein *pastoraler Laienrat* wird darum auch mehr und mehr unentbehrlich in einer gut strukturierten Pfarrgemeinde. Seine Aufgabe deckt sich sachlich nicht mit jener der Vorsteherschaft. Ob dasselbe Gremium beide Aufgaben zugleich wahrnehmen soll, hängt von den jeweiligen Verhältnissen ab. Es können sich Leute für gemeindliche Leitungsaufgaben eignen und mit Eifer einsetzen, die für seelsorgliche Ratschläge weniger geeignet sind, und umgekehrt. Eine Trennung beider Funktionen verhindert auch einen »Laienklerikalismus«, neue Machtballungen

in der Gemeinde, die man Laien noch viel weniger zugestehen würde als dem Klerus. Die Trennung der Funktionen führt auch zu weiterer Strukturierung der Gemeinde, was sich für die Aktionsfreudigkeit günstig auswirkt, sofern die Größe der Pfarrei es zuläßt.

Die Beratung des Pfarrers hat sich zu erstrecken auf Fragen der Gottesdienstgestaltung und der Gottesdienstzeiten, die wünschbare Zahl der Messen und der Wortgottesdienste (Andachten); es wären zu erörtern die Predigtpläne und was damit zusammenhängt, der Religionsunterricht der Kinder und andere Maßnahmen der Kinderseelsorge; die Laien wären zu hören über pastorale Gesamtkonzeptionen, Fragen der Vereins-, Familien- und Wohnviertelseelsorge, besonders über alles, was Laieneinsatz in der Seelsorge betrifft; es wären mit ihnen Sonderveranstaltungen zu planen, nicht nur Pfarrfeste und Bazole, sondern Volksmissionen, religiöse Wochen, Schulungskurse, ökumenische Kontakte, Beziehungen zur Öffentlichkeit, sofern sie seelsorglicher und nicht soziologischer Art sind.

Die Tätigkeit des pastoralen Laienrates könnte weiter strukturiert werden, indem über die interessierenden Fragen zuerst in den Pfarrvereinen und anderen betroffenen Gruppen diskutiert würde, so daß eine ziemlich umfassende Meinungsäußerung zur Verfügung stünde. Auf diese Weise könnten seelsorgliche Entschlüsse und Maßnahmen sich auf eine breite Meinungskonvergenz stützen und würden von der ganzen Gemeinde mitgetragen. Dasselbe ist heute nicht mehr zu erreichen, wenn man einfach fertige Beschlüsse bekanntgibt und dann begeisterte Mitarbeit erwartet.

Für beide Gremien, die Vorsteherschaft wie den pastoralen Rat, empfiehlt sich eine grundsätzliche Begrenzung der Amtsdauer. Nicht nur werden solche Aufgaben leichter übernommen, wenn man weiß, daß man sich nach zwei bis drei Jahren wieder davon befreien kann, sondern es wird auch eine gewisse Vereinseitigung der Gesichtspunkte vermieden und der soziologisch so lähmende Cliquenverdacht ausgeschaltet. Denn wie gesagt: Der Klerikalismus darf nicht im Laiengewand verstärkt wiederaufleben.

C. Die Laien als Träger nicht-struktureller Funktionen

Die bisher genannten Aufgaben waren solche der Gemeindestruktur: Sie stellen Institutionen mit Leitungskompetenzen dar, von ihnen geht aktiver Einfluß auf die Gemeinde als Gemeinde aus. Andere Aufgaben sind als reine Funktionen zu bezeichnen, die Laien zukommen, ohne daß davon die Gemeindestruktur berührt wird.

So kann sich etwa das karitative Wirken der Gemeinde wesentlich in den Händen von Laien befinden. Auch die Vermittlung zwischen pfarrlichen und überpfarrlichen Strukturen kann eine Aufgabe sein, die von Laien wahrgenommen wird. Denn erstens sind sie eher als der Pfarr-

priester in überpfarrlichen Strukturen organisiert, und zweitens erleichtern die Mobilität des Laien und die Vielzahl seiner Beziehungen ein Zuhause sein auf den verschiedenen Ebenen.

Ähnliches gilt von der Funktion des Zeugnisgebens. Der Laie ist durch seinen Beruf und sein Leben in der Welt mit den Außenstehenden in Kontakt, er lernt ihre Denkweise kennen, er arbeitet mit ihnen an denselben Aufgaben. Damit ist Anlaß und Eignung zum Zeugnisgeben da, und es können ihm systematische oder unsystematische Kontakte anvertraut werden, auch publizistischer Art, die sonst ganz einfach unterbleiben würden.

In der Liturgie schließlich haben sich in alter und neuer Zeit typische Laienfunktionen herausgebildet. Es sei hier nur soviel dazu bemerkt, daß ein Zusammenhang besteht zwischen der Gewohnheit, für alle liturgischen Dienste (Altardienst, Vorbeten) Kinder heranzuziehen, und der gleichbleibenden Schwierigkeit, erwachsene Männer zu aktiver Teilnahme an der Liturgie zu bewegen. Viel zu lange wurde die Liturgie als etwas gepflegt und vorgeführt, von dem sich der männliche Laie mit der Pubertät zurückziehen hat. Die liturgische Verlebendigung einer Gemeinde muß also auch die vermehrte Beiziehung von Erwachsenen anstreben, zuerst in den neuen Ämtern und solchen, für die das Kind ausgesprochen ungeeignet ist, wie das Amt des Lektors.

Während es eine Selbstverständlichkeit sein sollte, daß im pastoralen Laienrat auch Frauen sitzen, wird ihre Betrauung mit neuen Funktionen im Gottesdienst von der Psychologie der konkreten Versammlung abhängen (auch von deren weiblichem Teil!).

D. Hilfe bei pfarramtlicher Seelsorge

Die bisher aufgezählten Laienfunktionen waren solche, die der Laie in der Pfarrgemeinde wahrzunehmen hat, weil sie ihm wesenhaft zukommen. Dem Pfarrer würden sie – soweit er sie überhaupt erfüllen *kann* – nicht direkt kraft seines Amtes zukommen, sondern nur supplementär, insofern er mit der ganzen Gemeinde betraut ist, und zwar dann, wenn niemand anders solche Funktionen erfüllt.

Umgekehrt hat der Pfarrer Aufgaben, die ihm kraft seines Amtes unmittelbar zustehen, und das ist hauptsächlich (nebst der hier nicht aktuellen Sakramentspendung) die Wortverkündigung und die damit verwandte seelsorgliche Führung und Beratung. Für solche Aufgaben ist der Pfarrer eingesetzt. Aber es sind wiederum Aufgaben der Kirche als solcher, und sie setzen nicht wie die Sakramentspendung unbedingt die Weihe voraus. Darum ist es nun möglich, daß Laien auch an solchen eigentlichen Amtsaufgaben des Pfarrers teilnehmen. Dann sind es für sie aber Hilfsdienste an einem anderen Amt. Dieses Moment soll gesehen, aber nicht gepreßt werden. Es sind Hilfsdienste: Der Laie muß sich nicht im Normalfall zu eigentlicher Seelsorgstätigkeit verpflichtet fühlen. Es sind

aber Dienste, die Lebensfunktionen der Kirche sind. Darum ist auch der Laie kraft der Kirchenmitgliedschaft dazu aufgerufen, wenn sie ohne seine Mithilfe nicht mehr erfüllt werden könnten. Das ist heute teilweise sicher der Fall.

1. Dienst am Wort

»Laien auf der Kanzel« dürften im katholischen Raum auch heute noch großen psychologischen Schwierigkeiten begegnen, wenn nicht eine lange empfundene Notlage die Einstellung änderte.

Laien, die in einer Diasporagemeinde an einem Sonntag ohne Priester einen Wortgottesdienst durchführten, würden wegen des objektiven Wortgehaltes schon leichter akzeptiert, und man sollte in dieser Richtung mutige Schritte tun, weil daran für das Gemeindeleben der Zukunft viel gelegen sein dürfte, daß die Möglichkeit der Wortverkündigung und der gottesdienstlichen Zusammenkunft nicht mehr von der Anwesenheit eines Priesters abhängig ist.

Außerhalb des liturgischen Raumes wird schon heute das freie Wort eines kompetenten Laien nicht mehr auf Befremden stoßen. Darum könnten entsprechend vorgebildete Laien weitgehend jene Verkündigung übernehmen, welche in Vorträgen, religiösen Bildungszirkeln, Schulungstagungen, Vereinsversammlungen bestehen und einen Priester zeitlich und oft auch fachlich überfordern. Auf die schulische Katechese als bevorzugtes Gebiet der Laienhilfe braucht nicht näher eingegangen zu werden.

2. Seelsorgliche Beratung

Der Katholik mochte bisher der Meinung sein, vom Priester in religiös-moralischen Lebensfragen stets die kompetente und verbindliche Antwort zu erhalten. Deshalb war Beratung durch einen vertrauenswürdigen Laien »nicht das gleiche«. Heute spricht es sich herum, daß auch der Pfarrer nicht auf alle Probleme eine Antwort weiß, und andererseits stehen dem Laien viele theologische Bildungsmöglichkeiten offen. Deshalb wird die Alternative der »Seelsorge durch Laien« mehr und mehr diskutabel, wenn die entsprechenden Voraussetzungen erfüllt sind.

Es gibt sogar Fälle, wo sie eindeutig vorzuziehen ist. Das ist einerseits dort der Fall, wo ein Mensch subjektiv der Meinung ist, ein Priester »in seiner eigenen Welt« könne ihn doch nicht richtig verstehen, wo er darum einem Laien mehr Vertrauen schenkt. Hierher gehören ferner alle Fälle des »Apostolats«, wo die Begegnung mit einem Priester noch abgelehnt oder gescheut würde.

Andererseits kann es vorkommen, daß ein Laie auch objektiv für die entsprechende seelsorgliche Beratung besser geeignet ist als der Priester, nämlich in Fällen, wo besondere Kenntnisse erfordert sind, über die der Priester nicht verfügt. Es kann sich da um Menschen aus anderen Kulturen handeln, um Menschen höchster und spezialisierter Bildung, um Menschen völlig anderer sozialer Schichten sowie um die Fälle, wo psychopathologische Kenntnisse unumgänglich sind. Für alle diese Fälle müßte der Priester

einer Gemeinde auf Laien zählen können, welche ihm in seinen eigenen Aufgaben beistehen.

Das hier gezeichnete Bild von den Funktionen der Laien in einer Pfarrgemeinde läßt sich unmöglich von einem Tag auf den andern verwirklichen. Weder wären genügend Laien zu finden, welche diese Aufgaben zu übernehmen bereit und vorbereitet wären, noch – und das wiegt noch schwerer – wäre die Mehrzahl der Gläubigen bereit, im Laien einen vollgültigen Vertreter der Pfarrgemeinde, der Kirche zu sehen, so daß man auf sein Wirken eingehen würde. Es braucht deshalb einen stufenweisen Umbau mit Wechselwirkung zugleich in den Strukturen und in der Gesinnung der Gemeinde und in der fachlichen Vorbereitung entsprechender Laienkräfte (was bereits die pfarrliche Ebene übersteigen dürfte). Bisher gingen Aufrufe zu Laienmitarbeit oft in ein Vakuum: Es fehlte an Kräften, an Strukturen und an der aufnehmenden Gesinnung. Eine so strukturierte Pfarrei aber hätte ein völlig anderes »kirchliches Lebensgefühl«, ein anderes Bewußtsein; sie könnte eine ungleich größere Gemeinde- und Apostolatskraft besitzen als die Gemeinde mit einem Pfarrer als Faktotum und einigen unsystematisch zu Handreichungen eingesetzten »Gutwilligen«.

In Krisen des pfarrlichen Leitbildes gibt es keine Zaubermittel. Wohl aber kann man verhindern, daß untaugliche Mittel angewendet werden. Es braucht die geduldige Meditation der theologisch-kirchlichen Grundgegebenheiten und der heutigen Situation, und nach der Einsicht den Mut zu einem ersten Schritt, welcher der erste Fortschritt sein wird.

Coenraad
van Ouwerkerk

John A. T. Robinsons
pastorale
Herausforderung

Von verschiedenen Seiten her ist in der Diskussion um *Gott ist anders* (*Honest to God*) mit Verwunderung festgestellt worden, daß in den Darlegungen Robinsons ein zentrales Thema der modernen Glaubensproblematik fehle, nämlich das Thema Kirche¹. In seinem letzten Essay *Eine neue Reformation*² hat Robinson nun ein unausgesprochenes Versprechen eingelöst und in jenem radikalen Denkstil, den wir bei ihm gewohnt sind, die Wichtigkeit der Kirche für den modernen Menschen zur Diskussion gestellt. Mit der Einführung des Themas

¹ Darauf weist unter anderem E. SCHILLEBEECKX hin, indem er feststellt, daß die Kirche in der ganzen Glaubensproblematik dieser Zeit die Hauptschwierigkeit bildet: *Neues Glaubensverständnis*, Mainz 1964.

² J. A. T. ROBINSON, *The New Reformation?*, London 1965; deutsch: *Eine neue Reformation?*, München 1965 (abgekürzt zitiert NR).

Kirche kommt deutlicher und ausdrücklicher eine Denk- und Erfassungsweise in Robinsons Denken zutage, die wir vorläufig als pastoraltheologisch charakterisieren wollen. Manchmal macht die Art, wie er dem modernen unkirchlichen und ungläubigen Menschen entgegenkommt, den Eindruck einer apologetischen und seelsorglichen Taktik; aber wir haben den Eindruck, daß man mit dieser Charakterisierung den eigentlichen Intentionen und der Eigenart von Robinsons Denkstil nicht gerecht wird. Wir wollen auf den folgenden Seiten untersuchen, ob man in seiner ganzen Darlegung sozusagen *in exercitio* eine eigene Form theologischen Denkens mitmacht, die mit der Richtung verwandt ist, in die sich auch die heutige katholische Pastoraltheologie zu entwickeln sucht³. Wir wollen die Möglichkeiten und Grenzen dieses pastoraltheologischen Denkens an Robinsons Ideen erläutern und gleichzeitig die theologischen Voraussetzungen kritisch untersuchen, die in einer solchen theologischen Methodik beschlossen liegen. Es wird nicht immer einfach sein, die Intentionen und Folgerungen der Schrift *Eine neue Reformation* zu erkennen und zu interpretieren; ihr essayistischer Charakter und Robinsons theologische Weitherzigkeit, die der anglikanischen Tradition eigen ist, führen manchmal zu Undeutlichkeit und zu einem Umgehen der letzten Fragen. Andererseits wird man aber zugeben müssen, daß die Leichtfüßigkeit von Robinsons theologischem Denken ihm die Weite bietet, um zwanglos radikale Fragen zu stellen, die sich im katholischen Denken nur zögernd anmelden.

Die neue Reformation

Robinson weist auf eine Erweckungsbewegung in den Kirchen hin, die zu einem Vergleich mit der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts anregt. Aber von vornherein betont er die ganz und gar andere Art dieser zweiten »Reformation«. Radikaler als damals stellt die gegenwärtige Erneuerung Glauben und Kirche zur Diskussion, weil ihr Ausgangspunkt nicht innerhalb des Glaubens und innerhalb der Kirche liegt, sondern in Fragen, die vom Menschen in der Welt gestellt werden, vom Weltmenschen her, den man vielleicht vornehmlich in Kreisen der Unkirchlichen und Ungläubigen antrifft, aber auch innerhalb der Kirche selbst. Die neue Reformation beginnt »auf der anderen Seite«. Die klassische Reformation war Bejahung; sie gab klare Antworten auf Fragen, die von der Kirche her gestellt wurden, und es war für sie bezeichnend, daß sie unverzüglich ihre eigenen Bekenntnisse, ein eigenes Kirchenlied und eigene Modelle für eine Kirchenordnung vorlegte. Auch die Erneuerung, die wir nach dem Kriege auf biblischem, liturgischem und ökumenischem Gebiet erlebt haben, zielte auf Festigung und Stärkung der Kirche gegenüber der Welt, aber innerhalb ihrer

³ Vgl. H. SCHUSTER, *Wesen und Aufgabe der Pastoraltheologie als praktische Theologie*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie I*, Freiburg-Basel-Wien 1964, 93 ff.

eigenen Grenzen⁴. Robinson leugnet keineswegs das gute Recht und die Aktualität der Tendenzen und der Orientierung jener klassischen Reformation, aber er beurteilt diese als inadäquat für jene Glaubensproblematik, mit welcher der moderne Mensch den Kirchen gegenübertritt.

Der moderne Weltmensch – so nimmt Robinson an – ist den traditionellen Vorstellungs- und Darstellungsformen, der Lebenssphäre und dem Ethos der Kirche radikal entfremdet. Dennoch gibt es bei vielen eine Verbindung mit dem Glauben, einen latenten Glauben, der – und das ist eine zweite Voraussetzung – von den Kirchen her bestätigt, bejaht und begleitet werden muß. Und dann setzt Robinson eine These, die uns zugleich charakteristisch und anregend zu sein scheint: Der Weltmensch oder (allgemeiner gesagt) die »Welt« in ihrer modernen Existenzweise ist mit normativ für Lehrform und Kirchenstruktur. »Die Wahrheit muß ihnen (den Menschen) dort begegnen, wo sie sind«⁵; die Kirche muß darauf eingerichtet sein, »die Menschen aufzunehmen, *wo immer sie sind* und *was immer sie sind*«⁶; die Kirche muß Mensch und Welt nachgehen und darf sich nicht selber als den Mittelpunkt ansehen, wohin man den Menschen ziehen muß. Im ersten Augenblick vielleicht unschuldige und selbstverständliche Anmerkungen, die aber reich an Konsequenzen und theologisch schwer befrachtet sind. Robinson selber nennt diese Orientierung einen induktiven Zugang, den er der traditionellen deduktiven Zugangsweise der Kirchen gegenüberstellt.

Wir lassen diesen Ausgangspunkt zunächst stehen, um später ausführlicher darauf zurückzukommen, und wollen vorab in aller Kürze skizzieren, wie Robinson sich diese induktive Zugangsweise konkret vorstellt. Was sie lehrmäßig bezeichnet, ist uns in großen Zügen bereits aus *Gott ist anders* bekannt. Um den Glauben für den modernen Menschen wieder relevant zu machen, ist Robinson auf eine Übersetzung der traditionellen Glaubenswahrheiten bedacht, so daß ihre »significance«, ihre Bedeutung und Wichtigkeit, wieder begriffen und erfüllt werden kann. Ohne der Orthodoxie des Glaubens, dem Glaubensbekenntnis oder kirchlichen Formulierungen etwas zu nehmen und ohne in liberalprotestantische Neuinterpretation verfallen zu wollen, will er einen lehrmäßigen Ausgangspunkt formulieren, der in sich – nach seiner Auffassung – orthodox, wenn auch unvollständig und nur ein Anfang ist, ein Ausgangspunkt, der Zugang zum Glauben der Kirchen gibt: die Tür, welche die Kirche als Zugang für moderne Menschen öffnen müßte. »Wohin sie dann weiter gehen, muß eine Sache des Vertrauens sein, nicht der vorherigen Festlegung«⁷.

Solch ein Ausgangspunkt ist zum Beispiel Christus als

»der Mensch für andere«, als »der gnädige Nächste«. So können auch Jungfrauengeburt und Präexistenz Christi *zunächst* ausgedeutet werden als Ausdruck für die Wahrheit, daß Christus in unserer Weltgeschichte nicht einfach ein akzidenteller Zwischenfall ist, sondern eine Offenbarung der allgemeinen Wahrheit über unser Menschsein, worin deutlich wird, was menschliche Existenz eigentlich authentisch enthält⁸.

Es geht bei all dem nicht nur um neue Lehrsätze, sondern um einen induktiven Zugang zum christlichen Glauben, um eine Art von »Disziplin«, die die Kirche aufs neue lernen muß. Es erhebt sich aber die Frage: Geht es hier um eine verantwortbare pastorale »Disziplin«?

Für die Kirche als institutionalisierte Gemeinschaft bedeutet diese induktive Zugangsweise, daß sie eine offene, eine annehmende (»accepting«) Gemeinde werden muß. Alle, die sich innerhalb oder außerhalb der Kirche zu ihr hingezogen fühlen, wenn auch erst in einem beginnenden, lückenhaften, teilweisen oder sogar anonymen und stillschweigenden Glauben, müssen als solche angenommen werden, müssen einen Platz innerhalb der Gemeinde finden, und die Kirche muß für ihre Situation eine ekklesiale Struktur anbieten können, notfalls in der Form von Gastfreundschaft⁹.

Als eigene Ausformung seines Gedankens über die Struktur der Kirchengemeinde hebt sich bei Robinson stark die These heraus, daß die Kirche nicht eine Gemeinschaft *neben* der weltlichen Gesellschaft bilden darf. Sie braucht strukturell neben der Welt nicht präsent zu sein, aber sie muß – bis in ihre Strukturen hinein – für die Nöte der Welt dienstbereit sein, oder besser gesagt: Sie muß dienen *innerhalb* der Strukturen der Gesellschaft selbst. Abgesehen vom Einfluß des anglikanischen Grundsatzes von der »established Church«, spielen in diesen letzteren Anregungen allerlei Theologoumena mit (wie das Verhältnis von Kirche und Reich Gottes, die Beziehung zwischen manifester und latenter Kirche und eine Art funktionaler Ekklesiologie), die wir in unserer kritischen Betrachtung näher analysieren müssen.

Dieses skizzenhafte Bild von dem, was Robinson unter einer neuen Reformation versteht, war nötig, um uns wenigstens mit seiner Auffassung von der induktiven Zugangsweise vertraut zu machen. Ohne behaupten zu wollen, daß sie total neu ist, kommt sie doch in der Darstellung Robinsons als eine überraschende und anregende Perspektive auf uns zu, die uns beim ersten Kennenlernen für unsere Konfrontierung mit dem Problem der »Fremdheit« der Kirche in unserer Welt hoffnungsvoll und mutig stimmt. Die induktive Zugangsweise, die im ersten Augenblick vielleicht einfach als eine pastorale Taktik erscheint,

Induktive Zugangsweise

ist (nach unserem Eindruck) theologischer und komplizierter als eine simple Taktik. Wir wollen das im Folgenden weiter überlegen.

Für eine richtige Würdigung der induktiven Zugangsweise muß man vor allem die Tatsache festhalten, daß Robinson sich *innerhalb* des überlieferten Glaubens und innerhalb der von ihm selbst auch so genannten rechtgläubigen Kirche vorstellt. Wenn er »an der anderen Seite beginnen« und sich auf den Standpunkt der Andersgläubigen stellen will, so kann er das vorurteilslos und ganz frei tun, weil die Orthodoxie und »Objektivität« von Glaube und Kirche von seinem Standpunkt aus innerhalb der Kirche sichergestellt sind. Es ist denn auch ein Mißverständnis – dem in *Eine neue Reformation* deutlicher als in *Gott ist anders* widersprochen wird –, Robinson wollte für die innerkirchlichen Gläubigen einen »way out« weisen: Es geht ihm vielmehr um einen »way in«, der dann auch ernsthaft als ein *Weg* betrachtet wird, mit allem Vorläufigen und Mangelhaften, was zu einem »auf dem Wege sein« gehört. Bei einer induktiven Zugangsweise darf die tolerante Haltung gegenüber dem »werdenden Glauben« und das experimentelle Entgegenkommen für ihn niemals losgelöst gesehen werden von der *fides in possessione*. In der Auffassung Robinsons ist die Kirche – aus dem Geist heraus, der sie bewahrt – dagegen gefeit, sich in die Problematik der Außenstehenden zu verwickeln, wenn er auch nicht die Risiken leugnet, die dieses Engagement mit sich bringt¹⁰.

Die fundamentale Frage aber, die sich unentrinnbar aufdrängt, ist diese: Geht es in der induktiven Zugangsweise nun lediglich um eine Art riskanter Taktik, zu der man sich gezwungen sieht, die sich aber nur auf psychologische und soziologische Argumente stützen kann, oder ist sie eine theologische (in diesem Fall eine pastoraltheologische) Methodik, die sich aus der Eigenart und Stellung der Kirche ergibt? Natürlich ist dies nicht die einzige theologische Frage, die in diesem Zusammenhang gestellt werden kann; man wird sich auch fragen müssen, ob die Glaubenserfahrung und der Glaubensausdruck, die man im Außenstehenden bejaht – so keimhaft und schwach sie auch sein mögen –, wohl auf Offenheit für einen Glauben an das Evangelium hingerichtet sind¹¹. Aber solche Fragen kommen erst an die Reihe, wenn die Frage nach der theologischen Rechtfertigung der induktiven Zugangsweise allgemein beantwortet ist.

Im engen Rahmen dieses Artikels wollen wir nur einige Überlegungen vortragen, die vielleicht die Methodik der induktiven Zugangsweise theologisch ein wenig aufhellen können. Die moderne Theologie ist sich deutlicher der Tatsache bewußt geworden, was Historizität als Wesens-

zug der Kirche bedeutet, nämlich daß die Kirche ihr Glaubensbewußtsein entwickelt, daß sie ihren Glauben in Konfrontation mit den Situationen und Erfahrungen des Menschen in der Welt erklärt und sogar formuliert. Der Dialog zwischen Kirche und Welt ist nicht einseitig, als müßte allein die Kirche die Welt belehren. Die heutige Pastoraltheologie («praktische Theologie») hat sich gerade als eigene theologische Disziplin durchsetzen können, weil man es für die Kirche als wesentlich ansieht, daß sie in ihrer Selbstverwirklichung durch die heutige Situation des Menschen und der Welt mitbestimmt wird¹². »Heutige Situation« meint aber nicht allein soziologische Strukturen und kulturelle Modelle, sondern auch die Erfahrungen, das »feeling« des Lebens und das individuelle Ethos.

Man hat den Eindruck, daß in unserer Theologie meist zu ausschließlich die Bewegung von der Kirche zur Welt hin ins Auge gefaßt wird. Man sollte sich aber ebenso sehr gegenwärtig halten, daß es auch eine Bewegung gibt, die vom Menschen in seiner weltlichen Situation auf die Kirche hingeht; auch von der Welt her setzt sich sozusagen eine Dialektik in Konfrontation mit der Kirche in Bewegung. Wir meinen damit nicht nur, daß die Welt der Tatsache Kirche begegnet und sich gewissermaßen notgedrungen den Auffassungen und Erfahrungen der Kirche gegenübergestellt sieht: der Haltung und dem Ethos der Kirche, wie diese der Welt durch die Kirche ausdrücklich vorgelegt werden oder wie sie unmerklich in die Kultur einer bestimmten Gesellschaft eingegangen sind. Wenn Robinson, der vor allem die westliche Welt im Auge hat, offensichtlich als von einer selbstverständlichen Tatsache davon ausgeht, daß »auf der anderen Seite« ein latenter und unausgesprochener Glaube besteht, dann setzt er voraus, daß die Lebens- und Welterfahrung des westlichen Menschen mitbestimmt und mitgebildet ist durch den Glauben der Kirche und den Niederschlag, den der Glaube in Kultur und Bewußtsein hinterlassen hat. Will man die heutige theologische These von der Anwesenheit eines latenten und anonymen Glaubens nicht zu einer abstrakten und willkürlichen Hypothese verschwimmen lassen, dann wird man die durch die Kirche mitbestimmte Lebenserfahrung und Kultur dabei berücksichtigen müssen. Aber das ist noch nicht alles.

Das zentrale Thema Robinsons ist die Wichtigkeit und Glaubwürdigkeit der Kirche. Mit dieser Frage nach der Glaubwürdigkeit der Kirche verweist er auf die wesentliche Situation des Menschen, wenn er von Kirche und Glauben her angesprochen wird, die Situation nämlich des »Außenstehenden«. Wie verwandt der Glaube (und zwar immer aufgrund von Gnade) dem Menschen und

¹² Vgl. H. SCHUSTER, a. a. O., 98ff.

seinen innersten Strebungen auch immer sein möge und wie sehr sich der Glaube auch an die tiefste Daseinsnot von Mensch und Welt wenden möge, niemals wird sich der Mensch ganz mit dem Glauben identifizieren. Solange Heil und Welt, Glaubensbewußtsein und Lebenserfahrung – wir leben ja in einer Zwischenzeit! – nicht zusammenfallen, solange sie in einem Spannungsverhältnis zueinander stehen, wird der Mensch immer zum Glauben *auf dem Wege sein*, ohne den Sinn von Leben und Welt im Glauben ganz deutlich vor sich zu haben. Man wird den Menschen auch weiterhin immer noch charakterisieren müssen als *quaerens fidem*¹³. Weder der Glaube noch seine Formulierung, aber ebensowenig die Kirche sind vorgegebene Daten, die »von Anfang an« da sind. Es ist wahr, daß Robinson eine für uns unannehmbare Unterscheidung macht zwischen Glaubensformel und »signification« (Glaubenswahrheit) und daß er einer Art funktionaler Ekklesiologie huldigt, worin die Kirche lediglich noch ein Mittel zum Heil ist und in der Funktion des Heils steht¹⁴; aber trotzdem hat er ganz richtig gespürt, daß der Mensch seinen Glauben nur versuchend und wachsend zu Erlebnis und Ausdruck bringt und daß er seine Zugehörigkeit zur Kirche auf viele Weisen, manchmal nur partiell und mangelhaft realisiert. *A parte Dei* sind Glaube und Kirche eine einzige Fülle und eine einzige Objektivität, aber *a parte hominis* kennen sie viele Formen subjektiver Verwirklichung¹⁵.

Wenn die Pastoraltheologie in der heutigen Situation der Selbstverwirklichung der Kirche Form zu geben sucht, dann hat sie innerhalb des Glaubens auch die vielen möglichen Wege zum Glauben zum Gegenstand. Die induktive Zugangsweise scheint uns deshalb eine pastoraltheologische Aufgabe. Vielleicht sollte man in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß diese induktive Zugangsweise ebensosehr gerechtfertigt ist gegenüber dem »insider«, dem Gläubigen, wie gegenüber dem »Außenstehenden«. Wir wollen hier nur auf die Tatsache hinweisen, daß »Orthodoxie« oft zu einseitig als ein Unterschreiben der formulierten Wahrheiten des Glaubens angesehen wird. Aber die Situation des Gläubigen ist doch häufig gezeichnet durch ein Ringen, dem Glauben Sinn zu geben, seine Wahrheit zu ergründen und zur persönlichen Überzeugung zu machen. Quer durch den *assensus fidei* läuft die oftmals gebrochene Linie des Glaubensethos: Wie erlebt man, wie erfährt man die verschiedenen Wahrheiten und Forderungen des Glaubens? Welchen Sinn gibt man ihnen?

¹³ Vgl. J. METZ, *Der Unglaube als theologisches Problem*, in: *Concilium* 1 (1965) 484–492.

¹⁴ NR 100f.

¹⁵ NR 53f; hier zitiert Robinson Paul Tillich als Stütze für die Auffassung, daß es eine objektive Zugehörigkeit zur Kirche ohne integralen christlichen Glauben geben könne.

Immer wieder entdeckt man doch, daß bestimmte »Wahrheiten« in einer bestimmten Periode der Geschichte oder in einer bestimmten Lebensphase durchaus nicht funktionieren. Sie werden nicht geleugnet, aber auch nicht erlebt und erfahren. Auch dies scheint mir ein pastoral-theologisches Problem, das innerhalb der Kirche zu einer induktiven Zugangsweise zum Gläubigen zwingt.

Von einer echten theologischen Verantwortung und Rechtfertigung seiner pastoralen Methodik kann man bei Robinson schwerlich sprechen. Formeln wie »Lehre ist die Definition von Erfahrung«¹⁶ weisen eher auf eine philosophisch-empiristische Auffassung hin als auf Rechtfertigung seines Zugangs, den er denn auch wohl »einen empirischen Zugang« nennt. Sein einziges theologisches Argument entnimmt er dem »Fundamentalsatz der Inkarnation«: Der Glaube ist nur zu entdecken an der Menschheit des Herrn und an der Humanität der Kirche, worin das menschliche Leben in seinem tiefsten (menschlichen) Sinn offenbar wird.

Dieser Fundamentalsatz der Inkarnation kann die ganze Problematik, die uns hier beschäftigt, erhellen. Aber dazu müßte er weiter ausgearbeitet werden. In einem fesselnden, zu wenig bekannten Aufsatz hat Congar in dieser Richtung einen Versuch gemacht¹⁷. In seiner Analyse des Apostolats unterscheidet Congar zwei Formen, oder besser zwei Haltungen des Apostolats: den Proselytismus, der auf den Triumph der Kirche aus ist, und die »Evangelisation«, die vor allem das geistliche Wohl des Menschen im Auge hat. Diese Unterscheidung, so sagt Congar, liegt nicht auf der Ebene von Theorie und These; man kann darauf keine Ekklesiologie aufbauen. Aber sie liegt »auf der Ebene der Hypothese«, auf der Ebene von Tatsachen und psychologischen Haltungen. Die Haltung der »Evangelisation« respektiert die objektive Tatsache der Kirche, die Orthodoxie der Lehre, die Notwendigkeit sakramentaler Ordnung, aber sie ist ebenso sehr bedacht auf die Freiheit und Subjektivität des Glaubens des anderen. In der aktuellen Heilsökonomie dieser Zwischenzeit ist die Rede von einer Zeit des Säens und allmählichen Wachsens eher als vom Ernten. Darum bedeutet »Evangelisation« die Erkenntnis und Anerkennung des Weges, den der andere geht, mag es auch vielleicht nicht der Weg sein, der von Dogma und Theologie vorgezeichnet wurde. In dieser Zwischenzeit gibt es eine Kluft zwischen Recht und Tat, zwischen Lehre und Anschauung, zwischen Norm und Ethos, zwischen These und Hypothese, die vielleicht nicht durch eine Theorie überbrückt werden kann, wohl aber durch eine Haltung, eine Zugangsweise der Toleranz

¹⁶ NR 48.

¹⁷ Y. M. CONGAR, *Prosélitisme et évangélisation*, in: *Sacerdoce et laïcité devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1962, 52–64.

und Achtung. »Die vollkommene Übereinstimmung zwischen Recht und Tat, zwischen den objektiv wahren Formen der Religion und dem inneren Heil des Menschen, ist eine eschatologische Wirklichkeit; denn sie ist ein Teil jener Evidenz, jenes triumphalen Sieges der Wahrheit, die der endzeitlichen Ankunft der Gerechtigkeit vorbehalten sind«¹⁸. Ohne den Menschen und unabhängig vom Menschen und seinen Haltungen sind diese Gegensätze weder durch eine dialektische Formel aufzulösen noch in einer objektiven These oder Wahrheit zur Harmonie zu bringen. Die vollkommene Übereinstimmung ist eine Haltung, eine Zugangsweise, die Treue bedeutet zu allen Gegebenheiten der Wirklichkeit, die einem Rechtens unter die Augen kommen. Ohne behaupten zu wollen, daß Congar hier als Verteidiger Robinsons und seines Standpunktes angeführt werden kann, meinen wir doch, daß seine Darstellung des Zwiespalts zwischen der faktischen Kirche und dem existentiellen Glauben und sein Verweis auf die Unvollendetheit der Kirche in die Richtung eben dieses Problems weisen, das von Robinson aufgerissen wurde. Die von Congar beschriebene Haltung scheint uns charakteristisch zu sein für die Pastoraltheologie, die sich stets – mit Theorie und Praxis – auf der Berührungsfläche von Objektivität und Subjektivität bewegt, von Kirche und Situation.

Prophetische Seelsorge

Im Zusammenhang mit der Haltung der »Evangelisation« weist Congar auf die innerkirchliche Gefahr einer Art von Amtsautomatismus oder Handlungsautomatismus hin und bringt hiermit in Zusammenhang die Gefahr eines Sakramentalismus¹⁹. Formel, Handlung, Amt, Gewalt und Sakrament werden als objektive, geradezu automatisch wirkende Faktoren angesehen, die das Heil des Menschen garantieren. Man sucht den Menschen auf die Seite dieser Faktoren zu ziehen, versucht, ihn diesen Faktoren zu unterstellen, und meint dann, damit das Eigentliche getan zu haben. Wir kennen hierfür alle die anekdotischen Beispiele: Wenn ein Sterbender nur die Sterbesakramente empfangen hat! Wenn ein Konkubinat, und sei es auch auf sehr zweifelhaften Wegen, nur in eine rechtsgültige Ehe umgewandelt worden ist! Wenn nur die Absolution gegeben wird! Wenn man die neununddreißig Artikel des »Book of Common Prayer« nur unterschrieben hat! (Robinson). – Wie der Mensch diese Werte und Wahrheiten subjektiv verarbeitet, erachtet man als von sekundärer Bedeutung oder hält es sozusagen für etwas, was ganz unwesentlich ist. Solche pastoralen Anekdoten zeigen natürlich nur eine Karikatur der tatsächlichen Seelsorge, aber sie machen uns doch aufmerksam auf eine Auffassung von der Kirche und auf eine pastorale Handlungs-

¹⁸ CONGAR, a. a. O., 57.

¹⁹ CONGAR, a. a. O., 59.

weise, die weit verbreitet und fatal sind für eine Pastoral des induktiven Zugangs.

Das soeben Beschriebene könnte man eine deduktive Zugangsweise nennen. Haarsma bringt sie in Zusammenhang mit einer kosmozentrischen Denkweise, die »das objektiv Gültige, die formulierte Wahrheit, den Vollzug des überlieferten Rituals, das Handhaben der errichteten Ordnung«²⁰ betont. Theologisch gesehen, kommt diese Auffassung aus einer einseitigen Akzentuierung des priesterlich-sakramentalen Charakters von Kirche und Seelsorge. Haarsma (und vor ihm Congar) setzt sich hiervon ab, indem er für eine *prophetische Auffassung* von Amt und Seelsorge eintritt.

In einer prophetischen Auffassung von der Kirche ist es der Glaube, der ins Zentrum rückt: als personale Antwort des Menschen auf das Heilsangebot Gottes, das primär in der Verkündigung des Evangeliums zum Menschen kommt. Nicht Gesetz, Riten, Kultus oder Glaubensformel, als außerhalb des Menschen stehende Elemente, bewirken das Heil; sie können die Hingabe des Menschen an Gott niemals ersetzen. Sie bedeuten nur etwas als Gestalt und Ausdruck für den gläubigen Dialog des Menschen mit Gott. Haarsma gibt mehrere Charakteristika einer prophetisch orientierten Seelsorge: die Aufmerksamkeit für das Wort, die Betonung einer intensiveren menschlichen Beziehung zwischen Pfarrer und Gläubigen, die Wertschätzung des Gesprächs, das unter Umständen ins Sakrament einmündet. Auch Haarsma vertritt in Wahrheit ein »Ausgehen von der anderen Seite«, insofern er vom Seelsorger erwartet, daß er mehr nach Wegen sucht, die das Hören der Evangeliumsbotschaft möglich machen²¹.

Wir haben uns hier etwas ausführlicher auf Haarsma berufen, weil er wieder einen anderen Aspekt der Kirche beleuchtet, der die induktive Zugangsweise theologisch stützen kann. Prophetische Seelsorge macht wieder die Subjektivität des Glaubens sichtbar – allerdings müssen wir diese »Subjektivität« recht verstehen; es geht nicht an erster Stelle darum, Aufmerksamkeit zu fordern für allerlei sogenannte »subjektive Beschränkungen von Wissen und Freiheit«, die wir aus dem traditionellen moraltheologischen Traktat *De actibus humanis* kennen. Hier geht es vielmehr um die Subjektivität *des Glaubens*. Mit dieser Subjektivität meinen wir den Umstand, daß der Mensch nur von seinem menschlichen Standpunkt aus, von seinen Verhältnissen innerhalb der Welt, von seinen Erfahrungen her das Wort hören und sein Verhältnis dazu finden kann. Congar weist darauf hin, wenn er über die alttestamentliche Heilssituation spricht, und sagt: »Unablässig ist das

²⁰ F. HAARSMa, *Pastoral-theologische beschouwingen over de priester*, in: *Tijdschrift voor Theologie* 5 (1965) 292.

²¹ HAARSMa, a. a. O., 292ff.

prophetische Wort Antrieb und Erzieherin zum Glauben an den lebendigen Gott, der in der Geschichte handelt und von seinen Gläubigen eine Glaubensantwort fordert, nicht etwa nur im nicht zeitgebundenen Ablauf einer Liturgie, sondern inmitten der Ereignisse der Zeit²². Die Subjektivität des Glaubens charakterisiert diesen als eine Antwort an Gott, die Versuch bleibt, niemals zur Ruhe kommt und niemals adäquaten Ausdruck findet oder zur Sicherheit des Besitzes kommt. Damit sind Sicherheit und Objektivität des Glaubens nicht angetastet; denn sie beruhen auf Tatsachen und Handlungen von seiten Gottes, die seine Garantien innerhalb dieser Welt sind, daß er uns nahe ist. Diese sind: Christus, die Kirche, das Sakrament, das ständig gepredigte Wort, die *traditio ecclesiae* und die *successio apostolica*, die sich als eine ununterbrochene Handlungslinie durch unsere Geschichte hindurchzieht. Dies sind die »Ereignisse der Zeit«, welche die verkündigende Kirche im Dialog mit dem Menschen entziffern und deuten muß.

Das Spannungsverhältnis zwischen Heil und Welt, das dem Glauben wesentlich ist, ruft im Gläubigen eine Bewegung ins Leben, die nicht nur in der *fides quaerens intellectum* zum Ausdruck kommt, sondern auch in der Lebenserfahrung, die von menschlichen Erlebnissen und weltlichen Ereignissen aus auf der Suche nach Spuren des Heils ist. Wo dieses Spannungsverhältnis mehr als theoretische Besinnungen veranlaßt und eine existentielle Problematik aufruft (sowohl innerhalb der »Großen Kirche« wie im einzelnen Menschen), da kommen die pastorale Theologie und die pastorale Praxis ins Spiel. Sie bewegen sich auf der Berührungsfläche von Objektivität und Subjektivität, sie versuchen fertigzuwerden mit der Diskrepanz zwischen Recht und Tat, Lehre und Überzeugung, Norm und Ethos, Glaubensgehorsam und autonomer Freiheit.

Wir haben nicht den Ehrgeiz, im engen Rahmen dieses Artikels die Eigenart der Denkweise, der Wahrheitskriterien, der Rechtgläubigkeit und moralischen Redlichkeit aufzuzeigen, die die pastoraltheologische Zugangsweise kennzeichnen. Aber eine ihrer Aufgaben muß es sein, sich auf das Feld der Hypothese (Congar) zu wagen. Und das bringt mit sich, daß sie hinsichtlich der konkreten Probleme nicht zum allgemeinen und normativen Urteil einer Theorie, sondern nur zum partikulären Urteil der *prudencia* kommen kann. Natürlich wird die Pastoraltheologie bei ihrem Urteil über die heutige situationsbedingte Selbstverwirklichung der Kirche (und des individuellen Glaubens) von dogmatischen und theologischen Sicherheiten ausgehen müssen. Aber diese stecken meistens nur Grenzen ab, innerhalb deren ein Raum freier

Offene Gemeinde
(»accepting community«)

Formulierung und Interpretation offenbleibt, für die man sich nicht mehr auf allgemeine theologische Ausgangspunkte berufen kann. Wir wollen dies an einem letzten Thema aus der Schrift Robinsons erläutern, bei dem er seinen induktiven Zugang anwendet.

Robinson verlangt von der Kirche, daß sie »eine wirklich offene Gemeinschaft« sei, die charakterisiert wird durch den Versuch, dem Menschen dort zu begegnen, wo er steht, und ihn so anzunehmen, wie er ist²³. In diesem Zusammenhang beruft sich Robinson auf den Unterschied zwischen manifester und latenter Kirche, und unter dieser letzteren versteht er die nicht näher zu bezeichnende Gruppe von Menschen, die nicht imstande sind zu sagen »Herr, Herr«; die das reine Wort des Evangeliums nicht hören und die Sakramente nicht empfangen, die aber das »neue Sein« des christlichen Lebens anonym und verborgen tatsächlich erfahren. Wir wollen auch dies nicht vergessen, daß Robinson von der *fides in possessione* her so zu sprechen wagt, die er innerhalb seiner Kirche findet; aber es ist die Frage, ob bei ihm nicht auch theologische Voraussetzungen (oder Annahmen) mitspielen, die in dieser Hinsicht für eine katholische Theologie unannehmbar sind. Robinson vertritt nämlich eine Art funktionaler Ekklesiologie, die der katholischen Theologie fremd ist. Reich Gottes und Kirche sind in der Auffassung Robinsons auch innerhalb dieser Welt nicht identisch. »Nicht die Kirche ist das Haus Gottes, sondern die Welt«²⁴. Die Kirche ist weniger Heilsgemeinschaft als vermittelndes Heilsinstitut.

Dieser Unterschied zwischen manifester und latenter Kirche hat zur Zeit auch einen Platz in der katholischen Theologie, ohne daß dort die Kirche auf ein reines »Mittel zum Heil« reduziert wird. In seiner meisterhaften Analyse von Robinsons Auffassungen geht Schillebeeckx in der Anerkennung eines latenten Christentums ein Stück weit mit Robinson, aber er warnt davor, bei diesem verborgenen und anonymen Christentum haltzumachen: »Aber die geschichtliche Tatsache der persönlichen Erscheinung Christi, der jetzt noch lebt, gibt der ausdrücklichen Verwirklichung des Christusmysteriums, wie es in der Kirche, gerade in ihrer Schrift, ihrem Dogma, ihren Sakramenten und ihrer Verkündigung lebt, die volle objektive Gestalt, an der sich nach Christi Willen das Christsein in einer menschlichen, dem menschlichen Wesen angepaßten Realisierbarkeit zu seiner vollen Größe entfalten kann«²⁵. Dies ist also eine deutliche These; aber Schillebeeckx weist in derselben Arbeit darauf hin, daß ein pastoraler Zugang hier doch zu einer Bestätigung dieses verborgenen, impliziten Glaubens übergehen kann, ohne daß man dabei

²³ NR 55ff. ²⁴ NR 100.

²⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Personale Begegnung mit Gott*, Mainz 1964, 94.

von einem menschlichen Optimismus ausgehen darf, daß der Außenstehende Gott nun auch ausdrücklich finden werde²⁶. Trotz deutlicher Unterschiede in der theologischen Wertung, die es bei Robinson und Schillebeeckx vom verborgenen, impliziten Glauben und der latenten Kirche in ihrer Beziehung zum ausdrücklich bekannten Christentum gibt, findet man auch bei Schillebeeckx die Anerkennung einer pastoralen Methodik, die in Wirklichkeit deutliche Züge von Übereinstimmung mit der Zugangsweise Robinsons aufweist.

Die Frage ist aber, was hier diese pastorale Methodik bedeutet. Man kann sich ja fragen, ob die Kirche gegenüber dem nicht ausdrücklich bekannten, impliziten Glauben überhaupt noch eine Aufgabe hat; ein solcher Glaube – es sei noch einmal gesagt – kommt ja auch innerhalb der Kirche vor. Kann man die Außenstehenden nicht getrost der Gnade Gottes empfehlen und sich der Sicherheit überlassen, daß nach Gottes Willen alle selig werden sollen? Von der theologischen Theorie her ist dies wahrscheinlich eine unlösbare Frage, aber von der Pastoral her gesehen ist es eine unannehmbare Hypothese. Die Kirche kann – von ihrem Glauben an Christus her – nicht aufhören zu *handeln*. Sie muß, auch gegenüber den Außenstehenden, sie selber sein. Aber welche Inhalte kann dieses ihr pastorales Handeln haben? Bei dieser Frage kommt Robinson zu allerlei Vorschlägen, die deutlich machen, wo die eigentlich pastoraltheologischen Probleme liegen.

Robinson tritt für eine offene Gemeinde ein, in welche die nichtkirchlichen Gläubigen als Gäste vollwertig aufgenommen werden und sich zu Hause fühlen können. Wie er sich dies konkret vorstellt, wird nicht bis in Einzelheiten deutlich. Im Kern kommt es bei ihm darauf an, daß man weltliche, nicht typisch religiöse Formen des Beisammenseins benutzt, um darin, in nichtreligiöser Form, die Botschaft des Evangeliums zu verkündigen und den Dienst des Evangeliums sichtbar werden zu lassen.

Wir begegnen hier wieder Robinsons klassischer Idee: Jedes echte menschliche Beisammensein ist schon christliches Beisammensein; jeder echte Einsatz für die Welt ist schon Glaube. Diese Ideen sind für theologische Kritik zugänglich; sie wurde schon in der Diskussion um *Gott ist anders* angebracht. Wir haben aber den Eindruck, daß Robinsons tiefste Frage ist: Was ist eigentlich Gemeinde? Was ist Gemeinschaft der Kirche? Mit voller Zustimmung zitiert er eine Frage, die von einer amerikanischen Experimentalpfarrei her gestellt wurde: »Nehmen wir zu Recht an, daß auch in unserer Zeit eine Art von Zusammengehörigkeit (*fellowship, koinonia*) unbedingt zu einer christlichen Gemeinschaft gehört, und wenn ja, *wie sieht sie aus?*«²⁷ Dies ist die tiefste pastorale Frage, die Robinson beschäftigt.

Dogmentheologisch sind wir uns alle darüber einig, daß die Kirche eine Gemeinschaft in Christus ist, und die Idee des Volkes ist im Augenblick ein zentrales Thema der Theologie und Verkündigung. Aber wird diese Gemeinschaft menschlich realisiert? Mit dem strukturell-organisatorischen Charakter dieses »Gemeinschaft«-Seins ist Robinson schnell fertig. Als organisatorische Seelsorgeform findet er die Pfarrei vielleicht manchmal noch akzeptabel, aber in vielen Fällen ist sie überholt und überflüssig. Vom organisatorisch-wirksamen Standpunkt her tritt er mehr für eine bewegliche Seelsorge ein, die nicht an die Scherereien und den Kleinkram der pfarrlichen Organisation gebunden ist und sich den Orten und Situationen frei zuwenden kann, wo man heutzutage die Menschen beisammen findet: in Sozialstrukturen, politischen Strukturen, Betrieben, Berufsgruppen, Geselligkeitsgruppierungen, Interessen- oder Notgemeinschaften, Künstlergemeinschaften, Rauschgiftklubs; in gesellschaftlichen Krisensituationen: Man denke an Lagen, wie sie durch Rassenprobleme, durch Armut, Hunger und dergleichen geschaffen werden. Aber all diese willkürlichen Formen organisatorischer Gemeinschaft sind für Robinson theologisch nicht wichtig. Ihm geht es um das ausdrückliche oder stillschweigende Schaffen von Formen für das christliche Beisammensein. Eigentlich geht er auf den Gedanken zurück, daß jedes echte menschliche Beisammensein durch Gottes Gnade der theologische Fundort der Kirche als Gemeinschaft ist. Der Rest ist Organisation. Liturgische Zusammenkunft, pfarrliche Formen gegenseitigen Dienstes und dergleichen fügen dem – im Glauben gesprochen – nichts Wesentliches hinzu. Sie machen nur ausdrücklich, was bereits stillschweigend aber wesentlich da war.

Bis hierher können wir *in theologicis* Robinson nicht folgen. Aber pastoral gesehen, bleibt seine Frage in all ihrer Dringlichkeit bestehen, die Frage nämlich: Wo wird das Gemeinschaft-Sein der Kirche menschlich erlebbar und erfahrbar. Dieses Problem ist zweigliedrig. Zunächst umgreift kirchliches Gemeinschaft-Sein immer eine Thematisierung des Dialogs mit Gott. Man betet gemeinsam, man hört gemeinsam auf das Wort, man feiert gemeinsam das eucharistische Beisammensein mit Christus. Diese Thematisierung, dieses ausdrückliche Sich-auf-Gott-hin-Richten ist für viele (innerhalb und außerhalb der Kirche) an sich schon eine Schwierigkeit. Wie kann man diesem Dialog mit dem Unsichtbaren menschliche Form geben! Aber hinzu kommt noch, daß man in einem *gemeinschaftlichen* Dialog mit Gott notwendig zu Sprache, Brauch, Ritus, Ausdruck, Bauwerk seine Zuflucht nehmen muß. Eigenart und Charakter des biblischen Wortes, der kirchlichen Sphäre, des geistlichen Liedes, der liturgischen Inszenierung nennt Robinson »religious«, und mit diesem Wort weist er auf eine Schwierigkeit für den modernen

Menschen (und letztlich vielleicht für jeden Menschen) hin, in dieser dem profanen Leben fremden Sphäre einen Raum für seinen Glauben zu finden. Was ist im Beisammensein unter diesen religiösen Ausdrucksformen theologisch wichtig? Die Dogmatik wird vielleicht nur einige begrenzende Thesen dafür aufstellen können. Aber der Pastoraltheologe steht vor der Aufgabe, diese Fremdheit aufzuheben und Formen zu finden, die das Beisammensein im Glauben mindestens akzeptabel machen. Ist zum Beispiel eine Verkündigung in biblischer Sprache, mit biblischen Ausdrücken und mit dem Pathos des religiösen Sentiments einer vergangenen Zeit theologisch wertvoll und pastoral verantwortlich? Heute ist es eine wichtige Aufgabe der Pastoraltheologie, zu erforschen, was wir eigentlich unter religiös, sakral, geistlich, fromm verstehen: Welche Gefühlswerte damit repräsentiert, welche Assoziationen damit hervorgerufen werden, welche Absichten darin mitschwingen. Die Pastoraltheologie wird untersuchen müssen, wie weit Lebensnähe mit der reinen Lehre des Evangeliums zusammengehen kann.

Ferner stellt das Gemeinschaft-Sein der Kirche an die Pastoraltheologie die Frage, welches Modell des Gemeinschaft-Seins uns nun eigentlich konkret vor dem geistigen Auge steht. Abgesehen von der Tatsache, daß der moderne Mensch durch einen Individualismus hindurchgegangen ist (was übrigens auch Bereicherung bedeutet hat), zeigt sich, daß die konkreten Formen des Beisammenseins, die man innerhalb der Kirche sucht, zu einem großen Teil von menschlichen Vorurteilen und Eigenstreben abhängig sind. Wie viele erleben doch das liturgische Beisammensein als eine Summe individueller Dialoge mit Gott! Und ist das unannehmbar oder wirkt es verarmend auf den Glauben? Nicht jeder ist darüber beglückt, in pfarrliche Aktivitäten eingeschaltet zu werden. Was bezweckt man damit, wenn man die kirchliche Gemeinschaft und den Gemeindeaufbau fördern will? Echte personale Lebensgemeinschaft, »face-to-face«-Beziehungen oder Verhältnisse mehr sachlicher Dienstbereitschaft? Unbestreitbar steht vielen, sobald sie an kirchliche Gemeinschaft denken, die Familie als Idealmodell vor Augen. Aber worauf stützt sich das? Und wer das Bild vom Volk Gottes benutzt – wird er damit rechnen, daß der Volksgedanke vielen fremd geworden ist?²⁸

Wenn die Pastoraltheologie sich fragt, bei welchen weltlichen Gemeinschaftsformen die Kirche noch anknüpfen kann, um diese zu einer christlichen Gemeinschaft zu vertiefen, dann wird sie dies nicht nur als eine organisatorische Frage sehen dürfen, sondern muß es als ein Problem

²⁸ Zu dieser ganzen Problematik über die vielschichtige Auffassung von der kirchlichen Gemeinschaftsidee vergleiche: L. LAEYENDECKER, *Reflecties over het begrip »gemeenschap« in verband met de zielzorg*, in: *Theologie en Zielzorg* 61 (1965) 321–337.

menschlicher Erfahrbarkeit verstehen. Kriterien des Lehrsystems, mit denen man zu einer bestimmten Auffassung von der konkreten Kirchengemeinschaft kommen könnte, gibt es kaum; die Pastoraltheologie wird sich ihre eigenen Kriterien suchen müssen. Das Eintreten Robinsons für eine offene Gemeinde ist vor allem eine Frage an die Pastoral nach einem religiösen Gemeinschaftsmodell mit einer vielleicht reicher abgestuften Formskala.

Gedanken und Vorschläge Robinsons in *Eine neue Reformation* sind uns hier Anlaß gewesen, Fragen nach der Eigenart der pastoralen Zugangsweise und ihrer theologischen Bezüge zu stellen. Vieles von dem Gesagten müßte weiter ausgearbeitet und vertieft werden. Wir hoffen, daß dieser Artikel für viele wenigstens ein Ansporn sei, die Möglichkeiten einer neuen Reformation, auch innerhalb unserer Kirche, von pastoraler Sorge und Einsicht her weiter zu untersuchen.

Der einzige heute im praktischen Leben der Kirche erlaubte Tutorismus, ist der Tutorismus des Wagnisses . . . Wir müßten fragen: Wie weit darf man unter Benutzung aller theologischen und pastoralen Möglichkeiten gehen, weil die Situation des Reiches Gottes sicher so ist, daß wir das Äußerste wagen müssen, um standzuhalten, wie Gott es von uns verlangt. Es scheint mir: Wenn in diesen und in vielen anderen Fragen dieser Tutorismus angewandt wird, das heißt, wenn man als Imperativ für unsere Zeit, nicht als immer gültiges Prinzip für alle Zeiten, von der Überzeugung ausginge, daß das Sicherste das Gewagteste ist und die beste Möglichkeit, um alles oder etwas zu gewinnen, nicht die Vorsicht, sondern das gewagteste Wagnis – dann würde doch sicher mancher Gedanke in der Kirche eine andere Form erhalten.

Karl Rahner

Diakonia will Kriterien, Maßstäbe, Prinzipien und Imperative für den heute aufgegebenen und notwendigen Vollzug der Kirche entwickeln. Diese Aufgabe kann nicht durch einsame theologische oder gar nur klerikale Spekulation gelöst werden. Es gibt Fragen des kirchlichen Lebens und der faktischen kirchlichen Verkündigung, die nicht mit Hilfe der Dogmatik oder des Kirchenrechts, sondern allein durch eine nüchterne Befragung der Gegenwart, ihrer Strömungen, ihrer Möglichkeiten, ihrer Strukturen beantwortet werden können. Das heißt aber unter Umständen, daß konkrete Menschen, Christen dieser Gegenwart, gefragt werden müssen.

Eine solche Frage stellte *Diakonia* zur Diskussion:

Was halten Sie von der 11-Uhr-Messe?

*Dr. Heinrich Schmidinger,
Universitätsprofessor, Freiburg/Schweiz:*

Große Auffahrt von Wagen verschiedenster Größe vor der Kirche am späten Sonntagvormittag, Gedränge von Menschen, die an gewöhnlichen Sonntagen und auch sonst meist nicht gern ein langes Hochamt aufsuchen, die nicht gern bei einem Kinder- oder Gemeinschaftsgottesdienst »engagiert« sind, sondern einfach ihre »Sonntagspflicht« erfüllen wollen und dafür eine »schlichte Messe« mit »Kurzpredigt« bevorzugen – ist damit nicht im wesentlichen das »Publikum« der sogenannten »11-Uhr-Messe« charakterisiert? Handelt es sich dabei zu einem großen Teil nicht um Leute, die gerade noch zum Kirchenvolk gehören und liturgische Funktionen eben noch am Rande mitfeiern, besser gesagt, über sich ergehen lassen? Sollte man diese Leute nicht dazu bringen, sich nicht bloß auf die Erfüllung eines Kirchengebots und die Ableistung einer Gott gegenüber empfundenen Verpflichtung gerade noch am Ende des Sonntagmorgens zu beschränken? Wäre es nicht angezeigt, sie zu nötigen, einen anderen Gottesdienst mitzufeiern, indem man die »11-Uhr-Messe« abschafft?

Ich antworte auf diese Frage mit nein, wenn ich auch selbst kein Besucher dieses Gottesdienstes bin. Wie viele andere habe ich seinerzeit die Einführung der Abendmessen freudig begrüßt, habe ich als Soldat an der Front dankbar Gottesdienste zu jeder nur denkbaren Stunde des Tages und der Nacht mitgefeiert, wenn sich die Gelegenheit bot. Im gewöhnlichen Jahresablauf ziehe ich jedoch am Sonntag die Teilnahme an der Familienmesse am Morgen vor und halte es auch so, wenn ich, von

meiner Familie getrennt, auf Reisen bin. Vielleicht ist dafür weniger die Überlegung maßgebend, am Tag des Herrn zuerst Gott die Ehre zu geben, als die vertraute Gewohnheit einer ländlichen Kindheit und einer Internats-Gymnasialzeit, vielleicht auch das Empfinden, es fehle dem Sonntag etwas, solange man noch nicht in der Kirche war.

Sollte ich aber deshalb gegen Abend- und Spätmessen sein? Kann nicht jemand mit gleichem Recht anderen Lebensgewohnheiten folgen? Nicht wenige unserer Mitmenschen müssen eine ganze Woche hindurch zu sehr früher Stunde auf ihrem Arbeitsplatz sein und haben das durchaus berechnete Bedürfnis, einmal in der Woche, eben am Sonntag, sich auszuschlafen, einmal nicht gehetzt zu sein bei der Morgentoilette und beim Frühstück. Für viele ist der Abend vor dem Sonntag der einzige in der Woche, an dem sie gesellschaftliches Leben pflegen, eine Kino- oder Theatervorstellung besuchen, einer Fernsehsendung folgen können, ohne dieses Vergnügen mit verkürztem Schlaf bezahlen zu müssen. Es muß sich bei den Besuchern sonntäglicher Spätmessen also keineswegs um »Pflicht-Kirchgänger« oder »Rand-Katholiken« handeln. Und bei denen, die dazugehören? Soll man diesen eine Möglichkeit abschneiden oder erschweren auf die Gefahr hin, sie im kirchlichen Raum überhaupt nicht mehr ansprechen zu können oder ihr Fernbleiben von einem Gottesdienst vielleicht sogar zu fördern? Wäre es dann nicht ebenso gerechtfertigt, das Hochamt abzuschaffen, in dem manche nur eine gewisse Feierlichkeit und vor allem ästhetischen Genuß suchen?

Vielleicht ist die »11-Uhr-Messe« einer der wichtigsten Gottesdienste, weil er auch Menschen erfaßt, die nicht zum Kirchenvolk im engeren Sinne gehören. Ohne sie zu verlängern, soll auf die Gestaltung dieser Meßfeier besonderer Wert gelegt und die damit verbundene Predigt besonders sorgfältig vorbereitet werden. Es erschiene mir durchaus gerechtfertigt, dafür auf die eine oder andere der heiligen Messen, die in manchen Kirchen sonntags stündlich oder gar jede halbe Stunde gefeiert werden, zu verzichten, um den Pfarrklerus zu entlasten. Gerade die Spätmesse sollte man jedoch nicht weglassen. Nicht eine Möglichkeit aufzugeben, sondern eine Möglichkeit zu nützen, erscheint mir das Gebot. Gewiß war jahrhundertlang die dritte Stunde des Tages, also 9 Uhr, die für den offiziellen Sonntagsgottesdienst vorgesehene Zeit, aber Opfer und Verkündigung sind an keine Stunde gebunden. »Wenn man allen alles werden« will, muß man stets für die anderen dasein.

Adolf Stadelmann, Stadtpfarrer, Luzern:

»Was halten Sie von der 11-Uhr-Messe?« lautet Ihre Frage. In direkter Antwort muß ich Ihnen sagen: viel, sehr viel sogar. Bevor ich meine Antwort begründe, muß ich kurz unsere Situation darlegen: Wir sind eine Pfarrei mit 8000 Seelen

in einer mittleren Schweizer Stadt mit einem gewissen »Weltcharakter«. Das zeigt sich auch im religiösen Leben: einerseits Tradition – andererseits eine große Offenheit gegenüber religiösen Fragestellungen und einer Neuorientierung. Vierzehn Prozent der berufstätigen Frauen und Männer sind Akademiker, Techniker, Lehrer usw., also Angehörige einer mehr »intellektuellen Schicht«. Fünfzig Prozent der Erwachsenen »praktizieren«, ungefähr achtzig Prozent der Männer gehören politisch der liberalen oder sozialistischen Richtung an. Ein interessantes Detail: Als ich vor ungefähr zweieinhalb Jahren Pfarrer wurde, war der 11.15-Uhr-Gottesdienst eine stille heilige Messe mit Predigt. Begründung: Der »11-Uhr-Christ« ist der »weniger fromme«, der »nicht-engagierte«, der »typisch liberale«.

Wenn ich heute die Besucher und die Atmosphäre der beiden großen Morgengottesdienste (9.45 Uhr und 11.15 Uhr als Haupt- und Spätgottesdienst, die übrigens mit ganz seltenen Ausnahmen immer voll besetzt sind) charakterisieren und differenzieren müßte, würde ich es ungefähr folgendermaßen versuchen:

Im Augenblick haben die beiden Gottesdienste ihr eigenes Gepräge, ist ihr »Publikum« äußerlich – und wohl auch innerlich – im allgemeinen verschieden ansprechbar und auch verschieden in der Reaktion. Der Besucher des Hauptgottesdienstes läßt sich schneller (wenn auch nicht einfacher) ansprechen, macht aktiver mit, paßt sich rascher und bewußter neuen Gebeten, Gesängen und Formen an (er »liebt« seinen Gottesdienst). Er ist offen für anspruchsvolle »religiöse« Themen (dabei gehe ich von der sicher eindeutigen Feststellung aus, daß vor allem die Verkündigung die Atmosphäre bestimmt), die sein Glaubensleben vertiefen und neu zu deuten versuchen. Er reagiert aufmerksam auf eine biblische Behandlung der Probleme und ist in gewissen kirchlichen Fragen »daheim«. So ist der Gottesdienst als Ganzes »leichter« zu gestalten, beschwingter und in gutem Sinne oft »schöner« als die andern. Demgegenüber ist der 11-Uhr-Besucher interessierter an Themen, welche die Gestaltung der Welt und seine profane Aufgabe zum Inhalt haben. Er liebt es, von der psychologischen Seite her angesprochen zu werden, ist kritischer gegenüber sogenannter kirchlicher und biblischer Behandlung seiner Fragen, Nöte und Probleme. Er liebt die Konfrontation mit der Welt und die kritische Auseinandersetzung mit der Kirche, und er ist dabei ein sehr dankbarer Zuhörer. Allerdings ist auch zu bemerken, daß das Publikum des 11-Uhr-Gottesdienstes im ganzen ziemlich heterogen ist und damit auch schwerfälliger für die Gottesdienstgestaltung. Es besteht eben zum Teil aus den kirchlich weniger gebundenen Kreisen, ferner den sogenannten Traditionschristen und häufig auch aus auswärtigen Gelegenheitsbesuchern (dabei ist noch zu bedenken, daß – wenigstens in unserer Kirche – der 11-Uhr-Gottesdienst ein typischer Männergottesdienst ist, während bei den anderen die Zahl der Männer und

Frauen sich ungefähr die Waage hält). Wir haben aber die Erfahrung gemacht, daß sich der »11-Uhr-Christ« bei bekannten Gebeten und Gesängen gut engagieren läßt und einen sorgfältig gestalteten Gemeinschaftsgottesdienst schätzt (wir erhielten bei der Umstellung von der stillen Messe zum Gemeinschaftsgottesdienst keine einzige Reklamation).

Wie weit der heute noch feststellbare Unterschied in der Mentalität auf einen wirklichen Unterschied in der religiösen Substanz oder bloß auf unterschiedliche psychologische Voraussetzungen zurückzuführen ist, könnte ich nicht beantworten. Ich würde eher auf das letztere tippen. Sicher ist auch, daß die Entwicklung auf eine »Nivellierung« der Gottesdienste hinausläuft. Je sorgfältiger nämlich alle Gottesdienste gestaltet sind und je weniger lang der Hauptgottesdienst dauert, um so häufiger wählen die Leute den Gottesdienst nach dem Zeitpunkt aus. Das heißt, daß immer weniger Gläubige den Hauptgottesdienst wählen, weil er als einziger Gottesdienst gilt, der ihren Bedürfnissen entspricht, und es immer mehr sind, welche den Hauptgottesdienst nicht mehr meiden, weil er ihnen zu »fromm« und zu lange erscheint.

*Prälät Prof. Dr. Theodor Schnitzler,
Stadtpfarrer, Köln:*

Die Besucher der 11-Uhr-Messe (genauer gesagt, sie ist um 11.30 Uhr) sind mein liebstes »Kirchenpublikum«. Gewiß, sie haben ihre Untugenden. Das ist offenkundig. Darüber ist oft genug und viel zu viel räsoniert worden. Aber das Gute überwiegt.

Die Spätmeßler hören auf die Predigt. Die Frühmeßler sind versunken in ihre persönliche Frömmigkeit, sie suchen die heilige Kommunion und bereiten sie vor; sie zeichnen sich durch eine gewisse Übersättigung mit religiösen Dingen aus, sie sind vielleicht gar »im Guten verhärtet«. Dagegen sind die Spätmeßler erfüllt von Hunger und Durst nach der religiösen Anregung; sie bedürfen dessen, weil sie aus der Fron des Alltags- und Berufslebens kommen, weil sie vielleicht größeren Anfechtungen ihres Glaubenslebens ausgesetzt sind und darum fragend und forschend zum Prediger aufblicken.

Früher meinte man, die Spätmeßler mit dem Stichwort abtun zu können: liberale Christen! Das ist heute völlig falsch und war immer schon falsch. Wer liberaler Christ sein wollte, würde heutzutage kaum noch die sonntägliche Messe aufsuchen. Wer heute seine Sonntagspflicht treu erfüllt, kann kaum noch ein liberales Christentum pflegen. Allein schon die steigende Zahl der Kommunikanten in der Spätmesse beweist, daß eifrige Christen zugenommen sind. Die Zahl der Kommunikanten der Spätmesse hat seit 1960 so zugenommen, daß drei Ausspender notwendig sind, wo früher einer genügte. Das Jahr 1965 brachte einen Aufstieg der gesamten Kommunionziffer um fünfundzwanzig Prozent; den meisten Anteil hat die Spätmesse.

Zu bedenken ist auch, daß die Zeiteinteilung erhebliche Wandlungen durchgemacht hat. In den Städten gibt es kaum noch ein Kloster oder Seminar, dessen Insassen wie einst um 5 Uhr aufstehen würden. Der Tag beginnt und endet später. Darum sterben in den Innenstädten die Frühmessen aus. Die Spätmessen sind beliebter. Eine religiös eifrige Familie kann heute einen idealen Familienterminplan pflegen: längeres Schlafen, ein ausgiebiges gemeinsames Frühstück, der gemeinsame Kirchgang am späten Morgen, unter Umständen Entlastung der Hausfrau von einem warmen Mittagessen üblichen Stiles, weil das Morgenmahl noch vorhält. Die Umwandlung der Spätmesse zur Familienmesse (und Familienkommunion) bringt manche Fragen mit sich, die noch angepackt werden müssen, zum Beispiel gleichzeitiger Gottesdienst für die kleineren Kinder, Kindergarten zur Zeit der Spätmesse, Raum und Platz der Kinder u. a. m. – Voll Freude sieht man viele, sehr viele jugendliche Menschen in der Spätmesse.

Die so versammelte Gemeinde verlangt eine ruhige, würdevolle Liturgiefeier. Aber sie blickt auch zur Kanzel auf, hungrig nach dem Worte Gottes. Sie ist für alle Fragen der Theologie interessiert, bevorzugt aber die zeitnahe Darlegung; sie ist dankbar für Anregungen für das Gebet. Sie liebt das Gebetbuch nicht allzusehr, geht aber mit Freuden ein auf responsorisches Sprechen, auf Liedrufe und dergleichen. Sie ist kaum fähig, eine Predigt aufzunehmen, die länger als eine Viertelstunde dauert – zwölf Minuten sind noch besser; gern aber nimmt sie eine ausgiebige Liturgiefeier an. Sie ist fünfundfünfzig Minuten und eine volle Stunde lang freudig zugegen, wird verdrossen und sperrig, wenn die Stunde überschritten wird. Das alles nicht wegen eines »liberalen Christentums«, sondern wegen des Lebensrhythmus des heutigen Menschen, der von der Dauer der Fernsehsendungen und Rundfunkvorträge bestimmt ist. Der Prediger hüte sich, vor diesen Spätmeßlern etwa von der »gottverfluchten Welt« zu sprechen oder nur negative Zeitkritik zu üben. Diese Gläubigen halten es mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil und möchten vom Prediger etwas von Weltbewältigung und Weltdurchdringung durch die Christen hören.

Eine nicht unbeachtliche Gruppe der Spätmeßler ist »exkommuniziert« – ungültig Verheiratete, »öffentliche Sünder« usw. Gerade diese Menschen wollen und müssen vom Worte Gottes leben. Niemals ein kränkendes, hartes Wort! Vielmehr Trost und Hoffnung spenden und die Ausdauer im Gebet festigen! Eine Predigt über die zahlreichen Bande, die den getauften, aber dem Tisch der Eucharistie fernen Christen an die Kirche und ihren Gottesdienst binden, tut viel Gutes; da ist zu nennen das Recht auf das Wort Gottes, auf die aktive und passive Fürbitte der Kirche, auf die Teilnahme an der Darbringung des Opfers u. a. Die Spätmesse versammelt die Gemeinde in ihrer ganzen Differenziertheit, Problematik und Aufgeschlossenheit. Der ideale Acker des Pastor animarum!

*Hermann Breucha,
Stadtpfarrer, Stuttgart-Degerloch:*

Situation: Großstadt-Gemeinde von etwa 5000 Seelen mit etwa 1400 bis 1500 Kirchenbesuchern. Gebildete und bürgerlich gesicherte Katholiken. Vier Sonntagmorgen-Gottesdienste, alle vierzehn Tage Abendmesse in einem Saal am Rand der Gemeinde. Zwei Seelsorger.

Die 11-Uhr-Messe am Sonntag, bei uns 11.15 Uhr, als letzte von vier Messen am Sonntagmorgen, wird in der Regel als Betsingmesse mit derselben Predigt wie in den anderen Gottesdiensten gehalten und dauert etwa fünfundfünfzig bis sechzig Minuten. Sie ist notwendig, einmal aus räumlichen Gründen, weil unser kleines Gotteshaus eine Teilung der Gottesdienstbesucher notwendig macht, aber auch, um dem berechtigten Bedürfnis des Großstadtmenschen entgegenzukommen, am Sonntagmorgen später aufzustehen und das Familienfrühstück gemeinsam und ruhig einzunehmen. Das gilt besonders in gemischten Ehen.

Seit das Nüchternheitsgebot auf eine Stunde vor Empfang der Kommunion beschränkt wurde, wird diese Messe besonders im Winter auch von den Gemeindemitgliedern besucht, die vorher früher zur Messe und Kommunion gingen. Die Zahl der Kommunikanten ist gegenüber früher sichtlich gestiegen.

Bisher wurde diese letzte Messe vielfach von denen besucht, die mehr an der Peripherie der Gemeinde leben und sich beim Gottesdienst am wenigsten engagieren wollen. Daher ist ihre Mitfeier passiver, ihr Respondieren und ihr Singen schleppender. Auch ist es nicht leicht möglich, mit ihnen neue Gesänge (Responsorialgesänge und andere) einzubringen. Sie übernehmen diese einige Zeit später von den vorausgegangenen Gottesdiensten, wenn sie in einem Teil der Gemeinde eingesungen sind. Der Schritt zu neuer Gottesdienst-Gestaltung ist hier langsamer zu tun, jedoch ist das Interesse an der Predigt nicht geringer als in den übrigen Gottesdiensten. Da an vielen Sonntagen im Anschluß an den Gottesdienst die Taufe gespendet wird, ist für einen kleinen Teil das Miterleben der Taufspendung doch ab und zu gegeben.

Je länger ich in einer Gemeinde Pfarrer bin (nun achtundzwanzig Jahre), um so vorsichtiger werde ich mit der Abstempelung »fromm« und »weniger fromm«. Man erlebt hier immer wieder seine Überraschungen. Wichtig aber scheint mir, daß auch der »11-Uhr-Christ« vom Altar und von der Kanzel her nicht schlechter bedient und behandelt wird als der Besucher anderer Gottesdienste. Mit vieler Geduld gelingt es auch hier, Menschen vom Rand zur Mitte zu führen.

*Werner Stratschulte,
Fernsehredakteur, Mainz:*

Nur zögernd kann ich mit meiner Antwort auf diese Frage beginnen, zögernd deshalb, weil ich

mir nicht recht vorstellen kann, daß heutzutage noch jemand ernsthaft über die Berechtigung der 11-Uhr-Messe diskutieren oder gar deren Besucher als laue Christen abkanzeln könnte. Da aber eine so erlauchte Redaktion sicherlich keine törichten Fragen stellt, so sei es denn:

Ich bin Angehöriger eines Berufsstandes, der sich und den Familienangehörigen eine unregelmäßige Lebensweise zumutet. Was mich betrifft: Oft komme ich spät in der Nacht erst heim, oft muß ich aber dennoch früh aufstehen. Meine Kinder übrigens auch; einige sind Fahrschüler; um 6 Uhr beginnt für sie der Arbeitstag. Gemeinsam am Frühstückstisch sehen sich Eltern und alle Kinder nur selten.

Dann kommt der Sonntag, der von seiner Bestimmung her ganz anders ist, Tag der Muße und Besinnung. Warum aber sollen Muße und Besinnung nicht dadurch eingeleitet werden, daß der besinnliche Müßiggänger sich endlich einmal ausschläft? Und daß er, ist er endlich wach geworden, nicht gleich wie im grauen Alltag aus dem Bett springt, wieder einer imaginären Uhrzeit nachjagend, sei es diesmal sogar die bedeutungsvolle Anfangszeit einer Sonntagsmesse? Warum soll er nicht einige Minuten lang offenen Auges in den Tag hineinträumen, mit der blonden Tochter plaudern, die engleiche am Bettrand erscheint? Warum soll er nicht endlich in aller Ruhe das Frühstück der ganzen Familie vorbereiten helfen, das schließlich in festlicher Kleidung bei sonntäglich besinnlicher Stimmung eingenommen wird, im ruhigen Gespräch aller mit allen?

Wir hätten Gott vor uns hergeschoben, ihn dadurch beleidigt, daß wir nicht frisch und fromm um 7.30 Uhr bereits bei ihm in der Gemeindekirche saßen? Nun – abgesehen davon, daß ich nun um 10 Uhr nach meinem Frühstück mich frischer und frommer fühle, als ich es vor drei Stunden gekonnt hätte – ist dieser Tagesanfang nicht eine würdige Vorbereitung für den Gottesdienst, den Höhepunkt dieses Tages, für den wir nun körperlich und geistig gerüstet sind?

Übrigens haben wir noch unsere persönlichen Schwierigkeiten mit der 11-Uhr-Messe, denn in dem hessischen Städtchen, in dem wir wohnen, gibt es gar keine. Da setzen wir uns sogar allesamt ins Auto, fahren in den nächsten Ort, wo unser Gemeindepfarrer in einer winzigen Diasporagemeinde den einzigen Gottesdienst hält: pünktlich um 11 Uhr! Und damit kein finsterner Verdacht aufkommt – gepredigt wird auch.

Sie werden es gemerkt haben, unserer Familie liegt einiges an der 11-Uhr-Messe. Meine Söhne werden allerdings bereits ein wenig unruhig. Die beiden ältesten werden bald in die Jugendfußballmannschaften aufcrücken, die am Sonntagmorgen ihre Punktspiele absolvieren. Sie werden also dann, oft sicher mit der ganzen Familie, in den anderen Nachbarort fahren, wo es eine Abendmesse gibt. Gott sei Dank, möchte ich sagen, daß man hier ernst macht mit den Versprechungen des Konzils, daß nämlich die Kirche nicht nur die Menschen zu

sich ruft, sondern ihnen und damit dem Lebensrhythmus einer nicht mehr bäuerlichen Gesellschaft auch entgegenkommt, zum Beispiel mit der Gottesdienstzeit und den neuen Nüchternheitsbestimmungen, die auch den Kommunionempfang in der 11-Uhr-Messe ermöglichen.

*Dr. Alfons Kirchgässner,
Stadtpfarrer, Frankfurt:*

1. Von einem »eigentlichen« Hauptgottesdienst »minderbemittelte« Nebengottesdienste am Sonntag zu unterscheiden, war seit je nicht nur lieblos, sondern auch wirklichkeitsfremd. Denn immer schon war eine Parzellierung des Sonntagsgottesdienstes notwendig gewesen. Die weitaus meisten Kirchenbesucher haben sich seit jeher die Zeit ausgesucht, die ihnen am besten paßte. Es war ein Vorurteil, die Gemeinde des Hochamtes für die Elite zu halten; entsprechend stufte man die Besucher der frühen Messen als die »Stillen im Lande« und die der späten als die Lauen ein. Damit muß endlich aufgeräumt werden.

2. Tatsächlich ist der Spätgottesdienst in den meisten Gemeinden der am stärksten besuchte Gottesdienst. Das ist keineswegs bedauerlich, sondern zwingt als ein Faktum zum Nachdenken und zu praktischen Konsequenzen.

3. Tatsächlich gehen viele durchaus aktive und tief fromme Gläubige regelmäßig in den Spätgottesdienst.

4. Daß der Verdacht überhaupt aufkommen konnte, in die Spätmesse gingen vorwiegend diejenigen, die »am Rande stehen«, hängt vor allem mit der Art und Weise zusammen, mit der die Geistlichkeit diese Messe behandelt hat: ohne Kommunionausteilung, mit wenig oder gar keiner Beanspruchung der Anwesenden (Orgelmessen!), stereotype und knappe Form, ohne Predigt.

5. Die Zahl derjenigen, die in die späten Messen abwandern, ist im Steigen begriffen. Das hat vor allem drei Gründe:

a. Wer die ganze Woche über früh aufstehen muß und angestrengt arbeitet – und dazu gehören schon einmal sämtliche Mütter –, schläft am Sonntag gern aus, warum auch nicht?

b. Die Familie, die am Werktag nie gemeinsam frühstücken kann, ja sogar mittags und abends oft nicht zusammen am Tisch sitzt, legt Wert auf den geruhsamen Sonntagvormittag mit einem gemütlichen Frühstück.

c. Wohl die Mehrzahl der Menschen heute fühlt sich erst am späten Vormittag richtig wach und aufgelegt zum religiösen Tun.

6. Auf gar keinen Fall darf also die Gestaltung der Spätmesse mehr unter dem Vorzeichen des Minimalismus stehen. Alle Formen der Meßfeier, auch die des Hochamtes, sollten hier zur Geltung kommen. Seit Jahren schon haben wir an den beiden höchsten Feiertagen das Levitenhochamt auf 11 Uhr gelegt, schon mit Rücksicht auf die nächtlichen Gottesdienste.

7. Eine andere, doch mit dem ganzen Komplex zusammenhängende Frage ist die der Abendmessen. Ihr Vordringen und die große Besucherzahl sind beachtliche Tatsachen. Man spricht von einer Verschiebung unseres Lebensrhythmus und davon, daß wir immer mehr »Abend-Menschen« werden. Es ist eine Erfahrungstatsache, daß die »Atmosphäre« einer Abendmesse häufig die der morgendlichen Gottesdienste weit übertrifft.

Symptome

Erfahrungen katholischer Eheleute

»Eheliche Praxis - Kirchliche Lehre · Erfahrungsberichte« heißt ein Buch, das in den USA von Michael Novak herausgegeben wurde und das soeben in deutscher Übersetzung im Matthias-Grünwald-Verlag erschienen ist. Es enthält die Schilderungen von zwölf Ehepaaren, wie sie als Katholiken mit den ihnen aufgegebenen Schwierigkeiten der Geburtenregelung fertig zu werden suchen. Meinungen wie Erfahrungen sind nicht überall dieselben. Das Erleben der Probleme im Gewissen und die verschiedenen Lösungsversuche müssen aber als ein »Symptom« gelten. In diesem Sinn werden auf den folgenden Seiten Ausschnitte aus verschiedenen Zeugnissen abgedruckt.

Herr und Frau A. sind seit sechs Jahren verheiratet und haben vier Kinder. Beide Eltern haben katholische Schulen bis zum College besucht. Herr A. unterrichtet an einem College im Osten des Landes.

Wir entdeckten im wahren Kern der ehelichen Vereinigung einen ständigen Ruf nach schenkender Liebe, eine unausweichliche Forderung, den *Eros* mit der *Agape* zu verschmelzen. Es gibt Zeiten, in denen die einzige Form einer Antwort auf diesen Ruf darin bestehen wird, eine sexuelle Vereinigung zu vermeiden; zu anderen Zeiten aber wird gerade die Vereinigung die rechte Antwort sein. Mann und Frau lernen die Unterschiede in der typischen Art ihrer sexuellen Reaktion kennen und diese Unterschiede auch außerhalb der Liebe achten. Beide bekommen ein ausgeprägteres Feingefühl für das, wessen der Partner bedarf, und erkennen immer deutlicher, wann diese Bedürfnisse des anderen größer sein können als die eigenen. Unter

»Bedürfnisse« verstehe ich keineswegs nur Bedürfnisse physischer Art, sondern ebenso gut solche personaler Natur: die ineinander verflochtenen physischen, psychischen und seelischen Bedürfnisse, die aus der vielschichtigen und einzigartigen Beziehung zwischen zwei Persönlichkeiten entstehen, die in engster und vertrautester Gemeinschaft miteinander leben, ein Verhältnis, das viele verschiedene Arten emotionaler Aufwärts- und Abwärtsbewegungen einschließt, viele verschiedene Arten von Antworten und Reaktionen auf die Tag für Tag eintretenden Ereignisse und Stimmungen. Da die geschlechtliche Liebe so viel mehr umfaßt als physische Erfüllung, weil sie eine enge geistige Einheit zweier Personen, Kraft und Trost für beide Partner mit sich bringt, wird sie zu einer geeigneten Antwort auf viele der unvorhersehbaren und verschiedenartigen Spannungen, die aus dem Familienleben und seinen Problemen entstehen. Aus dieser Perspektive betrachtet, ist sie keine Flucht, sondern vielmehr ein Geschenk zur gegenseitigen Hilfe und Stützung, das Mann und Frau einander zu geben fähig sind.

Wenn eine junge Familie wächst und die Forderungen der Sorge für die Kinder größer werden, wachsen und vermehren sich auch die täglichen Probleme, Schwierigkeiten und Opfer. Die akuten Fälle, in denen es gilt, eine christliche Atmosphäre des Friedens und der Harmonie in der Familie zu erhalten, vermehren sich schnell und in höchst überraschender Weise, wie jede Mutter mit mehreren kleinen Kindern bezeugen kann. Die Anfechtungen der persönlichen Heiterkeit und Ausgewogenheit nehmen ständig in Stärke und Häufigkeit zu. Mehr denn je zuvor wird jetzt der Sinn für gegenseitige Ermutigung und Hilfe, der Austausch von Zärtlichkeit, echter Humor und Spiel, welche die geschlechtliche Vereinigung durchziehen, zu einer entscheidenden Hilfe. Obwohl die Gelegenheiten zur geschlechtlichen Vereinigung mit den wachsenden Sorgen und Lasten, die mit der Führung eines größer werdenden Haushalts verbunden sind, unvermeidlich abnehmen, werden sie jetzt höher geschätzt und sind von tieferer Notwendigkeit als vorher.

Doch nun bringt der Fortgang des Ehelebens einige verwirrende Widersprüche. Wenn die Situation und Belastung der Familie so wird, daß die Geburt weiterer Kinder hinausgeschoben oder in manchen Fällen sogar überhaupt vermieden werden muß, sieht das katholische Ehepaar sich gezwungen, sich der periodischen oder vollkommenen Enthaltsamkeit zuzuwenden. Wenn die Partner ihr sexuelles Leben bisher nach den Grundsätzen der schenkenden Liebe geführt haben, wird das Problem der individuellen Beschränkung und Zurückhaltung keineswegs etwas völlig Neues sein. Doch gerade die wirklichen Lasten und Mühen des Familienlebens, die dazu geführt haben, daß die geschlechtliche Vereinigung zu einer zwar weniger häufigen, dafür aber viel entscheidenderen persönlichen Erfahrung gegenseitiger Hingabe und Hilfe wird, schließen nun die geschlechtliche Ver-

einigung ganz aus oder lassen sie noch seltener werden.

Diejenigen, die es nun mit einer Beobachtung des weiblichen Zyklus versuchen, nehmen Zuflucht zu Kalenderberechnungen, täglichen Temperaturmessungen, Erstellung und Deutung von graphischen Aufzeichnungen, in der Hoffnung, dadurch wenigstens einigermaßen den Zeitpunkt zu ermitteln, zu dem sie ihrer gegenseitigen Liebe gestatten können, zu ihrem vollsten und vollkommensten Ausdruck überzuströmen, und wann sie es nicht dürfen. Die nicht berechnete und spontane Form ihres Liebeslebens muß nun durch die Befolgung des Schemas abgelöst werden. Die Einladung zur geschlechtlichen Liebe, die einst aus dem glücklichen Zusammenströmen der Zärtlichkeit und Vitalität von beiden Seiten und dem Offensein füreinander erwuchs, findet ihren Ursprung nicht mehr in den nicht registrierbaren innersten Beziehungen zwischen Mann und Frau: Sie kommt nun aus Berechnungen, die von außen herangetragen sind.

Damit muß sich unweigerlich auch die Art der personalen Einwirkung aufeinander ändern: Wenn die Kurve oder der Kalender »nein« sagt, muß das Ehepaar sich gegenseitige sexuelle Indifferenz und Distanz vorspielen. Für einen Mann und eine Frau, die ihre Liebe tief empfinden, ist dies tatsächlich eine erzwungene und völlig unpassende Rolle. Sagt die Kurve oder der Kalender »ja«, geht es keineswegs nur darum, für eine oder zwei Wochen wieder normal zu werden. Ob wir es nun wahrhaben wollen oder nicht: Etwas völlig Neues tritt in ihr Verhältnis zueinander; etwas, was man als »Fastnachtsdienstag-Komplex« bezeichnen könnte: den nur halbbewußten Drang, die Möglichkeiten der gefahrlosen Periode so sehr es geht auszunutzen. Vielleicht zum erstenmal in der Erfahrung der Ehe beginnen Mann und Frau einen Zwang zur sexuellen Vereinigung zu verspüren, selbst wenn die innere Disposition dazu fehlt. Dieser Aspekt der Beobachtung des Monatszyklus scheint mehr denn alles andere in der Ehe die treibende Kraft zu sein, welche die geschlechtliche Vereinigung in eine Art mechanisch vollzogenes Ritual verwandelt. Zusammen mit dem anderen Aspekt erzwungener Indifferenz enthüllt dieser von außen her kommende Drang die Methode der Zeitwahl als eine grundlegende Gefährdung des inneren, personalen und auf Gegenseitigkeit beruhenden Charakters eines wahrhaft menschlichen sexuellen Lebens. Die personale Harmonie zwischen zwei menschlichen Wesen, welche durch die *Caritas* erhoben worden ist, schwebt nun in der größten Gefahr, einer von außen auferlegten »Harmonie« zwischen dem Sexualleben des Ehepaares und Temperaturkurve oder Kalendernotiz unterworfen zu werden.

Die Perioden erzwungener Indifferenz zeigen die Tendenz, einen gewissen, psychologisch gesehen äußerst wichtigen Zug des Ehelebens zu zerstören. Das ist ein Zug, der am Anfangspunkt des Ehelebens steht, bereits im voraus angedeutet während der Zeit der Werbung: der Zug eines unbeschwer- ten Übersäumens, einer von beiden Seiten und

nur die beiden Partner angehenden frohen Ausgelassenheit. Dieser Zug hängt mit der Freude an der geschlechtlichen Anziehung und Eroberung zusammen, mit dem gegenseitigen, uneingeschränkten Genuß des anderen im höchsten Grade. Dieses Vergnügen und diese Freude sind niemals nur und ausschließlich physischer Natur; auch sie schließen – einmal mehr – die ganze Person ein. Die Beweggründe zu diesem Spiel sind nicht immer sexueller Natur, jedoch immer fähig, ganz spontan und natürlich zum Liebesspiel und zur sexuellen Vereinigung zu führen. Ein junges Ehepaar braucht die Freude und das Vergnügen, das beide am Dasein des Partners empfinden, nicht zu berechnen oder zu planen; sie *sind da*; sie machen die beiden Partner einander lieb und teuer; sie heben ihre Gemeinschaft auf eine höhere Ebene; sie sind eine Stütze ihres sittlichen Verhaltens (und auf diese Weise auch des sittlichen Verhaltens ihrer Kinder); sie sind gut, um den Partner vor Nachlässigkeit zu bewahren. Das alles wird von Grund auf gestört, wenn der beobachtete Rhythmus verlangt, daß dieser Zug in jedem Monat ihres Zusammenlebens für zwei Wochen oder mehr ausgeschaltet wird ... Jemand, der die Dinge von außen betrachtet, könnte die Frage stellen, ob es notwendig ist, diesen Spieltrieb »auszuschalten«. Können denn Liebe, Interesse füreinander und gegenseitige Hilfe nicht in einer Weise ausgedrückt werden, die vom Geschlechtlichen unabhängig ist? Gewiß können sie das. Doch nicht in einer Weise, die für ein ausgeglichenes Leben eines Ehepaares wahrhaft adäquat ist, bei dem beide Partner einander ganz hingegen sind. Es ist eine einzigartige Eigentümlichkeit der spezifisch menschlichen sexuellen Liebe zwischen Mann und Frau, daß sie »immer da« ist, als totales, personales Geschenk, das unabhängig von der zeitweise vorhandenen biologischen Fruchtbarkeit ersehnt und gewährt werden kann. Die geschlechtliche Vereinigung, welche die Psychologie von Mann und Frau als eine Art letztgültigen und bedeutsamsten Ausdruck ihrer Zusammengehörigkeit und Hingabe aneinander erweist, ist das ganz spezifische Zeichen *ehelicher Liebe*. Zeichen der Zuneigung und Liebe zwischen Mann und Frau tendieren, auch wenn sie in sich nicht unmittelbar sexueller Art sind, zur Darstellung einer Selbsthingabe, die sexuell ist. Es ist unmöglich für einen Gatten, seine Frau einfach als »Schwester« oder »Freund« oder auch als »anderen Christen« zu lieben. Das Band der Intimität zwischen ihnen ist spezifisch geschlechtlich oder ehelich und tendiert von Natur aus und in ganz spontaner Weise dahin, sich auf diese Weise Ausdruck zu verschaffen. Weil es aber ein Ausdruck dieser Art ist, verliert die eheliche Hingabe etwas von ihrer höchsten Bedeutung, sobald sie nach Planung oder Berechnung erfolgt. Und aus dem gleichen Grund wird bei Mann und Frau nur ihre Enttäuschung wachsen, wenn sie sich bemühen, ihren Sinn für Spiel und Werbung lebendig zu halten zu Zeiten, in denen die geschlechtliche Vereinigung durch die Temperaturkurve ausgeschlossen ist.

Bei dem, was bisher über die störenden Faktoren bei der Praxis der Zeitwahl gesagt wurde, habe ich absichtlich den störendsten von allen ausgeklammert: die allzu weitgehende und allgemeine Unzuverlässigkeit. Ich habe das getan, weil ich es für wichtig halte zu betonen, daß selbst bei einem »perfektionierten Zeitwahl-System« – sofern so etwas möglich sein sollte – ein Ehepaar Problemen begegnet, die geeignet sind, die Tiefe und Harmonie ihrer Liebesbeziehungen zu gefährden, Probleme, die von entscheidender Bedeutung für die Psychologie der Liebe sind und vielleicht von gleicher Bedeutung für ihr moralisches Niveau.

Herr und Frau C. leben in Kanada. Sie haben sieben Kinder. Beide haben einen akademischen Grad, und Herr C., der heute im Werbefach tätig ist, hat früher an eine Universitätslaufbahn gedacht.

Unser erstes Kind wurde viereinhalb Jahre nach unserer Hochzeit geboren, und wir haben es freudig begrüßt. Nach einer Fehlgeburt in der Zwischenzeit erblickte unser zweites Kind genau zwei Jahre später das Licht der Welt. Erst zu dieser Zeit, nach nahezu fünf Jahren eines normalen Ehelebens, hatte ich den Eindruck, daß unsere gescheiterten Beziehungen eine wohlausgewogene und glückliche Ordnung erreichen konnten, die unser beider Bedürfnisse befriedigte. Doch dieses zweite Kind, das an einem angeborenen Herzfehler litt, verlangte eine ungewöhnliche Liebe und Fürsorge – an die acht bis zehn Stunden täglich allein für seine Ernährung –; und zum erstenmal hatte ich Angst vor einer weiteren Schwangerschaft. Doch ich war bereits wieder schwanger, als das Kind vier Monate alt war. In den nächsten fünf Jahren wurden uns drei weitere Kinder geboren, und dazwischen lagen zwei Fehlgeburten. Für eine kurze Zeit versuchten wir, die Methode der Zeitwahl anzuwenden. Doch welche Chance gab es, irgendeinen Rhythmus herauszufinden und statistisch fest zu erfassen, wenn ich vier Jahre lang nicht einen Monatszyklus hatte, da sich an die Niederkunft die Stillzeit anschloß, auf die jedesmal gleich eine neue Schwangerschaft folgte?

So weit die reinen Tatsachen. Natürlich hatten wir während dieser Jahre, als unsere Familie wuchs, unsere sexuellen Beziehungen. Doch was bedeutete das? Als meine Furcht vor Empfängnis und Schwangerschaft wuchs und als ich todmüde und erschöpft war von aller Arbeit mit meinen kleinen Kindern, wurde ich immer weniger fähig, auf das Liebespiel und das Verlangen meines Mannes einzugehen. Da ich spürte, daß alle Bemühungen, das Verlangen einzudämmen, allein auf meinen Schultern lagen, erreichte ich bald den Punkt, an dem ich meine Selbstkontrolle verlor und auf die gewöhnlichen alltäglichen Zeichen der Liebe und Zuneigung nur noch ablehnend reagierte. Mein Mann kam mir – und sich selbst – vor wie ein unvernünftiges Tier mit physischen Bedürfnissen, die ich meinem Eheversprechen gemäß zu befriedigen

hatte. Das hieß: Ob mir danach zumute war oder nicht – ich hatte »meine Pflicht zu tun«, wie die moraltheologischen Lehrbücher sagen, und ihm zu helfen, daß er seine Seele rettete. Dabei gab es Zeiten, in denen mir war, als würde ich meine eigene verlieren. So wurde ich vollends passiv und ließ pflichtgemäß alles über mich ergehen, beantwortete aber seine Liebe nicht. Wo war das Verhältnis der »Zwei in einem Fleisch« geblieben, das uns in einer warmen, zärtlichen Vereinigung zueinanderziehen sollte, um uns zu befähigen, die Probleme der materiellen Sorge für eine schnell wachsende Familie und der richtigen Erziehung unserer Kinder gemeinsam zu bewältigen? Es schien untergegangen unter einem Berg widerstreitender Empfindungen: Ressentiments, Bitterkeit, Überdruß und – zeitweilig mehr als alles andere – Verzweiflung. Auch unsere Versuche mit der Methode der Zeitwahl unternahmen wir nur mit halbem Herzen; hatte man uns doch vorher in Ehekursen beigebracht, die Zeitwahl sei nur »wegen unseres mangelnden Glaubens und der Härte unserer Herzen« erlaubt. Sie war also irgendwie nur eine zweitbeste Lösung. Auch die Zusprüche im Beichtstuhl während dieser fünf Jahre lauteten oft mehr oder weniger nur: »Schön und gut, vielleicht ist es nicht Gottes Wille, daß Ihre Frau dieses Jahr Ruhe hat. Jedenfalls ist die Befriedigung Ihrer Bedürfnisse ihre erste Pflicht.«

Dennoch war das Bild nicht schwarz in schwarz, und die Schwangerschaft setzte immerhin eine Gewißheit an die Stelle der Sorge und Furcht! Und hin und wieder während der Schwangerschaft brachte ich es, obwohl mein Äußeres nicht gerade zum Geschlechtsverkehr einlud, über mich, meinen üblichen Mangel an Interesse zu überwinden und sowohl mich selbst als meinen Mann davon zu überzeugen, daß ich noch fähig sei, nach ihm Verlangen zu haben und meine Liebe ihm durch die Freude am ehelichen Verkehr auszudrücken.

Doch unser Eheleben war alles andere als Friede, Freude und Zärtlichkeit. Natürlich ist es möglich, jeder Situation Glück und Gutes abzugewinnen. Und so hielten wir es. Wir bereiteten unseren Kindern und unseren Freunden Freude. Wir hatten unser Familienleben und unsere Späße. Daneben aber hatten wir außer dem Kampf um den Unterhalt und die Erziehung unserer Kinder einen Kampf gegen unsere eigene Geschlechtlichkeit zu führen, das heißt gegen die Gewohnheit einer Vereinigung, die uns eigentlich helfen sollte, gemeinsam die Kämpfe unseres Lebens zu bestehen. Statt dessen aber spielte das sexuelle Leben in unserem Denken und Fühlen eine beherrschende Rolle als ständige Quelle innerer Konflikte. Ja, für mich erschien es als ein Teil unserer Ehe, den ich fürchten, den ich ablehnen, den ich verleugnen mußte.

Vier Jahre später verlor ich unter Umständen, die für mich fast verhängnisvoll waren, mein achttes Baby. Aus verschiedenen medizinischen Gründen verbot der Arzt streng jede weitere Schwangerschaft. Aber auch unsere Wohnung, unser Einkommen und erzieherische Überlegungen führten

uns zu dem Schluß, daß unsere Familie die höchstmögliche Last trug. Nachdem wir nun dieses Kind verloren hatten, lebten wir wirklich ein Leben der Enthaltsamkeit oder, um eine allgemeine Redensart zu gebrauchen, wir lebten den größten Teil des Monats als Bruder und Schwester. Doch wir sind nicht »Bruder und Schwester«; wir sind Mann und Frau und teilen das Schlafzimmer in einem überfüllten, vor Menschen wimmelnden Haus. Vor kurzem haben wir dann unsere rosarote Brille abgesetzt und in aller Offenheit herauszufinden versucht, welche Auswirkungen diese Lebensweise auf uns selbst hatte. Wir haben beschlossen, jede Geste der Liebe oder Zärtlichkeit – Berührung, Umarmung oder Kuß – zu unterdrücken. Unsere Begrüßungs-, Guten-Morgen- und Gute-Nacht-Küsse – um wenigstens den Kindern gegenüber etwas von den äußeren Formen der Liebe und Zuneigung beizubehalten – wurden zu rein mechanischen Vorgängen. Selbst die Art und Weise, in der wir miteinander sprechen, scheint schroffer und unfreundlicher geworden zu sein. Wir sind kritischer geworden – eher wie Zimmerkameraden im College, welche die Schwächen und Fehler der anderen ertragen, als wie Mann und Frau, bei denen die Hinnahme der Fehler des Partners in Zartheit und Liebe eingebettet ist. Wir sind wie zwei Freunde, die sich durch langen Umgang aneinander gewöhnt haben.

Wenn ich sehe, wie mein Mann sich damit abquält, seine von Natur aus warme und herzliche Art zu verleugnen, sehne ich mich danach, ihm meine eigene Liebe zu zeigen. Und doch wage ich es schließlich nicht. Wir haben uns aus freiem Entschluß voreinander verschlossen und unser Denken und Fühlen für den anderen nach innen gerichtet. Wenn wir vollkommen wären, wenn wir nicht unter den Folgen der Ursünde zu leiden hätten, dann könnten wir uns »kontrollierte Zärtlichkeit« erlauben, um eine Redensart zu gebrauchen, die man häufig bei Ratschlägen hört, die Geistliche Eheleute geben, welche mit diesen Problemen zu tun haben. Doch wir wissen, daß für Mann und Frau, für Menschen, die leben und atmen, »kontrollierte Zärtlichkeit« nicht anzuraten ist, weil sie entweder zu dem Schluß führt: Wir wagen es nicht! oder zu einer Gelegenheit »zur Sünde« wird. Das Ganze ist ein herrlich idealistischer Begriff für eine Sache, die ihrem Wesen nach praktisch nicht durchführbar ist.

Psychologen und Sozialberater berichten häufig, daß das Fehlen von Liebe und Zuneigung und die Unterdrückung physischer Zeichen der Liebe nachteilige Auswirkungen auf die Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit hat. Weil wir Menschen sind und nicht reine Geister, erkennen wir über unsere Sinne. Und unsere Überzeugung von der Liebe einer anderen menschlichen Person bedarf der ständigen Festigung durch sinnhafte (nicht sinnliche) Zeichen. Wir sind verwundert über die weitreichenden Auswirkungen, welche die Unterdrückung dieser Zeichen im ehelichen Leben mit sich bringt und lernen immer mehr über diese Auswirkungen aus eigener Erfahrung.

In den letzten vier Jahren habe ich mich oft gefragt: Was ist eheliche Liebe? Ist sie nur eine Gewohnheit des Zusammenlebens, die zwei Menschen aus den praktischen Erwägungen der Ernährung und Aufzucht von Kindern angenommen haben? Wie kam es zu dem Sehnen nach Vereinigung, das wir in unserer Brautzeit und den ersten Jahren unseres gemeinsamen Lebens verspürt haben? Was ist aus dem Versprechen geworden, das wir einander gegeben haben, daß wir immer dem anderen den ersten Platz einräumen und niemals unsere Kinder zwischen uns treten und in unsere Gemeinschaft einbrechen lassen wollen? Hat unsere Ehe keinerlei Bedeutung mehr für uns beide als Menschen? Ist sie ausschließlich eine Einrichtung zur Sicherung des Fortbestandes und der Ausbreitung der menschlichen Rasse? Wenn ich einmal in die Wechseljahre gekommen bin – wird dann unsere *vom Willen diktierte* Trennung voneinander derart zur Gewohnheit geworden und so vollständig sein, daß wir nicht länger das Bedürfnis zum Zusammensein verspüren? Werden wir dann wirklich gerade noch wie zwei alte Freunde zusammenleben?

Das sind einige von den Fragen, die wir uns selbst in dieser kritischen Phase unseres Lebens stellen. Ich habe verschiedene nichtkatholische Freunde beobachtet: Sie führen ein gutes, sinnerfülltes Leben, haben ihre Kinder, darüber hinaus aber immer noch ihre eigene engere, zärtliche Gemeinsamkeit ohne die stete drückende, quälende Sorge und Angst vor der Sünde, durch die unsere Ehe ausgehöhlt worden ist. Wenn ich diese Freunde betrachte, habe ich manchmal den wehmütig-schmerzlichen Gedanken, daß in unserem Eheleben eine Dimension gefehlt hat. Die dauernde Furcht vor neuer Schwangerschaft, die physische Belastung durch die Jahr für Jahr eintretenden Schwangerschaften und Geburten, die Last der Sorge für eine ganze Schar kleiner Kinder, die ständige Übermüdung und Erschöpfung – das alles hat mich von meinem Mann entfernt und in mir eine tiefe Abneigung gegen den eigentlichen Sinn unserer Ehe entstehen lassen. Wir beide, J. und ich, lieben unsere Kinder und haben unsere Freude an ihnen. Wenn sie erst einmal da waren, ist es immer über jede Frage erhaben gewesen, daß wir sie auch wollten. Doch das Hauptproblem ist die Lebensweise, zu der wir in unseren ehelichen Beziehungen gezwungen worden sind. Und wir müssen den Mut haben, davon sind wir überzeugt, dieses Problem zu sehen, es als solches gelten zu lassen, ihm ins Auge zu sehen, als überzeuge, ja engagierte katholische Christen; und wir müssen allen Ernstes versuchen, mit unserer Familie in der Welt des Alltags mit all ihren Lasten und Spannungen ein Leben aus den Sakramenten und in ihrem Sinne zu führen.

Herr und Frau E. sind neun Jahre verheiratet und haben sechs Kinder. Herr E. ist Laientheologe.

Was das Geschlechtliche anbetrifft, so hat mich die Ehe vor allem dies gelehrt: daß man es allgemein stark überbewertet. Gewiß ist der Sexus etwas

Großes, aber nicht größer als eine ganze Reihe anderer menschlicher Erfahrungen. Wenn ich das feststelle – und das möchte ich betonen –, so tue ich das aus dem Ergebnis freudiger sexueller Erfüllung in meiner eigenen Ehe. Dabei ist das Geschlechtliche ganz einfach deshalb für mich kein Problem, weil ich es dank dem guten Verhältnis zu meiner Frau als etwas Selbstverständliches aufzufassen gelernt habe, als etwas sehr Schönes, das ich mit meiner Frau gemeinsam habe. Unangenehm am Geschlechtlichen ist wohl vor allem, daß seine Forderungen so drängend werden, wenn man sie nicht befriedigen kann, und die Ergebnisse so wenig folgerichtig, wenn es befriedigt wird (wobei für den Augenblick das eine Ergebnis, die Kinder, ausgeklammert sein soll).

Meine Erfahrung ist ferner, daß die Kirche grundsätzlich keineswegs eine ungesunde Auffassung vom Geschlechtsleben und vom Sexus vertritt (wenn auch verschiedene Priester es tun, allerdings manche Laien ebenso) und daß der Sexus nicht annähernd so bedeutsam ist, wie manche von unseren katholischen Romantikern der neueren Zeit uns glauben machen möchten. Ja, ich muß in diesem Zusammenhang bekennen, daß ich viele der neueren im katholischen Bereich entstandenen Spekulationen über die Bedeutung des Sexus für die personalen Beziehungen der Partner zueinander mehr unterhaltsam als klärend und erleuchtend finde. Die katholischen Christen scheinen überhaupt darauf versessen, allzuviel aus den Dingen zu machen: In der Vergangenheit haben sie die unheilvollen Auswirkungen des Sexus stark übertrieben, heute übertreiben sie seine geistig-seelischen Tiefendimensionen. In beiden Fällen kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, als betrachteten sie den ganzen Komplex im Banne vorgefaßter Meinungen (hier sind sie sich, glaube ich, kaum bewußt, wie sehr sie in ihrer Tradition gefangen sind).

So wird auch heute das Problem der Geburtenregelung zum Komplex des Geschlechtlichen in der Ehe in Beziehung gesetzt, obwohl es in Wirklichkeit zu einem ganz anderen Themenbereich gehört. Zum zeitgenössischen avantgardistischen Gedankengut gehört die Vorstellung, die kirchliche Forderung, jede Geburtenregelung müsse sich auf die Methode der Zeitwahl oder der Enthaltensamkeit beschränken, führe notwendig zu den schlimmsten Spannungen zwischen Mann und Frau. Ich bin überzeugt, daß dies in manchen Fällen zutrifft, und ich habe allzu viele traurige Geschichten von anderen gehört, deren ständigen Kampf man als Folge der »Verweltlichung« oder des »Materialismus« abtut, wie es manche primitive katholische Prediger sehr gern tun. Ich muß aber bekennen: Ich habe nicht gefunden, daß die Methode der Zeitwahl unerträglich oder vollständig undurchführbar ist. Gewiß, sie bringt ihre Spannungen mit sich, aber diese sind nicht schlimmer als so manche andere Spannungen, die mir bei meiner Arbeit und in meinem normalen Eheleben begegnen. Vieles scheint hier von dem allgemeinen geistig-seelischen

Zustand abzuhängen, in dem der Betreffende sich im Augenblick befindet. Wenn ich sehr hart zu arbeiten habe, zu viel rauche, zu viel Kaffee trinke und ganz aufgehe in einem Artikel oder einem Buch, an dem ich schreibe, so bietet die Zeitwahl gar kein Problem. In solchen Perioden habe ich kein großes Verlangen nach ehelicher Vereinigung. Die einzigen Zeiten, in denen die Zeitwahl sich als problematisch erwiesen hat, sind die, in denen ich meine Muße habe, in denen meine Sinne empfänglich sind und Zeit da ist zum Tändeln und Spielen. Eine Schwierigkeit gibt es dabei natürlich: Es ist nicht immer leicht, diese beiden Dinge zu koordinieren.

Als Allerwichtigstes aber habe ich entdeckt, daß mein Verlangen nach geschlechtlicher Vereinigung nur wenig mit einem Verlangen nach einer intimen Ich-Du-Beziehung mit meiner Frau zu tun hat. Statt dessen scheint mir, daß diese beiden Dinge eher nebeneinander herlaufen: Bisweilen erwacht das Verlangen nach beiden zur gleichen Zeit, bisweilen nicht (vor allem letzteres). Doch in manchen Fällen habe ich festgestellt, daß die Vereinigung mich gar nicht stärker mit meiner Frau verbindet als manche andere Dinge, die wir gemeinsam haben und tun. Ich hatte wenig glückliche Zeiten mit meiner Frau, wenn unsere sexuellen Beziehungen aktiv und effektiv waren; ich habe andere glücklichere Zeiten erlebt, wenn wir wegen einer Schwangerschaft monatelang Enthaltensamkeit geübt haben. Kurz und gut: Ich finde es sehr schwer, daran zu glauben, daß die Qualität der sexuellen Beziehungen viel mit der Qualität des Verhältnisses zwischen Mann und Frau zu tun hat (was nicht sagen will, daß schlechte sexuelle Beziehungen nicht auch eine sehr üble Auswirkung haben können). Meine eigene Ehe hat mich von der Weisheit jener Psychologen überzeugt, die glauben, daß das sexuelle Verhältnis die Auswirkung des Verhältnisses zwischen Mann und Frau in einem umfassenderen Sinne ist, und nicht dessen Begründung.

Nun mag es aber sein, daß ich die Dinge eben so empfinde, weil ich noch keine größeren Probleme gehabt habe. Obwohl wir in neun Ehejahren sechs Kinder bekommen haben, haben wir sie nie als zu große Last empfunden, weder finanziell, noch praktisch, noch gefühlsmäßig. Soweit ich es beurteilen kann, kann ich immer ebensoviel arbeiten wie diejenigen von meinen Freunden, die weniger Kinder haben. Der einzige Unterschied besteht darin, daß diese mehr Muße haben und mehr Zeit für sich selbst verwenden können. Doch habe ich Übung darin bekommen, ohne diese Dinge zu leben. Darin aber glaube ich mich von anderen Ehemännern zu unterscheiden, daß ich energischer und tatkräftiger bin; so bin ich, wie mir scheint, mehr bereit, an einem Stück durchzuarbeiten und mitten in dem Chaos zu leben, das eine Schar kleiner Kinder anrichtet, als eine beträchtliche Anzahl anderer Männer. Ich erblicke darin keine Tugend, sondern vielmehr eine Folgeerscheinung des Temperaments und der physischen Disposition.

Herr und Frau H. leben im Osten der USA, wo Herr H. als Lehrer tätig ist. Sie sind seit fünf Jahren verheiratet und haben drei Kinder. Beide sind Konvertiten.

Meine Frau hat noch fünfzehn oder zwanzig Jahre vor sich, in der sie Kinder empfangen und zur Welt bringen kann. Wir haben ernste und, wie ich glaube, berechtigte Gründe, auf weitere Kinder zu verzichten. Der einzige Weg, weitere Geburten zu verhindern, ist aber die Beobachtung des Monatsrhythmus. Damit wir hier jedoch vollkommen sicher gehen, müssen wir uns jeweils für die halbe Dauer des Monatszyklus jeder Hingabe enthalten. Das wiederum hat zur Folge, daß wir keinen bedeutenden Fortschritt mehr im Sinne eines befriedigenderen geschlechtlichen Verhältnisses erwarten dürfen, weil wir in Zukunft mehr von der Körpertemperatur meiner Frau abhängen als von der Art unserer Liebesbeziehungen in einem bestimmten Augenblick oder von unserem Verlangen nach dieser Art, uns einander mitzuteilen, bzw. unseren emotionalen Bedürfnissen. Das ist die Situation, die uns für die nächsten zwanzig Jahre erwartet, wenn wir uns nicht bereitfinden, uns selbst und unseren Kindern, die wir jetzt haben, unabsehbaren Schaden zuzufügen, indem wir mehr Kinder bekommen, als wir im emotionalen Bereich bewältigen können, oder uns andererseits nicht entschließen, eine andere Methode der Geburtenregelung anzuwenden.

Doch diese zweite Alternative weise ich kategorisch zurück, und zwar nicht, weil ich glaube, daß andere Formen der Geburtenkontrolle unmoralisch sind. Im Gegenteil. Ich glaube, daß sie moralisch sind. Und obwohl ich die meisten dieser anderen Methoden aus ästhetischen Gründen ablehne, wäre ich grundsätzlich durchaus bereit, einer Geburtenregelung mit Hilfe der neuen Tabletten zuzustimmen. Der Grund, weshalb wir diese Form der Geburtenkontrolle nicht praktizieren wollen, ist ein anderer: Ich empfinde keine moralischen Bedenken und habe in meinem eigenen Gewissen keine Skrupel, aber ich folge in einem Akt des Gehorsams den Lehren der Kirche. Die ganze Situation ist nicht sehr befriedigend; doch meine Frau und ich versuchen ihr einen Wert abzugewinnen, da wir wissen, daß unsere Selbstverleugnung und unser Opfer aus unserer Liebe zueinander entspringen und aus dem Glauben, daß diese Selbstverleugnung und dieses Opfer ein Mittel unserer Heiligung ist.

Herr und Frau L. haben fünf Kinder. Herr L. ist freiberuflich tätig.

Was in meinem Fall besonders interessant sein mag, ist die Tatsache, daß ich einige Jahre im Priesterseminar war. Im Licht dieser Jahre möchte ich gerne folgenden Vergleich anstellen. Das Gefühl der völligen Enthaltsamkeit war für mich wie für die meisten jungen Männer eine schwerwie-

gende Entscheidung; doch habe ich das Priesterseminar nicht aus diesem Grund verlassen. Ich fand die Beobachtung der Keuschheit unter den Lebensbedingungen im Seminar zwar schwierig, aber keineswegs völlig unmöglich. Was mir dagegen ganz wesentlich unmöglich erschien, war das grundsätzliche Alleinsein des ehelosen Lebens. Daher war für mich die Berufung der Ehe mein Weg zu Gott. Und ich kann nicht sagen, daß er in jeder Hinsicht die »leichtere« Berufung gewesen sei. Und zwar ganz speziell in der Hinsicht, in der ich diese Berufung seinerzeit als Seminarist für leichter gehalten habe, hat sie sich als schwerer erwiesen: in geschlechtlicher Hinsicht. Vielleicht ein Paradox, doch wenn man einen Augenblick nachdenkt, ein durchaus glaubhaftes.

Nach meinem Temperament – und das ist gewiß nichts Ungewöhnliches – könnte ich völlige sexuelle Enthaltsamkeit üben, vorausgesetzt, ich wäre in der Praxis die nötige Distanz zum anderen Geschlecht. Andererseits neige ich von Natur aus zur Impulsivität und Spontaneität und empfinde die Nähe zum anderen Geschlecht als eine mehr oder weniger überwältigende Erfahrung. In der Ehe gibt es keine »praktische Distanz«; dennoch gibt es auch hier zweifellos häufig lange Zeiten, in denen geschlechtliche Enthaltsamkeit und Selbstverleugnung geboten sind. Aus diesem Grunde sagte ich, daß im Hinblick auf das sexuelle Leben – wenn man einmal von dem weitergefaßten Problem des Alleinseins absieht – das Eheleben sich als für mich bedeutend schwieriger erwiesen hat als das Leben im Seminar.

Das große Problem ist natürlich die Beobachtung der Zeitwahl. Ich würde es sehr begrüßen, wenn die Theologen sich über diese Tatsache klar wären. Für jeden gesunden und kräftigen Mann in den Zwanziger- oder Dreißigerjahren wird das geschlechtliche Verlangen quälend in den Wochen der Enthaltsamkeit. Im Schlaf geschehende Auslösungen können das Verlangen mildern, in einer Weise, die für den Moraltheologen einwandfrei ist, nicht aber für den Psychologen. Um ganz offen zu reden: Wenn die Leidenschaft nicht in dieser Weise gemildert wird, kann sie eine derart ungesunde Heftigkeit annehmen, daß die ehelichen Beziehungen, sobald sie wieder aufgenommen werden können, darunter zu leiden haben. Während der »sicheren« Zeiten können die Eheleute auf der anderen Seite sich zur Aufnahme der geschlechtlichen Beziehungen »verpflichtet oder gezwungen« fühlen. Biologische Berechnungen treten an die Stelle von Freude und Zuneigung. Dennoch glaube ich fest daran, daß man in den natürlichen Gang der Dinge nicht eingreifen darf. Dieses Gesetz der Natürlichkeit gehört für mich zu jenen wenigen kostbaren Grundvorstellungen, die mir helfen, mich in dem Dschungel der heutigen zwischenmenschlichen Beziehungen in einer sinnvollen Weise zurechtzufinden. Doch wenn wir von Erfahrungen sprechen: Nur wenige Dinge erscheinen mir im ehelichen Leben weniger »natürlich« als die Beobachtung des Rhythmus – außer der

Verwendung mechanischer Mittel der Empfängnisverhütung, die für mich die allergeringste Versuchung bedeuten ...

Und was mehr ist: Ich glaube, die ganze Kirche geht vielleicht durch »dunkle Nächte«, durch Zeiten, in denen sie den Menschen lächerlich vorkommt, Zeiten, die wissenschaftlichen Errungenschaften folgen, durch die dieses oder jenes Dogma oder Buch der Heiligen Schrift absurd erscheint, und in denen es der Kirche noch nicht gegeben ist, eine entsprechende Antwort zu finden. Dann klammern wir uns im Dunkeln an unseren Glauben. Das ist alles, was wir in diesem Augenblick tun können, wenn wir auch zugleich um Licht beten und das Unsere tun, um zu ihm zu gelangen. Licht kommt immer. Christus schickt seiner Kirche Licht, gewissermaßen als Lohn für ihren Glauben. Die Absurdität vergeht wie durch einen Zauber. Dann ist die Antwort so einfach, daß wir darüber staunen, weshalb sie nicht ein Jahrhundert vorher schon völlig klar und deutlich gewesen ist. Dabei können wir jedoch sicher sein, daß danach weitere neue dunkle Nächte kommen.

Ich glaube, das Problem der Zeitwahl ist die »dunkle Nacht« dieser Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts. Ich habe jeden Versuch aufgegeben, evangelischen Christen und Juden, die mich darüber befragt haben, meine Auffassung verständlich zu machen. Ich sage ihnen nur noch, daß es sich dabei für mich um eine Gewissensfrage handelt, und maße mir nicht an, auf diesem Gebiet ihr Gewissen zu richten. Ich bin zufrieden, wenn ich ihnen nur ein wenig lächerlich vorkomme. Sie kündigen mir deshalb nicht ihre Freundschaft; und schließlich sind alle Menschen in dieser oder jener Weise lächerlich; dies ist eben meine Weise. Ja, ich habe sogar den Versuch aufgegeben, die ethischen Grundlagen der Zeitwahl selbst zu begreifen. Die Kirche hat gesprochen. Das ist genug...

Und doch möchte ich mich nun an meine Mitbrüder aus dem Laienstand wenden und für einen Augenblick das Gespräch mit den Theologen unterbrechen. Ich bin ein überzeugter Anhänger von Teilhard de Chardin, der in meinen Augen mehr als irgendein anderer der hervorragende Vertreter eines wachen, zeitgemäßen christlichen Humanismus ist. Doch wenn ich an die besten Vertreter des Laienstandes denke, die ich heute kenne, so habe ich einige Befürchtungen. Geben wir es gleich zu: Es wäre absurd, wollten wir behaupten, wir würden nicht davon beeinflusst, daß wir in einer Zeit leben, die Philip Wylie einmal als »geradezu wahnsinnig auf sexuellem Gebiet« bezeichnet hat. Nicht als griffen Menschen, die eine solide katholische Erziehung und Bildung genossen haben, zu Verhütungsmitteln. Katholische Soziologen haben vielmehr mit einiger Sicherheit herausgefunden, daß die Katholiken, die eine bessere und solidere Erziehung und Bildung genossen haben, sich in dieser Hinsicht mehr an die Auffassung der Kirche halten als die anderen, die

diese Erziehung und Bildung nicht genossen haben. Damit dürfte wohl auch das Altweibergeschwätz widerlegt sein, daß Wissen eine Gefahr für den Glauben bedeute. Nein, in den katholischen intellektuellen Kreisen werden die Gesetze nicht gebrochen; man ist nur über sie sehr erbittert. Meine eigenen Neigungen in dieser Hinsicht sind deutlich genug. Ich habe eben erst über die »Unnatürlichkeit«, ja, die Absurdität, die in der Beobachtung der Zeitwahl liegt, gesprochen. Ach, diese Bitterkeit habe ich selbst gespürt und gehört!...

Vor drei Jahren wurde mir ein Vorfall berichtet, der mich mit Bitterkeit und Zorn erfüllte. Es hieß, einer sehr bekannten katholischen Universität Amerikas sei eine große Summe Geld angeboten worden, und zwar für eine Stiftung, die der Erforschung des ganzen Komplexes der Methode der Zeitwahl, der genauen Feststellung des Ovulationszeitpunktes usw. dienen sollte. Doch angesichts all der physischen, geistigen und seelischen Leiden, die dieses Problem für Tausende, ja, Millionen katholischer Familien mit sich bringt, ging das besagte katholische Institut nicht auf das Angebot ein, da dieses Projekt – man höre – »kontrovers« sei! Welche geistige und charakterliche Feigheit, welche Härte des Herzens! Frauen und Mütter katholischer Familien erleiden nervöse Zusammenbrüche, ganz abgesehen von den Tausenden von Männern und Frauen, die den Sakramenten fernbleiben müssen – sind es dreißig oder sechzig Prozent der katholischen Bevölkerung in den Zwanziger- und Dreißigerjahren? Und diese Universität findet Forschungsarbeiten über den Monatsrhythmus »kontrovers« und polemisch.

Das aber führt mich zu dem, was ich unsere Theologen zu fragen habe. Ich habe immer in Übereinstimmung mit dem heiligen Thomas geglaubt, daß die Theologie die Königin der Wissenschaften sei. Weder die moderne Medizin noch die Atomphysik konnten sie in meiner Schätzung verdrängen (obwohl ich mich keineswegs veranlaßt sehe, die Leistungen und Erkenntnisse dieser beiden Wissenschaften geringzuschätzen). Millionen loyaler Katholiken blicken auf ihre Theologen und erwarten von ihnen Rat in entscheidenden Fragen – nicht nur in Eheproblemen, sondern in all den schlimmen, apokalyptischen Krisen der modernen Zeit, einschließlich der Frage der nuklearen Kriegführung. Angesichts all dieser psychologischen und geistigen Verwirrung muß ich an die Theologen die Frage stellen: »Haben Sie auch Angst davor, kontrovers zu sein?« Welche Verantwortung tragen sie Gott gegenüber – eine Verantwortung, die in mancher Hinsicht ebenso groß ist wie die der Bischöfe, insofern sie häufig deren Gewissen ebenso gut informieren wie das unsere.

Wenn wir als Laien über diese Dinge sprechen, so fällt uns immer die Dürftigkeit der theologischen Direktiven auf. Für uns ist die Theologie eine ehrfurchtgebietende Wissenschaft. Sind ihre Vertreter im gleichen Maße ehrfurchtgebietend? Wagt einer von ihnen die Meinung einer Minorität zu vertreten? Setzt einer seinen Ruf aufs Spiel, um der

Mutter Kirche zu dienen? Wir wissen, daß selbst Thomas von Aquin seinerzeit von der Inquisition verdächtigt wurde. Zum Glück für die Kirche ging es dem heiligen Thomas aber mehr um die Wahrheit als um seine persönliche Sicherheit...

Ihr, die ihr in die Fußstapfen des heiligen Augustinus und des heiligen Thomas von Aquin tretet, handelt als Männer! Exponiert euch ruhig ein wenig und setzt euren Ruf aufs Spiel, wenn daraus für die Kirche Gutes erwächst. Diejenigen von uns, die die Mutter Kirche lieben und sich ihr gegenüber loyal verhalten, geben euch das letzte Wort. Aber ihr müßt es auch sprechen!

Umfrage unter niederländischen katholischen Intellektuellen zu einigen Aspekten des praktischen Ehelebens

Im Herbst des Jahres 1964 ließ die Abteilungsleitung Rotterdam der St.-Adelbert-Vereinigung¹ eine Studiengruppe bilden, die ihre Aufmerksamkeit und Tätigkeit vor allem auf die Fragenkomplexe »Familienplanung«, »Geburtenbeschränkung«, »Praktisches Eheleben« und dergleichen richten sollte, Probleme, die besonders in katholischen Kreisen immer dringender Aufmerksamkeit zu fordern scheinen.

Ein erster Ausgangspunkt für die Arbeit der Studiengruppe war die Annahme, daß die Ehe heutzutage praktisch ganz anders erfahren und erlebt wird, als sie in der Lehre der römisch-katholischen Kirche, in der Moraltheologie und im kirchlichen Recht dargestellt und behandelt wird, und daß aus dieser Divergenz für zahllose Verheiratete ernste Gewissensnöte entstehen, wenn sie für sie nicht schon die Ursache totaler Entfremdung von der Kirche geworden ist.

Ein zweiter Ausgangspunkt lag in der durch Erfahrungen gestützten Annahme, daß Personen und Instanzen, die innerhalb der Kirche von Amts wegen die Aufgabe haben, nach Lösungen für diese Probleme zu suchen, oft noch allzusehr von abstrakt-theoretischen Auffassungen vom Zusammenleben in der Ehe ausgehen, aber zu wenig davon wissen, wie dieses Zusammenleben vom Mann, insbesondere aber auch von der Frau erfahren und erlebt wird. Ebenso kennen sie allzu ungenügend die Gefühle der Verheirateten gegenüber der Aufgabe, die die Kirche bezüglich der Verwirklichung dieses Zusammenlebens hat. Dies bringt für die verheirateten Laien eigengeartete Aufgaben und einen speziellen Auftrag mit sich, für Männer sowohl wie für Frauen; sie müssen von ihrem Leben und von diesen Gefühlen berichten und ihre Er-

fahrung der Öffentlichkeit zur Verfügung stellen. Die Studiengruppe war der Meinung, daß letzteres noch zu wenig geschieht.

Ihre Absicht war deshalb, diese Erfahrungen und Ansichten aufzuspüren und zu einem Bild zusammenzutragen. Sie wählte dazu das Mittel der schriftlichen anonymen Umfrage. Dabei beschränkte sie sich auf die Mitglieder der Adelbert-Vereinigung, nicht nur aus praktischen Gründen der Erreichbarkeit und Bereitschaft dieser Menschen, sondern auch deshalb, weil die Mitglieder von »Adelbert« (nach Ansicht der Studiengruppe) für einen Teil der niederländischen Katholiken als repräsentativ angesehen werden können, so daß ihr Verhalten und ihre Einsichten bezüglich der untersuchten Probleme nicht ohne Bedeutung sind.

Man meinte die zu untersuchende Problematik auf zwei Hauptpunkte beschränken zu sollen: einerseits auf die praktische Eheerfahrung in der Geburtenregelung und andererseits auf die persönliche Haltung der Befragten bezüglich des Standpunkts der Kirche zu diesem Problem.

Die Studiengruppe hielt es für notwendig, daß die Untersuchung (die vom Institut für angewandte agologische Untersuchung – Intagon – zu Amsterdam durchgeführt wurde) abgeschlossen sein und ihr Resultat zur Verfügung stehen solle, noch bevor die niederländischen Bischöfe im September 1965 zur Schlußsitzung des Konzils nach Rom abreisten. Tatsächlich konnte ein *Basisrapport*, der einen Bericht und das vorläufige Ergebnis der Untersuchung enthielt, vor dem 1. September 1965 fertiggestellt werden². Ein ergänzender Rapport mit mehreren ins Detail gehenden Analysen soll später folgen.

Aus den rund 5000 Mitgliedern der Adelbert-Vereinigung wurden etwa 1000 wahllos herausgezogen

¹ Die St.-Adelbert-Vereinigung ist eine Organisation niederländischer Katholiken, von der aufgrund ihrer leitenden Funktion in Kirche, Staat und Gesellschaft, aber auch aufgrund ihrer Bildung und gesellschaftlichen Stellung ein besonderer Einfluß auf die Wirkung des Christentums in der Welt erwartet werden darf. »Adelbert« hat sich zum Ziel gesetzt, vom Christentum her in besonderem Maße und auf moderne Weise Kirche und Gesellschaft zu dienen. Die örtlichen und regionalen Abteilungen sind Mittelpunkte der Begegnung und des Gesprächs, worin zur Erweiterung und Vertiefung der eigenen Bildung und Einsicht der Mitglieder, zum Ansporn eigener und gemeinsamer Aktivität und praktischen Wirkens nach außen allgemeine und speziell religiöse, kirchliche, gesellschaftliche und kulturelle Probleme behandelt werden (*Piusalmanak – Jaarboek van katholieke Nederland 1965–1966*, Amsterdam 1965, 641).

² W. BRINKMAN und W. KOOMEN, *Denken en doen in Adelbert. Basisrapport über eine Umfrage in »Adelbert« zu einigen Aspekten des praktischen Ehelebens*, Rotterdam Studiegroep Adelbert/Amsterdam Intagon, 1965, S. VII und 46.

(tatsächlich waren es 973), und zwar Laien. Diese erhielten eine Liste mit vierundvierzig »geschlossenen« Fragen (das heißt: der Befragte formulierte seine Antwort nicht selber, sondern unterstrich lediglich eine der vorgedruckten Antworten). Frage 1 erkundigte sich nach dem bürgerlichen Stand; die Fragen 2 bis 15 galten der Praxis der Geburtenregelung; Frage 16 bezog sich auf die sexuelle Aufklärung; die Fragen 17 bis 20 baten um Angabe darüber, wie man über die bindenden Vorschriften der kirchlichen Autorität zur Praxis des Ehelebens urteile (»Als Mittel zur Geburtenregelung ist ausschließliche völlige Enthaltsamkeit oder eine Form periodischer Enthaltsamkeit erlaubt«); Frage 21 erkundigte sich nach der Meinung des Befragten zur Erlaubtheit der vorehelichen Geschlechtsgemeinschaft. In den übrigen Fragen ging es unter anderem um die religiöse Praxis, um Geschlecht, Lebensalter (auch des eventuellen Ehepartners), bisherige Dauer der Ehe, Kinderzahl, Erziehung, Verkehr mit Andersdenkenden und dergleichen. In den Bemerkungen, die auf dem Fragebogen mitgegeben wurden, wurde unter anderem gesagt, daß die für das Ausfüllen benötigte Zeit auf etwa eine Viertelstunde geschätzt werde. Übrigens sollte keiner alle Fragen beantworten, weil bezüglich der Praxis der Empfängnisverhütung für Verheiratete (ältere und jüngere) und Unverheiratete gesonderte Fragen formuliert waren.

Es gingen 737 ausgefüllte Fragebogen ein, das sind sechssiebenzig Prozent. Die Bedeutung der vierundzwanzig Prozent, die nicht antworteten, und ihr Einfluß auf die Ergebnisse der Untersuchung wurden gewissenhaft abgewogen³ und in den Schlußfolgerungen berücksichtigt.

Der *Basisrapport* formuliert diese Schlußfolgerungen⁴:

1. Der Prozentsatz der Mitglieder der St.-Adelbert-Vereinigung, der mit den bindenden Vorschriften der Kirche bezüglich des praktischen Ehelebens nicht einverstanden ist, liegt mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen vierundfünfzig und sechzig Prozent.

2. Der Prozentsatz der Mitglieder dieser Vereinigung, der eine Änderung der bindenden kirchlichen Vorschriften wünscht oder der meint, daß die Kirche solche bindenden Vorschriften nicht geben soll, liegt mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen fünfundsiebzig und neunundsiebzig Prozent.

3. Der Prozentsatz der Mitglieder dieser Vereinigung (und zwar jener, die eine Geburtenregelung verlangen; von den befragten Verheirateten, die eine Antwort gaben, waren dies zweiundachtzig Prozent), der für die Geburtenregelung Mittel gebraucht, die von der Kirche nicht zugestanden werden, liegt mit ziemlich großer Wahrscheinlichkeit zwischen zweiundvierzig und fünfzig Prozent; der Prozentsatz, der ausschließlich solche von der Kirche nicht zugestandenen Mittel gebraucht, liegt mit großer Wahrscheinlichkeit zwischen dreizehn und achtzehn Prozent.

4. Jüngere Menschen stimmen seltener mit den

bindenden kirchlichen Vorschriften für das praktische Eheleben überein als ältere; außerdem meinen jüngere Menschen häufiger, daß diese Vorschriften geändert werden müssen oder daß die Kirche dafür keine Vorschriften geben solle.

5. Jüngere Menschen gebrauchen häufiger als ältere ausschließlich Mittel zur Geburtenregelung, die von der Kirche nicht zugestanden werden.

6. Eheleute, die im Laufe der Zeit die Methode der Geburtenregelung wechselten, sind des öfteren auch zu Mitteln übergegangen, die von der Kirche nicht zugelassen werden.

7. Jüngere Menschen machten ihren Entschluß zur Geburtenregelung nicht so oft vom Rat anerkannter Autoritäten abhängig (Arzt, Geistlicher, Psychiater, Psychologe) wie ältere.

8. Jüngere Unverheiratete meinen häufiger als ältere Unverheiratete, ausschließlich Mittel zur Empfängnisverhütung gebrauchen zu sollen, die nicht kirchlich zugelassen sind.

Aus diesem vielleicht manchmal etwas allzu bündig formulierten Ergebnissen wird klar, daß die Mehrzahl der Mitglieder der St.-Adelbert-Vereinigung Unbehagen gegenüber den bindenden Vorschriften der Kirche empfindet. Dieses Unbehagen ist größer bei jüngeren Menschen, die sich dann auch in ihrer Haltung weniger nach diesen bindenden Vorschriften richten. Es kann also erwartet werden, daß dieses Unbehagen in Zukunft noch wächst und der Gebrauch solcher Mittel zur Geburtenregelung, die von der Kirche zur Zeit nicht zugestanden werden, zunehmen wird.

Soweit also einige Daten über Hintergründe, Absicht und Ergebnisse der Untersuchung, bzw. Schlußfolgerungen daraus, die dem *Basisrapport* selbst entnommen wurden.

Der Rapport sagt, daß die Resultate dieser Untersuchung zwar für die Mitglieder der St.-Adelbert-Vereinigung gelten, aber nicht ohne weiteres als charakteristisch für die katholischen Führungsschichten überhaupt angesehen werden können⁵. Obendrein, so bemerkt die Studiengruppe, steht die Möglichkeit zu einem Mißverständnis solcher Resultate von Umfragen immer offen. Sie meint in diesem Zusammenhang die übrigens selbstverständliche Tatsache unterstreichen zu müssen, daß der sittliche Wert einer Verhaltensregel nicht durch die Zahl ihrer Anhänger oder ihrer Gegner bestimmt wird. Das Resultat der Untersuchung ist das Bild einer Teilwirklichkeit, einer Wirklichkeit freilich der Eheerfahrung einer bestimmten Gruppe und in einer bestimmten Hinsicht, aber trotz der daraus sich ergebenden Relativität nicht ohne

³ *Basisrapport*, 10–15; 16–18.

⁴ *Basisrapport*, 27f.

⁵ *Basisrapport*, 4f.: Adelbert ist hauptsächlich eine Organisation von Männern zwischen dreißig und fünfzig Jahren mit hohem Bildungsniveau, in Berufen von hohem sozialem Stand; fast alle sind praktizierende und aktive Katholiken. Vgl. a. a. O., 37: 692 der eingegangenen Antworten kamen von Männern, fünfundvierzig von Frauen.

Bedeutung. Das aufgedeckte Bild zeigt eine deutliche Divergenz zwischen Denken und Vorschriften der offiziellen Moraltheologie einerseits und dem Denken und Handeln eines ansehnlichen Teils der Befragten andererseits. Die konstatierte Divergenz kann nicht damit abgetan werden, daß man sie – was die Praxis der Verheirateten angeht – einfach einer vergehenden Welt zuschreibt, noch kann man daraus ohne weiteres die Folgerung ziehen, daß die Moraltheologie sich eben revidieren müsse, so daß ihre Grundsätze und Normen der Praxis der Mehrheit der Verheirateten angepaßt würden⁶.

Die Bekanntgabe der Untersuchungsergebnisse (September 1965) hat in der Presse recht verschiedene Reaktionen hervorgerufen. Aber das Rauschen im Blätterwald ist ziemlich schnell wieder verebbt. Eine Mitteilung in *Adelbert*, dem Monatsblatt der Vereinigung, erklärt dazu: »Anfragen bezüglich der Eheuntersuchungen haben im Augenblick wenig Sinn. Der Rapport ist ja noch nicht veröffentlicht. Dadurch ist ein fruchtbarer Gedankenaustausch in der Öffentlichkeit noch nicht möglich. Die begrenzte Anzahl von Rapport-exemplaren, die vor kurzem interessierten Fachleuten verschiedener Disziplinen zugesandt wurden, hat noch nicht zu öffentlichen Betrachtungen geführt. Auch von dieser Seite her ist also noch keine Antwort gekommen, die Anknüpfungspunkte für einen weiteren Gedankenaustausch bieten könnten«⁷.

Die Absichten der Studiengruppe und die Genauigkeit der Auswertung sollten nicht angezweifelt werden. Der Versuch, eine Untersuchung wie die vorliegende zu unternehmen, kann nur begrüßt werden, und die Auswertung als solche scheint wissenschaftlich durchaus verantwortlich durchgeführt worden zu sein.

Die Kritik wird sich vermutlich auf folgenden Punkt zuspitzen:

1. Man wollte die praktische Eheerfahrung bezüglich der Geburtenregelung untersuchen, tatsächlich hat man aber Angaben über das Für und Wider bei der Anwendung bestimmter Methoden der Geburtenregelung erhalten. Natürlich kann man auch dies schon *Eheerfahrung* nennen, aber dieser Ausdruck meint doch richtiger die psychische und »moralische« Reaktion auf die verschiedenen angewandten Methoden (»Ist man glücklich damit?« – »Wirken diese Methoden hemmend auf die Spontaneität des ehelichen Umgangs oder nicht?« – »Wendet man sie ohne Gewissensbeschwerden an oder nicht?« – »Fördern oder hemmen sie die Harmonie und Einheit der Ehe?« und dergleichen). Zweifellos müßte hierüber etwas aus »dem persönlichen Urteil über die bindenden Vorschriften der kirchlichen Autorität« (Frage 17 bis 20) abzuleiten sein – vielleicht wird der Endrapport darauf näher eingehen; aber abgesehen von den Bedenken, die gegen die Formulierung der Fragen nach dem persönlichen Urteil erhoben werden können (siehe unten, Punkt 2), bleiben Bedeutung und Wert der Angaben über die tatsächliche Anwendung von Methoden der

Geburtenregelung unklar, weil nicht ausdrücklich danach gefragt wurde. – Dies ist kein Vorwurf gegen die Untersuchung, sondern lediglich ein Hinweis darauf, daß man bei der Interpretation der Resultate besonders vorsichtig sein sollte.

2a. Es wurde nach dem persönlichen Urteil über die bindenden Vorschriften der kirchlichen Autorität in dieser Sache gefragt, und man fand, daß eine deutliche Divergenz wahrzunehmen ist zwischen Denken und Vorschriften der offiziellen Moraltheologie einerseits und dem Denken und Handeln eines ansehnlichen Teils der Befragten andererseits.

Wurde dieser Gegensatz nicht allzusehr forciert? Ist denn im moraltheologischen Denken nicht auch schon eine Entwicklung im Gange? Und was die »bindenden Vorschriften« betrifft: Werden diese nicht zu juristisch dargestellt? Als ob sie mehr oder minder von außen her und mit einer gewissen Willkür auferlegt worden wären! (Und als ob sie auch ebenso willkürlich verändert werden könnten!) Man kann nicht leugnen, daß sie diesen Eindruck machen können. Aber hätte man dazu nicht (auch) ausdrücklich eine Frage stellen müssen, etwa so: Ob die Vorschriften der Kirche als Appell an das persönliche Gewissen erfahren werden oder nicht?

b. All das rächt sich in den Fragen 17 bis 20 und den mit ihnen vorgelegten möglichen Antworten. Und was soll man von dem Wert der tatsächlich gegebenen Antworten denken, da man ja voraussetzen schien, daß über die Antwort praktisch nicht nachgedacht zu werden brauchte (»Das Formular kann in einer Viertelstunde ausgefüllt werden...«)?

Einige Beispiele:

Frage 19 lautet: Meinen Sie persönlich, daß die bindenden Vorschriften der Kirche verändert werden sollten, oder meinen Sie, daß die Kirche überhaupt keine bindenden Vorschriften zu dieser Sache geben sollte? – Vorgeschlagene Antworten: a. nicht ändern; b. ändern; c. keine bindenden Vorschriften geben; d. keine Meinung. – Tatsächlich gegebene Antworten a. 59, b. 336; c. 300; d. 25; (keine Antwort: 17).

Weil die Frage verschieden verstanden oder gedeutet werden kann, wird die Wahl einer der vorgeschlagenen Antworten ziemlich willkürlich, und Bedeutung sowie Wert der tatsächlich gegebenen Antworten werden damit unklar. Es wäre nicht ausgeschlossen, daß ein und dieselbe Person die drei ersten vorgedruckten Antworten alle drei hätte unterstreichen können, je nachdem, wie sie die Frage verstand.

Frage 20: Glauben Sie, daß die bindenden Vorschriften der Kirche für das praktische Eheleben wesentlich anders oder wesentlich gleich gewesen wären, wenn die Meinung der Frau in diesen Dingen unbehindert hätte zum Ausdruck kommen können? – Vorgeschlagene Antworten: a. wesent-

⁶ Basisrapport, S. V f.

⁷ *Adelbert*, Dezember 1965, 228.

lich anders; b. wesentlich gleich; c. keine Meinung. – Tatsächlich gegebene Antworten: a. 340; b. 173; c. 202; (keine Antwort: 22).

Dies ist eine wesentliche Frage, die aber sonst selten oder nie ausdrücklich gestellt wird, so daß man sich fragen kann, was eine Antwort, über die praktisch nicht nachgedacht werden kann, wert ist. Außerdem: Was heißt »wesentlich gleich« oder »wesentlich anders« – was soll das tatsächlich heißen?

Man möchte hoffen, daß die Stimme der Verheirateten (unter anderem) über Probleme des praktischen Ehelebens immer ausdrücklicher von der ganzen Gemeinschaft der Kirche gehört wird. Eine Umfrage kann zweifellos dazu beitragen, die gelebten Haltungen zu diesen Problemen aufzudecken. Es geht hier aber nicht einfach um eine Meinungsumfrage; denn es sind dabei Dinge im Spiel, die bei den Befragten auch Selbstkritik voraussetzen, ferner Bereitschaft, die eigene Meinung mit der Meinung anderer zu konfrontieren. Das macht die richtige Formulierung von Fragen, aber ebenso die Interpretation der eingegangenen Antworten äußerst schwierig.

M. Krinkels

Praxis

Vom Sinn der Fürbitten bei der Feier der Eucharistie Gedanken für eine Predigt

Die Bischöfe der katholischen Kirche haben auf dem Konzil beschlossen, daß bei der Feier der Messe, zumal an Sonntagen, Fürbitten zu sprechen seien. Schon vor dem Konzil wurden solche Fürbitten in manchen Kirchen gehalten. Es ist außerdem ein Brauch, der in den frühen Jahrhunderten der Kirche treu geübt wurde. Man maß ihm in jener Zeit eine große Bedeutung zu. Wenn das Konzil diesen Brauch wieder in den heutigen Gottesdienst einführt, dann geschieht dies nicht aus Gründen der Restaurierung einer alten Sitte. Es geht der Kirche nicht darum, zu restaurieren, sondern im Gegenteil darum, den Gottesdienst so zu erneuern, daß er den Nöten der gegenwärtigen Welt angepaßt wird. Das Konzil schreibt vor, daß die Fürbitten nach dem Wortgottesdienst und zum Beginn der Gabenbereitung gehalten werden. Offensichtlich handelt es sich bei den Fürbitten

um Gebete, denen die Kirche heute wieder einen hohen Wert beimißt. Fragen wir daher, worin der Sinn dieser Gebete liegt. Warum ist es sinnvoll, Fürbitten bei der Feier der Eucharistie zu halten, und warum sollen sie nicht irgendwo, sondern alter Tradition gemäß vor der Gabenbereitung stattfinden? Will man sie recht mitvollziehen, muß man ihren Sinn kennen. Was also ist der Sinn der Fürbitten?

Um ihren vollen Bedeutungsgehalt zu erfassen, muß man den Blick auf das innerste Geheimnis der Eucharistie richten. Bei jeder Feier der Eucharistie wird das Opfer Jesu Christi gegenwärtig. Was einmal in geschichtlicher Stunde sich ereignete, das wird unter der Hülle sakramentaler Zeichen immer wieder in die Zeit hineingestellt. Und was ist es, was dieses Opfer zum entscheidenden Ereignis der gesamten Geschichte der Menschheit macht? Ist es nicht das unbegreiflichste aller Wunder, daß in diesem Opfer sich die Liebe Gottes enthüllt? Heißt es doch im ersten Brief des Apostels Johannes: »Darin haben wir die Liebe erkannt, weil jener sein Leben für uns eingesetzt hat« (3, 16). Da es das Opfer des Sohnes Gottes ist, das für das Heil der Welt dargebracht wird, bekundet es wie kein anderes Ereignis der Geschichte die Liebe Gottes zur Welt. Diese Liebe wurde offenbar, weil sie gegenwärtig und wirksam war. Die Gegenwart und die Nähe dieser Liebe macht denn auch die innerste Wirklichkeit jeder Feier der Messe aus. In dem geopfertem Leib des Herrn kommt die Liebe Gottes selbst zu uns. An diesem Opfer teilnehmen, heißt an dieser Liebe teilnehmen. Dieses Mahl empfangen, bedeutet die Liebe Gottes empfangen.

Wie aber antworten wir auf diese Liebe? Wie anders als durch Liebe? Ist das eigentliche Geheimnis des Opfers Christi die Liebe Gottes, so muß auch unser Opfer ein Ausdruck unserer Liebe zu Gott sein. Das Opfer, das wir Gott darbringen, ist ja nichts anderes als das Opfer Christi. In dem Gebet des Kanons der Messe heißt es: »Wir bringen Deiner erhabenen Majestät von Deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer dar.« Es ist das Opfer, das Gott selbst uns schenkt. In dieses Opfer sollen wir unsere eigene Hingabe an Gott hineingeben. Diese Hingabe aber ist in ihrem Kern nichts anderes als Liebe zu Gott. Es gehört zu den »Geschenken und Gaben« der göttlichen Liebe, daß der Mensch solche Liebe zu vollziehen vermag. In der Eucharistie ereignet sich also die Begegnung der göttlichen und menschlichen Liebe. Dieser Vorgang ist die Mitte und das eigentliche Geheimnis der Eucharistie.

Was aber hat das alles mit den Fürbitten zu tun? Inwiefern helfen uns diese Gedanken zum rechten Vollzug dieser Gebete?

Nun, aus der Sicht dieser Einheit der Liebe Gottes und der Liebe des Menschen bei der Feier der Eucharistie ist der Sinn der Fürbitten zu erkennen. Denn die Fürbitten sollen aus diesem Grund der Liebe aufsteigen. Die Liebe Gottes, die in der Feier des Opfertodes seines Sohnes gegenwärtig

wird, richtet sich auf die ganze Welt. Diese Liebe umfängt die anwesende Gemeinde, sie geht aber darüber hinaus und sucht das Heil aller. Darum muß auch die antwortende Liebe der Gläubigen zugleich Liebe zu den Mitmenschen sein. Es gehört notwendig zur Echtheit der Liebe zu Gott, daß sie auch Liebe zu den Brüdern und Schwestern ist. Man kann die Liebe zu Gott und die Liebe zu den Mitmenschen nicht trennen. Diese Liebe ist unteilbar. Das ist nicht nur im ganzen christlichen Leben so, sondern auch und vor allem bei der Feier der Messe. Wie aber verwirklichen wir solche mitmenschliche Liebe? Da bieten sich die Fürbitten an.

Denn was sind die Fürbitten? Das Wort besagt, daß wir in diesen Gebeten für andere bitten. Bei den Fürbitten geht der Blick nicht auf uns selbst, sondern auf die Mitmenschen. Wir bitten in ihnen für andere. Dieses Bitten aber soll Ausdruck unserer Liebe sein. Die Wiederbelebung der Fürbitten hat nicht den Sinn, zur Abwechslung eine neue Gebetsart einzuführen, gleichsam um den Gottesdienst abwechslungsreicher und interessanter zu gestalten. Die Fürbitten sind auch nicht deshalb wiederbelebt worden, weil die Bischöfe der Meinung waren, die Zahl der Meßgebete sei nicht ausreichend und müsse vermehrt werden. Die Fürbitten haben den tiefen Sinn, daß die Gemeinde in ihnen ihre brüderliche Liebe und Sorge für die Mitmenschen betätigt. Nicht das also ist der Sinn der Fürbitten, daß hier etwas Neues geschieht, sondern daß hier immer wieder neu die Liebe für die anderen erweckt und vollzogen wird.

Darum richten sich denn auch die Fürbitten auf alle Nöte der Menschen. Wir denken an die Menschen in der Kirche; an alle Glieder, an die Jungen und an die Alten, an die Kinder und an die Erwachsenen, an jene, die ein Amt haben – an Priester, Bischöfe und den Papst –, aber auch an die vielen, die ohne ein Amt in der Kirche leben. Wir denken an die Kranken und an die Gesunden; wir beten für jene, deren Glauben angefochten wird, wie für jene, in denen der Glaube erkaltet ist. Diese Liebe wäre nicht eine wahre Antwort auf die Liebe Gottes, wenn sie an den Grenzen der eigenen Kirche haltmache. Wer im Glauben weiß, daß es die im Gottesdienst gegenwärtig werdende Liebe Gottes drängt, der ganzen Welt das Heil zu bringen, den drängt es auch, sich um dieses Heil aller zu sorgen. Darum bittet er für das Heil der Gläubigen in den anderen Kirchen; darum fleht er um die Einheit aller Gläubigen; darum geht seine Sorge auch auf die Glieder des alten Gottesvolkes, auf die Gott immer noch wartet. Aber auch die Sorge um die Menschen, die überhaupt noch nicht die Offenbarung Gottes erkannt haben, beunruhigt ihn. Es gibt keinen Menschen und es gibt keine menschliche Not, die der wirklich Gläubige nicht in seine Sorge einbezieht. Und es ist nicht nur die Sorge um das ewige Heil, die ihn treibt. Da es eine universale Liebe ist, verschmäht er auch nicht die zeitlichen Bedrängnisse. Es ist ihm nicht gleichgültig, ob es Ungerechtigkeit und Unfriede in der

menschlichen Gesellschaft gibt. Sein Herz bleibt nicht kalt, wenn er von Hunger und Krieg erfährt. All das soll in den Fürbitten gegenwärtig werden. Die ganze Welt mit ihren Nöten und Sorgen, mit ihren Ängsten und Schmerzen soll Gegenstand der Sorge sein.

Ein letzter Gedanke: Die Fürbitten stehen zu Beginn der Gabenbereitung. Warum gerade an dieser Stelle?

Die Feier des Opfers Jesu Christi ist ein ungeheures Geschehen. Sie wird nicht dadurch kleiner, daß wir sie täglich begehen. Aber das Ungeheure verblaßt in unserem Denken, wenn es oft wiederkehrt. Darum müssen wir uns immer von neuem bereiten. Bei der Gabenbereitung werden Brot und Wein zugerüstet, unter deren Gestalten das Opfer Christi Gegenwart wird. Aber auch wir, die wir ja nicht Zuschauer, sondern Mitfeiernde sind, bedürfen der Bereitung. Durch nichts bereitet sich aber der Mensch so sehr für das Opfer der göttlichen Liebe als durch die Verwirklichung selbstloser Liebe. Diese Verwirklichung der brüderlichen Liebe ist wichtiger als jedes äußere Tun. Es ist jene Öffnung des inneren Menschen, wie sie in dem Kommen der göttlichen Liebe ihr unerreichbares Vorbild hat. Wir schauen auf die Nähe des Unbegreiflichen und lösen uns von aller bloßen Ich-Verhaftung. Diese Bereitung kann durch die Fürbitten erfolgen. Auf diesen Sinn der Fürbitten darf man die Worte aus dem 1. Johannesbrief anwenden: »Wir haben erkannt und an die Liebe geglaubt, die Gott zu uns hat ... Und dieses Gebot haben wir von Ihm, daß der, der Gott liebt, auch seinen Bruder liebt« (4, 16. 21).

Theodor Filthaut

Aspekte

Wörter sind mehr als Identitätszeichen eines Gegenstandes des Denkens. Im Verlauf des Gebrauchs umkleiden sie sich mit ganz bestimmten Neben- und Hinterbedeutungen, schränken sich ein, weiten sich aus, verschieben sich, so daß am Ende ihre Aussage eine ganz andere sein kann als am Anfang. Mit unbesehenem Gebrauch von Wörtern wird darum auch das Denken unbemerkt in ganz bestimmte Bahnen gelenkt, und an die Stelle eines unmittelbaren Wirklichkeitskontaktes durch das Wort und den Gedanken kann der Kontakt mit einem künstlichen Modell treten, welches die Wirklichkeit gar nicht mehr treu wiedergibt.

Wörter klären, aufzeigen, welche *Aspekte* eines Begriffs zu Unrecht oder zu Recht im Vordergrund stehen, ist darum eine wichtige Hilfe für klares Erkennen und fruchtbares Diskutieren. Solche Klärungen sollen hier unter der Rubrik *Aspekte* lexikonartig geboten werden.

Pastoral

Im *wörtlichen* Sinn bezeichnet die »Pastoral« das Wirkungsfeld des kirchlich beauftragten Hirten; »pastoral« nennt man darum jenes Verhalten und Handeln, durch das der einzelne *pastor* seiner Aufgabe gegenüber der ihm anvertrauten Herde nachkommt. Weil bei diesem Wortverständnis die Betonung erstens allein auf der Funktion des *pastor* liegt (als sei die Herde ihm gegenüber eine rein passive Größe, die von ihm umsorgt, geleitet und verwaltet werden muß, um ihr Heil zu finden) und zweitens auf dem Verhalten und Handeln der menschlichen Person (als sei vor allem von diesem die Fortsetzung der Erlösungstat Christi innerhalb der Geschichte abhängig), ist der Begriff mehr und mehr aporetisch geworden (und bedeutet unter Theologen oft soviel wie »theologisch-nicht-seriös«).

Ein *theologisch, das heißt ekklesiologisch vertretbarer* Begriff ergibt sich erst, wenn man unter der »Pastoral« den Lebensraum und Wirkungsbereich der ganzen Kirche versteht. Pastoral wäre dann nichts anderes als der hier und jetzt aufgegebenen Selbstvollzug der von Christus durch den Geist geleiteten Kirche. In diesem Selbstvollzug hat jedes einzelne Glied, sei es Amtsträger oder Laie, Mann oder Frau, Hoher oder Niedriger, eine aktive Funktion. Es ist natürlich mißverständlich, wenn man diese je verschiedenen Funktionen der verschiedenen Glieder der Kirche »pastorale« Funktionen nennt. Letztlich handelt es sich um »existential-kirchliche« Funktionen (wie es sich ja bei der richtig verstandenen Pastoraltheologie letztlich auch um eine existentielle Ekklesiologie und nicht um die Lehre vom Seelsorgsamt des *pastor* handelt). Entscheidendes Moment an der so verstandenen »Pastoral« der Kirche, also an ihrem Selbstvollzug, ist die hier und jetzt von Gott selbst gewollte, vorliegende Gegenwart. Sie bildet die Situation, von der nicht nur jeder einzelne der Kirche je für sich, sondern auch die Kirche als solche (hinsichtlich ihres aktuellen Selbstverständnisses, der Formen und Formeln ihrer Verkündigung, des Kultes usw.) betroffen ist. Eine Pastoral, in der diese Gegenwart entweder nicht ernstgenommen oder als Symptom der widerständigen Welt des Antichrist angesehen wird, liefe letztlich auf eine Utopie oder gar einen kirchlichen Narzißmus hinaus: Die Kirche, wie sie sich hier und heute aus Menschen dieser gegenwärtigen Zeit zusammensetzt und wie sie die Kunde von der vergebenden Liebe und der menschlichen, menschgewordenen Wahrheit (die Gott selbst als Menschgewordener ist) in dieser Gegenwart präsent und

glaubhaft machen will, ist selbst ein Stück sich immer wieder wandelnder Welt. In der Pastoral geht es also nicht um die Darstellung des bleibenden, unwandelbaren Wesens der Kirche, sondern um deren Aktualisierung. Sie kann sich dabei kaum auf »ewiges Gesetz« (des Handelns) berufen; sie muß vielmehr je und je neu die Prinzipien finden und formulieren, nach denen sie hier und jetzt ihrer Aufgabe gerecht werden kann. Diese zugleich theoretische und praktische Reflexion (oder wie oben: existential-ekklesiologische Reflexion) ist die Wesensaufgabe der Pastoraltheologie (oder eben besser: der praktischen Theologie).

Im richtigen Sinn »pastoral« wäre demnach jenes Verhalten, jene Grundeinstellung, jenes Handeln, das ausgeht a) von dem umfassenden theologischen und zugleich »weltlich«-gesellschaftlichen Wesen der Kirche, b) von der nüchtern analysierten, wirklich ernstgenommenen Gegenwartssituation, c) von der grundsätzlich gleichen Heils-, Glaubens- und Lebenssituation aller einzelnen Glieder der Kirche, d) von der absoluten Offenheit der Zukunft und der zukünftigen Möglichkeiten der Kirche, aber eben auch *zugleich* e) von der Notwendigkeit einer gewissenhaften, dennoch nicht anmaßenden oder utopischen Planung des Vollzugs der Kirche. Damit würde das Prädikat »pastoral« nicht mehr nur dem personal an eine konkrete Gemeinde engagierten Hirten gelten, sondern allen, die gemäß ihrer spezifischen Funktion (als Amt, als Laie, als Behörde, als Lehrer, als Forscher usw.) an dem hier und jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche mitarbeiten.

Heinz Schuster

Seelsorge

Ob er sich für den Schuldienst oder »für die Seelsorge« entscheiden soll, ist für manchen Theologiestudenten eine schwerwiegende Frage. Dabei bezeichnen sich nicht nur Pfarrer und Kapläne mit Vorliebe als »Seelsorger«, sondern auch jene Geistlichen, die bestimmte Sonderaufgaben erfüllen. Studenten und Arbeiter, Konvertiten und Jugendgruppen haben ihren »Seelsorger«, neuerdings auch Wohnviertel und Produktionsbetriebe. Viele Pfarrer berufen sich für Maßnahmen, die ihnen theologisch oder sachlich nicht ganz vertretbar erscheinen, auf »seelsorgerliche Erwägungen«.

Wie viele aber anzugeben wüßten, was mit »Seelsorge«, dieser allzu wörtlichen Übersetzung von »cura animarum«, genauer gemeint ist? Die möglichen Mißverständnisse reichen von spiritualistischen Tendenzen (als ob Seelsorge nur mit der Seele und nicht vielmehr mit dem ganzen Menschen zu tun habe) über individualistische und humanistische Neigungen (bei denen der transzendente Aspekt christlichen Glaubens kaum noch genügend zur Geltung kommt) bis hin zu Grenzverwischungen zwischen kirchlicher und ärztlicher Seelsorge, die bei manchen Psychotherapeuten erkennbar werden. Zudem hat die Umschreibung der »Sorge«

durch J. W. Goethe und M. Heidegger dazu beigetragen, den biblischen Ursprung und die historische Prägung der christlichen Seelsorge im gegenwärtigen allgemeinen Bewußtsein weithin zu entstellen.

Im kirchlichen Bereich aber wird Seelsorge häufig so sehr als Versorgung, Betreuung oder Leitung der Gemeinden verstanden, daß Freiheit und Selbständigkeit der Gläubigen nicht selten beeinträchtigt erscheinen. F.-X. Arnold, J. Goldbrunner und andere betonen zwar seit geraumer Zeit den Dienstcharakter der Seelsorge und ihr gottsmenschliches Prinzip. Unter materiellem Aspekt aber wird ihr unmittelbarer Bezug auf Gottes Wort und seine Herrschaft sowie auf das Heil des Menschen stärker von evangelischen Autoren herausgestellt. Würden ihre Erkenntnisse von katholischen Seelsorgern entschlossener gewürdigt, ließen sich jene spiritualisierenden und kollektivistischen Neigungen im kirchlichen Handeln leichter überwinden, die das biblische Urbild und den christlichen Sinn der Seelsorge verwischen.

Solche Überlegungen werden freilich zu der weiteren Frage führen, ob der Terminus »Seelsorge« im Interesse eines präzisen Sprachgebrauchs nicht überhaupt aufgegeben werden sollte. Gäbe es nicht so fatale Assoziationsmöglichkeiten wie »Heilsveranstaltung« oder »Heilsarmee« – »Heildienst« oder »Heilssorge« würden den gemeinten Sachverhalt treffender bezeichnen. Denn theologisch ist Seelsorge Dienst am Heil des ganzen Menschen, der überdies nicht als isoliert einzelner, sondern wesentlich als Glied der Kirche und der Menschheit verstanden wird. Zu diesem Dienst sind, wenn auch in verschiedener Weise, alle Glieder des Volkes Gottes berufen. Weil es sich um einen »Dienst« handelt, sollten Haltung und Arbeitsweise christlicher Seelsorger den Eindruck vermeiden, als ginge es hier um kirchliches Machtstreben oder eine subtile Herrschaft über die Gewissen.

Wolfgang Offele

Vorbeter

Die wesenhafte Gliederung des Volkes Gottes in vielfältige und verschiedenartige Dienstleistungen, die das gesamte kirchliche Handeln kennzeichnet, muß auch in der Ordnung der gottesdienstlichen Versammlungen – in denen der höchstrangige Fall kirchlichen Wirkens vorliegt – gewahrt sein. Einer der Dienste innerhalb der liturgischen Zusammenkunft besteht darin, in der Rolle Christi an der Spitze der Gemeinde stehend, im Namen des ganzen heiligen Volkes und aller Umstehenden Gebete an Gott zu richten (vgl. Liturgiekonstitution Art. 33). Derjenige, der einen solchen Dienst ausübt, könnte sachlich richtig als Vorbeter bezeichnet werden. In einem liturgietheologischen Verständnis ist also das Vorbeten im eigentlichen Sinn an den Dienst des vorstehenden Priesters geknüpft; vorzubeten ist eine spezifische Funktion des Vorstehenden der Gemeindeversammlung. Es war darum weniger glücklich – und wohl ein

Anzeichen ungenügend entwickelter Reflexion auf die Differenziertheit des kirchlichen Handelns –, wenn in einem frühen Stadium der liturgischen Erneuerungsbewegung nicht dem vorstehenden Priester zustehende und außerdem sehr unterschiedliche Funktionen von einem sogenannten »Vorbeter« übernommen wurden.

So wurde mancherorts der Vortragende der Schriftlesungen Vorbeter genannt. Die neueren liturgischen Reformdokumente weisen die Verkündigung der Lektionen und Episteln einem Lektor zu, unter – diskutabler – Reservierung der Evangelienverkündigung an einen Diakon oder den zelebrierenden Vorsteher. Normalerweise wird ein erwachsener Mann den Lektorendienst ausüben, in einer Mädchengemeinschaft oder Schwesternkommunität eine erwachsene Frau; auch älteren Jugendlichen kann unter Umständen diese Aufgabe anvertraut werden. Erübrigen müßte sich eigentlich der Hinweis, daß Kinder für das Amt der Schriftverkündigung in der Gemeindeversammlung nicht in Betracht kommen. Einer Gemeinde, die selbst nach einer Übergangszeit nicht in der Lage ist, wenigstens für ihre sonntäglichen Versammlungen als Lektor einen Erwachsenen zu stellen, müßte zunächst das grundlegende Verständnis ihrer Eucharistiefeier vermittelt werden. Die dringende pastoral-liturgische Aufgabe der Lektorenschulung, der sich die Liturgischen Kommissionen der Bistümer annehmen, umfaßt sowohl Sprecherziehung wie vor allem auch Erschließung der Heiligen Schriften, aus denen vorgetragen wird. Eine eigene liturgische Kleidung für den Lektor läßt sich geschichtlich rechtfertigen; sofern es angebracht erscheint, sie zu verwenden (vgl. Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft vom Jahre 1965, Art. 44), sollte sie sehr schlicht sein.

Eine andere Dienstleistung innerhalb der gottesdienstlichen Versammlung, die von einem »Vorbeter« versehen wurde, sind die einem Kantor oder einer Sängergruppe zukommenden Funktionen. Der Gesang ist ein wichtiges, fast unerläßliches Element der feiernden Gemeindezusammenkunft. Ordinarius- und Propriumsteile der Messe sind ihrer Natur nach Gesänge und keine zum Sprechen bestimmten Texte. Dem Kantor und der Sängergruppe obliegt das Anstimmen der Gesänge, der Wechselgesang mit der Gemeinde und die Übernahme schwieriger Partien, bei denen die Gemeinde zuhört. Bei dieser Art der Maßfeier, bei der die Gesangsteile ihrem liturgischen Sinn entsprechend ausgeführt werden, erübrigt sich ein Vorbeter. Gleichfalls besteht keine Notwendigkeit und sollte es unterlassen werden, einen Vorbeter zu verwenden, wenn für die Gesänge etwa zu Beginn, zur Gaben- und Kommunionprozession geeignete andere Texte, die nicht mit denen des Meßbuches übereinstimmen, benützt werden. Die – hoffentlich bald entfallende – rubrizistische Vorschrift, nach welcher in diesem Fall der zelebrierende Priester die Missaertexte ersatzweise leise für sich sprechen muß, hat bedauerlicherweise

in den vergangenen Monaten nach der ersten kleinen Reform der Meßliturgie in Deutschland teilweise zu einem Rückgang des Gesangs und zu einem Wiederaufleben des Sprechens des Meßproprium durch Vorbeter und Gemeinde geführt, was ganz im Gegensatz zu den Absichten der Liturgiereform steht. Es ist daher dringend davon abzuraten, beispielsweise nach einem passenden Kirchenlied zum Einzug noch den Introitus des Meßbuches gemeinsam laut zu rezitieren. Daß gemeinsamer Gesang auch kleinerer Eucharistiegemeinschaften, etwa an einem Werktagmorgen, möglich ist und immer mehr Übung werden kann, zeigt die Erfahrung. In solchen Fällen, wo dies überhaupt nicht möglich erscheint, können die Gesangstexte des Meßbuches behelfsweise laut vorgesprochen werden; dieser »Vorbeterdienst« ist dann aber ein »Kantorendienst« (vgl. Richtlinien 1965, Art. 46). Ähnliches gilt vom Vortrag der einzelnen Anrufungen beim Fürbittgebet. Auch bei einer Messe mit wenigen Teilnehmern besteht kein Grund, daß der vorstehende Priester selbst den Kantor vertritt; das Vorsprechen der Gesangstexte kann durch einen der Mitfeiernden, eventuell von einem festen Platz im Gemeindeteil der Kirche aus erfolgen.

Die Wahrung der unterschiedlichen Funktionen des Lektors und Kantors, die im früheren »Vorbeter« weithin zusammenfielen, erleichtert nicht nur die verstehende und fromme Mitfeier, sondern entspricht auch dem gesamten nachkonziliaren Bemühen, die verhängnisvolle Einebnung der kirchlichen Gliederung zu überwinden und zum Reichtum der Gaben und Dienste der Gemeinde Jesu zu finden.

Heinrich Rennings

Walter Kasper, Jahrgang 1933, studierte Philosophie und Theologie in München und Tübingen, Schüler von Geiselmann und 61/64 Assistent in Tübingen bei Scheffczyk und Küng. 1961 promovierte er über das Thema *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* und habilitierte sich 1964. Veröffentlichungen: *Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*; *Dogma unter dem Wort Gottes*. Seit 1964 ist er Professor in Münster.

Coenraad A. J. van Ouwerkerk, geboren am 5. Juli 1932 in Hilversum, Niederlande, Redemptorist, zum Priester geweiht 1948. Studierte am Angelicum und an der Academia Alfonsiana in Rom; erwarb 1956 Dr. theol. mit der Dissertation »Caritas et ratio d'après S. Thomas d'Aquin«. Studierte danach Psychologie an der Universität Nijmegen. Professor für Moral- und Pastoraltheologie an der Redemptoristen-Hochschule Witten (Niederlande), Redakteur der niederländischen Zeitschrift *Theologie en Zielzorg*, Zweiter Direktor der Sektion Moraltheologie von CONCILIUM. Veröffentlichte die niederländische Übersetzung von B. Häring, *Das Gesetz Christi*, sowie verschiedene Artikel in theologischen Zeitschriften.

Hinweise

Alois Müller, geboren 1924, Abitur in Basel, Philosophie- und Theologiestudium in Freiburg/Schweiz, 1951 Doktorat der Theologie. Tätigkeit als Religionslehrer, Diasporaseelsorger, Gefangenenseelsorger, Dozent für pastorale Fächer am Priesterseminar Solothurn. Seit 1964 Professor für Pastoraltheologie an der Universität Freiburg/Schweiz. Publikationen zunächst hauptsächlich auf dem Gebiet der Mariologie (*Ecclesia-Maria*, Freiburg 1955; *Du bist voll der Gnade*, Olten 1957; *LThK: Maria*), dann auch in Pastoraltheologie (Zeitschrift *Anima*; *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964).

Österliche Verkündigung in der Gemeinde

Erneuerung
des Bewußtseins

Ob und in welchem Maße die vom Konzil begonnene Reform der Kirche verwirklicht wird, darüber werden nicht zuletzt die Gemeinden entscheiden. Widersetzen sie sich der Erneuerung, weil sie vielleicht durch die zahlreichen und unerwartet auf sie eindringenden Veränderungen verwirrt sind oder weil sie in ihren Gewohnheiten sich nicht stören lassen wollen, so bleiben die Bemühungen des Konzils ein Torso. Öffnen sie sich jedoch in der Bereitschaft zum Wandel, so kann sich eine Reform der Kirche ereignen, die auch die kühnsten Visionen reformfreudiger Katholiken vor dem Konzil weit hinter sich läßt. Ob die Gemeinden sich erneuern, wird in erster Linie von ihren Vorstehern abhängen. So sehr es einerseits wahr ist, daß die Erneuerung der Kirche u. a. gerade in der Aktivierung der Gläubigen besteht, so sehr wird andererseits auch in den kommenden Jahren wieder einmal bewiesen werden, daß das kirchliche Leben in entscheidender Weise in die Hände der Hirten der Gemeinden gelegt ist.

Zur zukünftigen Reform der Gemeinden gehören nicht nur die zahlreichen neuen durch das Konzil ermöglichten Formen des kirchlichen Lebens. Die Reform wird an erster Stelle durch den neuen bzw. wiedererweckten alten kirchlichen Geist bestimmt, durch das rechte und volle theologische Verständnis der wesentlichen Strukturen der Kirche. Eine dieser wieder zu entdeckenden Strukturen ist das, was die Konstitution über die Liturgie das »Pascha-Mysterium« nennt. Was meint die Konstitution mit diesem Wort? Im Artikel 6 der »Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die Heilige Liturgie« wird die mit diesem Wort gemeinte Wirklichkeit so beschrieben: »Der Gottessohn, der Fleisch angenommen hat, ist gehorsam geworden bis zum Tod am Kreuz und ist in der Auferstehung und der Himmelfahrt so erhöht, daß er die Welt teilhaben läßt an seinem eigenen göttlichen Leben, durch das die Menschen, der Sünde abgestorben und Christus gleichförmig geworden, »nicht mehr sich leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist« (2 Kor 5, 15).« Nimmt man hinzu, was in den Artikeln 5 und 6 der Konstitution selbst darüber geäußert wird, so erkennt man, daß wir es mit einer biblisch begründeten Aussage über die Mitte des ganzen christlichen Daseins zu tun haben. Im Rückgriff auf das alttestamentliche Ereignis des Pascha, des »Vorübergangs des Herrn« (Ex 12) wird das Handeln Gottes in seinem menschengewordenen Sohn, das Epiphanie und Heilswerk in einem ist, gedeutet. Im Leben und Sterben, in der Auferstehung und Himmelfahrt hat sich der neue »Vorübergang des Herrn« ereignet, der für die Menschen Heil oder Unheil bedeutet. Die Verkündigung der Kirche ist folglich die Botschaft, daß Gott die Menschen durch seinen Vorübergang im Leben und in der Erhöhung des

Jesus von Nazareth aus der widergöttlichen Macht befreit und in seine Herrschaft berufen hat (Art. 6).

Dieses Mysterium setzt Gott in der Kirche durch sein Wort und durch die Sakramente gegenwärtig und macht es auf diese Weise jeder Generation gleichzeitig. Dieser unter dem Wort und den Zeichen verhüllte und doch wirksame Vorübergang endet und »voll-endet« sich zugleich in der letzten Epiphanie Gottes, mit der die neue und vollendete Welt anbricht.

Was kann geschehen, damit in unseren Gemeinden das Bewußtsein von diesem *mysterium paschale* wiederersteht und den Glauben und das Leben der Gemeindeglieder bestimmt?

Es ist vor allem von den Möglichkeiten zu reden, die sich für die Verkündigung ergeben. Diese Möglichkeiten stellen freilich eine Bedingung, ohne die sie nicht realisiert werden können. Sie setzen nämlich das rechte Bewußtsein der Prediger und Katecheten selbst voraus. Nur wenn diese sich mit den neuen Erkenntnissen vertraut machen, ja darüber hinaus sich von ihnen ergreifen lassen, werden die Möglichkeiten zu realen Aufgaben. Wovon hätte die Verkündigung zu sprechen?

Es müßte in erster Linie ein Gesamtverständnis des Handelns Gottes an der Welt im Sinn der oben zitierten Texte vermittelt werden. Dieser Überblick über das Ganze des Heilswerkes unter dem Aspekt des offenbarenden und heilstiftenden Vorübergangs des Herrn erstreckt sich von der Erschaffung über die Erlösung bis zur Vollendung der Welt. Diese Grundlegung ist notwendig, damit die einzelnen Erscheinungs- und Wirkformen des Mysteriums in der Gemeinde nicht unvermittelt und isoliert erscheinen, sondern in der Gesamtsicht ihren Ort und ihren Sinn erhalten. Denn die Kirche, konkretisiert in den Gemeinden, ist nur vom Gesamtverständnis des Heilswerkes her zu begreifen.

Das Pascha-Mysterium in der Liturgie

An zweiter Stelle wäre die Liturgie der Gemeinde als der bevorzugte Ort der Begegnung zwischen Gott und Mensch zu deuten. Dabei dürfte nicht übersehen werden, daß ein wesentlicher Teil der Liturgie die Verkündigung des Wortes Gottes bildet. Zum Grund- und Kernbestand dieser Verkündigung aber zählt die Botschaft von der Auferstehung Jesu und ihrer Heilsbedeutung für die Welt. Es käme folglich darauf an, der Gemeinde einsichtig zu machen, daß die Botschaft der Auferstehung nicht nur das Evangelium des Osterfestes, sondern das Evangelium des ganzen Jahres ist. Denn es ist die Botschaft von dem auferstandenen und erhöhten Christus, in dem die Auferstehung und Erhöhung der ganzen Welt ermöglicht und begonnen wurde. Ein außerordentlich bedeutsames und in seinen Auswirkungen weittragendes Element dieser Verkündigung stellt die Wahrheit von der Gegenwart des in der Verkündigung handelnden erhöhten Herrn dar.

Dieser macht durch seine tätige Anwesenheit das menschliche Zeugnis wie auch dessen Annahme im Glauben der Hörer möglich. Bringt ein Prediger es fertig, seiner Gemeinde diese beiden Kernelemente des Pascha-Mysteriums im Worte Gottes – die Verkündigung als Botschaft der Auferstehung und die Gegenwart des Auferstandenen – glaubwürdig zu bezeugen, so ist ihm ein wichtiges Stück in der Erneuerung der österlichen Verkündigung gelungen. Wenn auch das Pascha-Mysterium in allen Sakramenten gegenwärtig wird, so hebt die Liturgiekonstitution doch die Taufe und die Eucharistie besonders hervor. Von der Taufe wird gesagt: »So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt« (Art. 6). Den österlichen Aspekt der Eucharistie aber, die im Artikel 47 *convivium paschale* genannt wird, beschreibt die gleiche Konstitution (Art. 6) mit diesen Worten: »Seither hat die Kirche niemals aufgehört, sich zur Feier des Pascha-Mysteriums zu versammeln, dabei zu lesen, ›was in allen Schriften von ihm geschrieben steht‹ (Lk 24,27), die Eucharistie zu feiern, in der ›Sieg und Triumph seines Todes dargestellt werden‹, und zugleich ›Gott für die unsagbar große Gabe dankzusagen‹ (2 Kor 9,15), in Christus Jesus ›zum Lob seiner Herrlichkeit‹ (Eph 1,12). All das aber geschieht in der Kraft des Heiligen Geistes.« Die Verkündigung hat demnach die Sakramente zu bezeugen als Mysterien, als Zeichen der realen und wirksamen Gegenwart des erhöhten Herrn, der seinen Gläubigen Anteil an den Kräften und Gaben der Auferstehung gewährt. Weil dieses Verständnis der Liturgie heute keineswegs Gemeingut der Gläubigen ist, muß es mit Nachdruck betont werden. Denn ohne ein entsprechendes Bewußtsein kann eine Gemeinde die Liturgie nicht als ein österliches Geheimnis feiern. Wie wenig – auch vom Ritus her – ein solches Verständnis entwickelt ist, zeigt jener Gottesdienst, bei dem man eine besonders kraftvolle Bezeugung der Auferstehung erwarten könnte: Ich meine die Totenliturgie. Jedermann weiß, wie sehr durch die Farbe der schwarzen Gewänder, durch den ernsten Ton der Musik und zum Teil durch die Texte Motive der Trauer und des Gerichts, aber auch der Beruhigung und des Trostes bei der Totenmesse und beim Begräbnis im Vordergrund stehen. Wenn aber irgendwo, dann müßte doch gerade angesichts des Todes die Hoffnung auf die Auferstehung zum neuen Leben sich zeigen. Hoffentlich wird es nicht mehr lange dauern, daß die Bestimmung der Liturgiekonstitution (Art. 81) ausgeführt wird: »Die Totenliturgie soll deutlicher den österlichen Sinn (*paschalem indolem*) des christlichen Todes ausdrücken.« Die »Diener des Wortes« aber brauchen nicht zu warten, bis die Gesetzgeber eine neue Form des Gottesdienstes erlauben. Sie sollten in Gehorsam gegenüber dem

Worte Gottes und bestärkt durch die Beschlüsse des Konzils sich daran erinnern, daß es ihr Amt ist, die Auferstehung Jesu Christi als Zeichen der Macht und des Heilswillens Gottes zu bezeugen. Der Tod eines Gemeindegliedes könnte einer der konkreten Anlässe sein, dieses Zeugnis abzulegen. Eine Predigt beim Totenamt oder beim Begräbnis sollte darauf hinzielen, die Trauernden aus ihrer Resignation herauszuführen und zur Hoffnung zu bewegen, indem ihnen die Kraft und die Herrlichkeit der Auferstehung vor Augen gestellt wird. Daß die große Chance dieser Situation oft nicht genützt wird, ist unverständlich, wenn man bedenkt, daß die Gläubigen – und noch mehr: die Nicht-Glaubenden – doch gerade bei dem Tod eines Menschen dieses Zeugnisses bedürfen und leichter als sonst im Leben dafür ansprechbar sind.

Die Liturgie der Kirche entfaltet sich im »Jahr des Herrn«. Da dieser Herr der durch Tod und Auferstehung Erhöhte ist, muß die ganze Verkündigung im Laufe des Jahres österlichen Charakter tragen. Wenn sich auch die besondere Aufmerksamkeit einer österlichen Verkündigung auf die Sonntage als die Tage der Auferstehung des Herrn richtet, die ihren Höhepunkt in dem jährlichen Osterfest erreichen, so darf darüber nicht der genannte österliche Charakter des gesamten Kirchenjahres vergessen werden. Das bedeutet, daß die gesamte Verkündigung österliche Struktur haben muß. Was auch immer Sonntag für Sonntag – hoffentlich des öfteren auch werktags – gepredigt wird, es muß alles im Pascha-Mysterium seinen Grund und sein Ziel haben. Wie gesagt, hat solche Verkündigung zwei besondere Anlässe bzw. Objekte: der wöchentlich wiederkehrende »Herren-Tag« und das jährlich sich wiederholende Paschafest. Der Herrentag (*dies dominica* oder *dies Domini*) ist »der Ur-Feiertag (*primordialis dies festus*), den man der Frömmigkeit der Gläubigen eindringlich vor Augen stellen soll, auf daß er auch ein Tag der Freude und der Muße werde« (Art. 106 der Liturgiekonstitution). Der Begriff des Herrentages wird vom Konzil ausdrücklich von dem Gedächtnis der Auferstehung Jesu, der Feier des *mysterium paschale* hergeleitet. Die sonntägliche Liturgie wird eindeutig von diesem Verständnis her interpretiert: »An diesem Tag müssen die Christgläubigen zusammenkommen, um das Wort Gottes zu hören, an der Eucharistiefeier teilzunehmen und so des Leidens, der Auferstehung und der Herrlichkeit des Herrn Jesus zu gedenken und Gott dankzusagen, der sie »wiedergeboren hat zu lebendiger Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten« (1 Petr. 1,3)« (Art. 106). Gegenwärtigt man sich die tiefeingewurzelten und seit vielen Generationen durch Predigt, Katechese und Form des Gottesdienstes verfestigten Vorstellung vom Sonntag als dem Tag, an dem man die sogenannten »religiösen Pflichten« – die Messe mit Andacht hören (!) und keine

»knechtlichen« (!) Arbeiten verrichten – zu erfüllen hat, so vermag man zu ermessen, welch mühevolleres Stück Arbeit hier den Verkündigern in Kirche und Schule bevorsteht. Die Schwierigkeiten liegen aber nicht so sehr in der Sache, als vielmehr in der schwerbeweglichen Vorstellungswelt der Gläubigen. In dieser Hinsicht dürfte es die Verkündigung über das Osterfest, das höchste Fest der Kirche, die *solemnitas maxima Paschatis* (Art. 102), leichter haben. Hier scheint andererseits nach Ausweis der Predigtgeschichte der Neuzeit erhöhte Wachsamkeit gegenüber der Gefahr der Verflüchtigung und Auflösung des Mysteriums geboten zu sein. Auch ist zu bedenken, daß die Quadragesima die Zeit der Vorbereitung auf die Feier des Pascha-Mysteriums ist (Art. 109), und auch, daß diese Feier nicht begrenzt ist auf das *Triduum Sacrum* vom Gründonnerstag bis zum Ostersonntag, sondern in seiner Fülle fünfzig Tage bis zur *Pentecostes* umspannt. Die Verkündigung hat das eine wie das andere zu beachten. Die Predigten sowohl der vierzig Tage vor wie der fünfzig Tage nach dem Pascha-Fest sollen in der Bezeugung des Pascha-Mysteriums ihre Mitte haben. Nur so kann die Fülle des österlichen Kerygmas der Gemeinde dargeboten werden. Sehr zu bedauern ist es, daß die Osterwoche selbst im Leben unserer Gemeinden in der Regel keine erhöhte Bedeutung hat. Man lese doch einmal die Texte der Messen dieser Woche vom Blickpunkt des kerygmatischen Interesses, um ihre großartige Schönheit und ihre einzigartige Zeugniskraft zu erkennen. Es wäre nicht der geringste Dienst an der Erneuerung der österlichen Verkündigung, wenn man die Liturgie dieser Woche durch Homilien und Gestaltung der Feiern zu einem lebendigen und festlichen Gottesdienst der Gemeinde machen würde. Es sei am Ende dieser kurzen Erwägungen über die Möglichkeiten einer österlichen Verkündigung im Kirchenjahr noch auf eine interessante Tatsache aufmerksam gemacht, die leicht übersehen wird, vom Konzil jedoch vermerkt worden ist. Es handelt sich um das rechte Verständnis der Heiligenfeste. Dieses Verständnis fällt nämlich durchaus nicht aus dem Rahmen des Gesamtverständnisses der Liturgie und des Kirchenjahres heraus. Auch die Heiligenfeste erhalten ihre volle Deutung erst durch das Geheimnis des erhöhten Herrn. Die Liturgiekonstitution beschreibt diesen Zusammenhang folgendermaßen: »In den Gedächtnisfeiern der Heiligen verkündet die Kirche das Pascha-Mysterium in den Heiligen, die mit Christus gelitten haben und mit ihm verherrlicht sind« (Art. 104). Das in der Verkündigung des Wortes Gottes und in den sakramentalen Zeichen vergegenwärtigte Pascha-Mysterium teilt sich durch den Glauben den Menschen mit. Die Kirche versteht als Heilige, die sie in besonderer Weise verehrt, jene Gläubigen, bei denen sich in ihrer irdischen Existenz das Wirken Gottes durch den erhöhten Herrn ganz hat

auswirken können, so daß sie ihrem Tod an der offenbaren Herrlichkeit dieses ihres Herrn teilnehmen. So gesehen, sind sie anschauliche Beispiele für die Kraft, die Fülle und die irdische Gegenwärtigkeit des Pascha-Mysteriums. Eine solche Deutung der Heiligen schlägt auch die Brücke zum Leben der Gläubigen selbst. Denn diese sollen die österlichen Mysterien, mit denen sie in der Liturgie gesättigt wurden, »im Leben festhalten« und wirksam werden lassen (Art. 10 der Konstitution). Auf diese Auswirkung im Leben der gläubigen Menschen zielt das Pascha-Mysterium. Deshalb wird es je und je durch Wort und Zeichen gegenwärtig. Christliches Dasein ist Leben aus diesem Glauben. Da das Mysterium sich aber erst in der neuen Welt vollendet, ist dieses Dasein zugleich ein Leben auf Hoffnung hin. Die Verkündigung muß diesen anthropologischen Bezug stets vor Augen haben. Ihre Wirksamkeit hängt davon ab, ob sie den Blick nicht nur auf die Herrlichkeit des göttlichen »Vorübergangs«, sondern auch auf die konkrete Existenz ihrer Hörer richtet, für die dieses Geschehen sich ereignet.

Es ist nicht zufällig und alles andere als ein rhetorischer Einschub, wenn das Dekret »Die Kirche in der Welt von heute« mitten in seinen Ausführungen über die Situation und Aufgabe des Christen in der gegenwärtigen Gesellschaft vom Sinn und von der Bedeutung des Pascha-Mysteriums spricht. Die Existenz des christlichen Menschen in der Welt wird an dieser Stelle (Art. 22) interpretiert als ein Leben, das aus der Kraft des göttlichen Geistes, der Auferstehung, unvergängliches Leben und alles überwindende Liebe spendet. Erstaunlich und unerwartet sind die letzten Sätze dieses Textes, in denen der universale Horizont des österlichen Geheimnisses aufleuchtet: »Das (= österliche Mysterium) gilt nicht nur für die Christgläubigen, sondern für alle Menschen, die guten Willens sind, in deren Herzen die Gnade unsichtbar wirkt. Da nämlich Christus für alle gestorben ist, und es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, nämlich die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit bietet, diesem österlichen Geheimnis auf eine nur Gott bekannte Weise verbunden zu werden. Solcher Art und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet. Durch Christus und in Christus also wird das Rätsel vom Schmerz und Tod hell, das außerhalb seines Evangeliums uns niederschlägt. Christus ist auferstanden, hat durch seinen Tod den Tod vernichtet und uns das Leben geschenkt, auf daß wir als Söhne im Sohne im Geiste rufen: Abba, Vater!«

Durch seinen Vorübergang in Jesus Christus will Gott sich allen Menschen offenbaren und sich selbst mitteilen zu ihrem Heil. Dieser universale Heilswille Gottes endet nicht an den Grenzen der Kirchen und der Glaubensge-

meinschaften. Er umspannt die ganze Menschheit und handelt an allen, die sich seinem – sichtbaren oder unsichtbaren – Wirken öffnen. War der erste Vorübergang Gottes in Ägypten zum Heil eines kleinen Volkes, so geschieht der zweite – in Palästina und in der Kirche – für die gesamte Menschheit, die das neue und ewige Volk Gottes bilden soll.

Österliche Verkündigung ist das Zeugnis, das Menschen von diesem universalen Wirken Gottes ablegen. Wenn sie auch in der Regel vor einer Gemeinde von Glaubenden geschieht, so intendiert sie doch stets das Heil der ganzen Welt.

Hellmut Geißner

Verkündigen

Gedanken über
Sprache und Sprechen

Wer aber behauptet, man dürfe den Menschen über Inhalt und Form der Rede keine Vorschrift machen, da es ja der Heilige Geist ist, der sie zu Lehrern macht, der kann geradesogut auch sagen, man dürfe nicht beten, weil ja der Herr sagt: Euer Vater weiß, was euch fehlt, noch bevor ihr ihn darum bittet...

Augustinus, De doctr. christ. IV, 33.

I. Die theoretische
Grundlegung

Ist Verkündigen nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil noch schwieriger geworden? Es macht den Eindruck. Viele ordinierte Verkünder scheinen unsicher zu sein. Dafür gibt es mancherlei Gründe: keine Absonderung mehr vom Volk, weniger Isolierung in der Liturgie, weniger Gesungenes, kaum Latein, keine Stillmesse.

Wahrscheinlich werden von diesen Änderungen aber lediglich Leerstellen aufgedeckt, die schon lange mit Latinität, *tonus rectus*, Sinn für Theatralik, Elitebewußtsein und *opus operatum*-Gesinnung nur schlecht übertüncht waren.

Betrachtet man die Änderungen in ihrer Intention, dann bringen sie: Hinwenden zur Gemeinde, folglich Miteinandersprechen, folglich Landessprache.

Dann läge im Unsicherwerden – wieder einmal – eine Chance. Wird dagegen jemand nicht unsicher, überträgt er seine alten Formen der Haltung, des Sprachstils (beim Ankündigen und Predigen) und des Sprechstils (beim Ankündigen, Predigen, Vorlesen und Vorbeten) in die veränderte Situation, dann kommt es zwangsläufig zu einer Kette von Unwahrhaftigkeiten.

Es kommt zu einer Kette von Brüchen, die nicht als nur ästhetisch relevante ›Stilbrüche‹ abgetan werden können.

Es sind Brüche, die den Mitfeiernden, wenn er sie wahrnimmt, verletzen – ihn mißachten, wenn er sie nicht bemerkt. Theologischer gedeutet: Brüche, die ein Ärgernis sind dem, der sie bemerkt, ein Mangel an brüderlicher Liebe gegenüber dem, der sie nicht wahrnimmt. Der Sinn der Änderungen wird auf diese Weise paralytisiert.

Hier wäre zu begründen, warum Haltung, Sprache und Sprechen zusammenbedacht werden und was das für die Aufgabe des Verkündigens bedeutet. Das könnte von der Sprachtheorie aus geschehen. Da aber Sprache heute in fast allen Denkrichtungen erneut Forschungsgegenstand geworden ist, können hier nur einige weit voneinander entfernte Namen stehen, die das Feld markieren. Ein Feld, auf dem Idealisten und Pragmatisten, Logiker und Logistiker, Zeichentheoretiker und Kybernetiker, Anthropologen und Soziologen, Psychologen und Psycholinguisten, Sprachwissenschaftler und Sprechwissenschaftler miteinander streiten und in diesem Streit der Sache selbst neue Erkenntnisse abgewinnen.

Eine explizite Sprachtheologie dagegen, die auf dem Stand dieser Reflexionen und Theorien über die Sprache stünde, gibt es wohl nicht. Da andererseits die wenigsten Theologen während ihres langen Philosophiestudiums die gerade erwähnten Forschungsrichtungen, ihre Methoden und Ergebnisse kennenlernen, bildet sich ein vielleicht fundamentaler blinder Fleck in ihrem Selbstverständnis als Verkündiger. Nur so läßt es sich erklären, daß – um auf die drei Begriffe Haltung, Sprache und Sprechen zurückzukommen – von ›Haltung‹ allenfalls in der Pastoraltheologie, sicher in der Liturgiewissenschaft (wenn auch in anderem Wortverständnis) die Rede ist. Die Sprache gehört zur Fundamentaltheologie und Exegetik, das Sprechen, wenn überhaupt, zur Homiletik und Katechetik. Die Dialektik von ›Mensch und Sprache‹ wird dabei ebenso ignoriert wie die von ›Sprache und Sprechen‹. Nur so läßt es sich begreifen, daß vom Menschen die ihn konstituierende Wirkung der Sprache weggedacht wird, also Geschichte, Bewußtsein, Gewissen usw. Nur so ist es schließlich zu verstehen, daß wo immer Sprache in diesen Beziehungen einbegriffen wird, ›Sprechen‹ auf jeden Fall als minderere Akt leiblicher Äußerung unter den peripheren Techniken verrechnet wird. Die unsinnige Trennung in materiale und formale Homiletik mag als Beweis dienen – oder die Besinnung darüber, warum wohl Stummheit ein Weihehindernis ist.

Thesenhaft verkürzt heißt das: Sakrament und Verkündigung sind essentiell gebunden an das gesprochene Wort. Das gesprochene Wort konstituiert priesterliches Wirken. Vorausgesetzt ist dabei nicht nur die Sprechfähigkeit des Vollziehenden, sondern die dialogische Intention. Der existentielle Vollzug des Dialogischen ist immer zugleich Selbstvollzug des Sprechenden, historische Konkretion des

Gesprochenen und Ermöglichung des Mitvollzugs der Angesprochenen.

Wird diese Dreistrahligkeit unter zeichentheoretischem Ansatz betrachtet, dann verschiebt sie sich in einer Position. Dann gibt es 1. eine gleichzeitige Beziehung zwischen Zeichen und Zeichen (materialer oder syntaktischer Aspekt), 2. eine zwischen Zeichen und Bezeichnetem (semantischer Aspekt) und 3. eine zwischen Zeichen und Zeichenverwender bzw. Zeichenempfänger (pragmatischer Aspekt). Für das gesprochene Sprachzeichen heißt das in allen drei Zeichendimensionen Präsenz von Sprachlichem und Sprecherischem (syntaktisch und parasyntaktisch; semantisch und ektosemantisch; pragmatisch und situativ). Es führte zu nichts, hier ein Schema der Analyse gesprochener Zeichen, etwa der in einer Predigt relevanten Zeichenfunktionen, nur zu skizzieren. Stattdessen soll eine formale Betrachtung das Gemeinte verdeutlichen. Es interessiert im sprachlichen Feld zum Beispiel an den *Satzarten* ihre grammatische Struktur (Setzung, Einfachsatz, Satzgefüge) unter 1., ihre Aussagefunktion (Frage, Behauptung, Urteil) unter 2., ihre Aussageintention (rationalisierend, emotionalisierend) unter 3., oder im sprecherischen Feld zum Beispiel an den *Tonhöhenbewegungen* ihre akustische Struktur (Intervallumfang, Häufigkeit der Intervallsprünge) unter 1., ihre satzsinnkonstruierende Funktion (Aussage-, Frageintonation) unter 2., ihre situative Intention (emphatisierend, didaktisch usw.) unter 3. Was hier an einem Satzmodell gezeigt wurde, gilt entsprechend für das Semantische. Es müßte einsichtig geworden sein, auf welche Weise im konkret Gesprochenen Sprachliches und Sprecherisches einander wechselseitig fundieren.

Wichtig scheint weiter der Hinweis darauf, daß im Zeichenmodell am pragmatischen Richtungsstrahl als ›Interpretant‹ beide auftauchen, der *Zeichenverwender* und der *Zeichenempfänger*. Das heißt für die Aufgabe des Verkündigens: Weder für die material-syntaktische Struktur der verwendeten Zeichen noch für die Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem gibt es zwischen Zeichenverwender (Verkündiger) und Zeichenempfänger (Gemeinde) einen Unterschied. Beide sind Interpretanten. Wird dieser Gedanke aus der ahistorischen Betrachtung des universellen Zeichenmodells gelöst und übersetzt in die vertrautere ›historische‹ Betrachtungsart, dann heißt das folgendes: Das Miteinandersprechen als ausgezeichnete Modus des Miteinanderseins vermittelt die Dialektik von Sprechen und Sprache. In der Geschichtlichkeit des Miteinandersprechens gründet aber zugleich die Tatsache, daß alles Gesagte jemandes Gesagtes ist und alles Gehörte jemandes Gehörtes. Das Gesprochene im Sinnhorizont eigener Geschichtlichkeit vermittelt den Auslegungshorizont des Sprechenden und den Auslegungshorizont des Hörenden. Bei allem Bemühen um die ursprüng-

liche Situation einer Nachricht, zum Beispiel der »Botschaft«, gibt es weder eine Überwindung der historischen noch der dialogischen Differenz.

Die Botschaft ist in Sprache gesprochen. Sprache ist aber nicht nur das Objekt der Interpretation, sondern sie ist selber Interpretation. Es meldet sich hier ein Verständnis der Sprache als ständig geschehender Auslegung. Jede Sprache deutet Welt auf ihre Weise. Aber als diese Deutung ist sie nicht die Welt selbst, sondern bleibt eine ›Zwischenwelt‹. Diese ist nun auf immer erneute Deutung angelegt. Im Sprechen wird die vorgegebene ›Deutung der Welt durch Sprache‹ aktualisiert und damit in die jeweilige Situation hinein ausdeutend vollzogen. Jeder Sprecher hat Welt nur kennengelernt unter der ›Weltansicht‹ seiner Sprache (ihren Inhalten, ihren Kategorien, ihren Sprechweisen), nicht nur die Welt, auch sich selbst. Dennoch kann er im situativ gesteuerten Sprechen dieser tradierten Sprache ihre Deutung modifizieren. Sprache deutet Welt. Sprechen deutet Sprache. Dafür läßt sich auch sagen: *interpretatio interpretationis*. Die Grundstruktur des hermeneutischen Zirkels ist freigelegt. Zugleich zeigt sich die in der Sache selbst liegende Vermitteltheit von Rhetorik und Hermeneutik.

Wird das ›Schreckwort‹ Rhetorik durch sein im jetzigen Gedankengang geltendes Pendant ersetzt, dann heißt das: die Vermitteltheit von Homiletik und Hermeneutik.

Homiletik im weitesten Sinne – nicht Entmumifizierung invarianter Inhalte – ist das Ziel der Exegetik. Was für die mundanen Wissenschaften wie eine Hilfskonstruktion anmutet – jener Satz Yorck von Wartenburgs: »Im Praktischwerden-Können liegt der Rechtsgrund aller Wissenschaft« –, gilt für das Verkündigen substantiell. Zur *subtilitas intelligendi* und der *subtilitas explicandi* kommt notwendigerweise aus dem die Verkündigung fundierenden Auftrag eine *subtilitas applicandi*. (Die pietistische Terminologie trifft hier sehr genau.) Die aus neuer Geschichtlichkeit zwangsläufig immer erneut geschehende Auslegung, die Hermeneutik, ist angelegt auf Homiletik.

Hermeneutik ist nicht, wozu sie im theologischen und säkularen Philologismus denaturierte, eine formale Hilfsdisziplin für die Exegese. Sie ist als Einlaßstelle des Geschichtlichen die notwendige Verbindung zwischen Exegese und Homiletik. Dies noch stärker, wenn die Hermeneutik des Gesprochenen einbezogen wird.

Die in Sprache nicht eingesargte Verkündigung, sondern die in der sich auslegenden Sprache sich auslegende Verkündigung ist, gerade als diese, gesprochen auf immer erneuten Spruch. Das Gesprochenwerden gehört fundamental zum Verkündigen.

Das Verstehen (*hermeneuein*) von Botschaft in Sprache (*logos*) geschieht als Verkündigen (*keryttein*) im Sprechen (*legein*); konkret: im Miteinandersprechen (*dialogesthai*).

Hier eröffnet sich durch den oder die jeweils Hörenden, deren Gehörtes ihr Gehörtes ist, eine erneut ›unendliche‹ Iteration der Auslegung. Es begründet sich aber auch, warum jede Zeit einen Anspruch auf ihre Auslegung hat. Warum die Auslegung von gestern nicht Verkündigung für heute sein kann. Da Verkündigen in gesprochener Sprache geschieht, kann es heute nicht Sprache und Sprechen von gestern sein. Aber auch morgen nicht die von heute. Das eingangs beschriebene Dilemma zeigt sich gegenwärtig nur überscharf, vorhanden ist es immer, und zwar unvermeidlich.

Die Forderung permanenter Änderungen, abgeleitet aus der geschichtlichen ›Vertikalen‹ (diachronische Betrachtung), wird noch unterstützt durch die Betrachtung der gesellschaftlichen ›Horizontalen‹ (synchronischer Aspekt). Am Zeichenmodell wurde die prinzipielle Gleichrangigkeit beider Interpretanten beschrieben, ihre ›Gleichursprünglichkeit zu Gott‹. Jetzt gilt es, die ›dialogische Differenz‹ (J. Lohmann) bewußt zu machen, die nicht nur grundsätzlich unüberwindbar ist, sondern die sich ontisch im Psychischen und Sozialen vielfältig weiterdifferenziert. Und eben diese Differenziertheiten machen es notwendig, daß auch Verkündigung immer differenziert wird. Dabei sind zu berücksichtigen alle situativen Steuerungselemente: Raum, Zeit, Anlaß, Ziel, Redegegenstand im engeren Sinne und vor allem die Hörer, Zahl, Alter, Berufsgruppen, Bekannte, Fremde usw. Aber nicht zu vergessen ist dabei auch, daß der Verkündiger selbst nicht eitel Selbstidentität ist, sondern im sozialen Feld Rollenträger unter Rollenträgern.

Für die Theorie vom *homo sociologicus* (R. Dahrendorf) ist Rolle kein uneigentliches Verhalten; nicht so etwas, was man spielen oder auch nicht spielen kann; auch nicht das, was man gern spielen möchte. Das wären *Spielrollen*, die, wie die Schauspielerrollen, hier außer Betracht bleiben. Gemeint sind damit auch nicht unmittelbar die angeborenen *Lebensrollen* (etwa Geschlechts-, Alters-, Verwandtschaftsrollen), obwohl sich in ihnen schon ein Spielraum zeigt; jemand kann zum Beispiel seine Altersrolle nicht annehmen und will den ›ewigen Jüngling‹ spielen. Wenn hier von Rolle die Rede ist, dann geht es um die *sozialen Rollen*, wie sie an soziale Positionen geknüpft sind, mit einem Bündel von Rollenerwartungen, über die jeweils eine Bezugsgruppe wacht. Kein Geistlicher wird, so ist zu hoffen, auf Fahrt mit den Meßdienern sich so verhalten wie beim Zelebrieren, in der Schulstube wie beim Krankenbesuch, seinen Confratres gegenüber wie im Kindergottesdienst usw. Soziale Rollen sind Haltungsdifferenzierungen. Soziale Rollen sind Sprechrollen. Hat sich die zu einem Rollensegment passende Haltung und Sprechweise verhärtet, wird sie dominant, dann mißlingt die Verständigung in den anderen Positionssegmenten. Aber nicht nur

irgendwelche Verständigung wird dadurch erschwert oder mißlingt, sondern auch die Verkündigung.

Die theoretischen Überlegungen sind bis an die Stelle geführt, an der an einigen Beispielen gezeigt werden kann, wie sich das Miteinander von Haltung, Sprache und Sprechen beim Verkündigen auswirkt.

II. Praktische Beispiele

Da ist zunächst ein Rollenwandel zu beschreiben. Jeder ist zwangsweise Tochter oder Sohn von Eltern, hat damit Großeltern, vielleicht auch Tanten und Onkel, Nichten und Neffen usw. Und jeder wird, sobald er darauf reflektiert, bemerken, daß er sich zu jedem dieser Verwandten leicht unterschiedlich verhält. Zu diesen Verhaltensvarianten gehört auch, ›was‹ und ›wie‹ man zu ihnen spricht. Es gibt Dinge, die mit dem Vater, andere, die mit der Mutter besprochen werden, und wenn schon mit beiden, dann doch in unterschiedlicher Sprechweise. Erstaunlich ist nun, daß diese alltägliche Erfahrung nur selten in das Sprechen beim Verkündigen übertragen wird. Gleichsam als Pendant zur ›Mutter, der Kirche‹ hat sich ein pseudo-väterlicher Sprach- und Sprechstil etabliert. In dieser Vater-Rollenhaltung kommt nicht nur die Autokratie einer patriarchalischen Hierarchie zum Vorschein, sondern in einer mißverstandenen Theologie so etwas wie ein ›Stellvertreter des Sohnes mit Vatergeltung‹, letztlich eine trinitarische Attitude. Nachdem sich allmählich die Einsicht durchzusetzen scheint, daß die autoritäre Reglementierung nicht wesensgemäß, sondern ein Resultat der jeweiligen Herrschaftsverhältnisse ist, also im Falle des autoritären Systems innerhalb der Kirche ein Anachronismus, muß auch die ›Vater-Rolle‹ kritisch überprüft werden.

Ist Patriarchat in aufgeklärten Sozietäten haltbar? Das Spiel eines Ersatzvaters in einer ›vaterlosen Gesellschaft‹ (A. Mitscherlich) bleibt Vater-Ersatz, der sich lediglich aus der Requisitenkammer der patriarchalischen Haltung einigermaßen stiltypisch kostümieren, aber nicht mehr glaubwürdig manifestieren läßt. Damit ist – es sollte überflüssig sein, darauf hinzuweisen – gewiß nichts gesagt gegen Verkündiger, die wirklich ›väterlich‹ sind. (Woran kann man das aber merken?) Gesagt ist hier etwas gegen jene habituellen ›Väter‹, die mit Bonhomie jovial sind oder ohne Selbstverleugnung tyrannisch. Am schlimmsten aber scheint, daß dabei – wenn schon nicht Projektionen ungelöster Vaterkonflikte – ein unerträgliches Vaterklischee triumphiert. Ein Klischee, das sich auch durch die Atmosphäre vieler Pfarrhäuser vererbt, so daß ein junger Kaplan, dem niemand aus der Gemeinde hilft, zu dieser Selbsttäuschung greift, um sich zu behaupten.

Da erscheint dann die Schulkatechese sonntags in allen Messen fast unverändert, sprachlich ein bißchen aufgeputzt. Es ist nicht nötig, das leider nur zu bekannte Bild zu Ende zu skizzieren. Aber wie sollen die also angeredeten

›lieben Pfarrkinder‹ im Pfarrausschuß als freie Partner dem Herrn Pfarrer auf Gebieten, von denen er beim besten Willen nichts versteht, einen Rat geben? Wahrscheinlich wird er es für ausgeschlossen halten, daß es so etwas gibt. Wie sollen sie dem, der Kritik an seiner Person für ein Sakrileg hält, bei Manipulationen zum Beispiel vor Wahlen zu diesem Pfarrausschuß oder zum Kirchenvorstand offen gegenüber treten? Während für den ›Heiligen Vater‹ der Gesamtkirche und die ›Väter‹ in geschlossenen klösterlichen Lebensgemeinschaften die Vaterfunktion gegeben sein mag, scheint sie so in der Welt nicht mehr realisierbar.

Statt ins ›Onkelhafte‹ auszugleiten, gibt es nur den Weg des ›brüderlichen Mitseins‹. Gemeint ist damit gerade nicht die idealistisch verbrämte ›Brüderlichkeit‹, die leider für Deutsche politisch und interkonfessionell ideologisierte Brüderlichkeit. Gewiß kann die Anrede ›Brüder und Schwestern‹ genauso verlogen sein wie jede andere; aber als menschliche Aussage ist nun einmal keine Aussage unbedroht von ihrer Entstellung. Wenn schon, dann ist die Pilatusfrage überall zu stellen.

Die Bruder-Haltung ist aber der Vater-Haltung vorzuziehen, nicht nur, weil Brüder im allgemeinen gleich sind in ihrer Abhängigkeit vom ›Vater‹, sondern weil das Bruder-Verhältnis an keiner Stelle sozial und politisch eine Abhängigkeit institutionalisiert. (Anders auch hier wieder im Patriarchat der Agrargesellschaft bzw. des Feudalismus, wo der Erstgeborene rechtlich bevorzugt war.)

In diesem Sinne folgt aus brüderlicher Haltung eine offene Zuwendung, die um Hinwendung weiß. Es folgt aus ihr weiter ein offenes Wort, das auf Antwort, auch auf kritische ›Entsprechung‹ hin offen ist. Es folgt daraus schließlich eine Sprechweise, die nicht penetrant belehrt, nicht beschimpft, nicht alles besser weiß, nicht permanent ›gütig‹ klingt usw. Die Umschreibung der gesuchten Sprechhaltung *via negationis* vermag diese Haltung deutlicher zu machen, als es mit ›positiven‹ Angaben gelingen könnte. Gewiß sind diese negativen Formulierungen auch Klischees, aber sie haben – bei dem gegenwärtigen Stand der Ausdrucksforschung – zumindest heuristischen Wert.

Es ist eine Erfahrungstatsache, daß bei einer Unterhaltung, die in einer völlig fremden Sprache geführt wird, aus der Ausdrucksweise doch eine Menge, gleichsam ›vorsprachlich‹ erschlossen und in Grenzen ›verstanden‹ wird. Ähnliche Erfahrungen machen nun auch Kinder, die in ihre eigene Sprache hineinwachsen. Auch sie ›verstehen‹ Ausdrucksformen, ohne die Wortinhalte zu verstehen. So produzieren schon Zweijährige komplette Satzintonationen, noch ehe sie den Satzrahmen mit stimmenden Wörtern ausfüllen können. Diese Kinder – und bekanntlich nicht nur sie – reagieren auf den ›Ton, der die Musik

macht, sehr genau. Ein Fünfjähriger verstand (1965) vom Wortlaut einer nach allen Regeln der Predigtkunst des neunzehnten Jahrhunderts ablaufenden Adhortatio kaum ein paar Wörter, aber er erfaßte die Ausdruckshaltung und fragte präzise: »Warum schimpft der Herr Pfarrer so?« Ein andermal, es ging um eine rührende Lamentation, fragte der Knirps ebenso präzise: »Was hat der Herr Pfarrer, warum weint er?« Diese beiden Beobachtungen – warum schimpft er, warum weint er – treffen noch immer eine Vielzahl der Sonntag um Sonntag zu hörenden Verkündigungen. Oft wechseln beide Haltungen: für Psalmen und Lesung den ›Heulstil‹, für die Predigt den ›Schimpfstil‹, für die Fürbitten wieder den ›Heulstil‹. Wer die Beobachtungen des kleinen Jungen für übertrieben hält, der verschaffe sich eine ähnliche Gelegenheit: Er stelle ein Rundfunkgerät in ein Nebenzimmer, reduziere die Wortverständlichkeit, er wird dennoch sofort heraushören, jetzt gibt's Nachrichten, das ist Ansage, Sportreportage, Hörspiel, Kirchenfunk. Ist es ein Sonntagmorgen und man gerät in eine Direktübertragung eines Gottesdienstes, dann hört man nicht nur sofort, ›es predigt‹, sondern meistens auch (bis auf wenige, sich allmählich mehrende Fälle) die ›Konfession‹.

Aber gerade in dieser verfremdenden Wirkung über das akustische Medium wird einem mit Schrecken bewußt, wie antiquiert ›Sprache und Sprechen‹ beim Verkündigen sind. Eine Antiquiertheit, die der Mehrheit der Hörer – und das sind auch Nicht-Christen – schon aus dem unreflektierten Vergleich mit anderen Wortsendungen auffällt. Eine Antiquiertheit, die sie beim Hörfunk zum Abschalten oder Umschalten treibt, beim Fernsehfunk zum vorübergehenden Ausblenden des ›Tones‹ (das Bild läßt man laufen, um die Anschlußsendung nicht zu verpassen). Während aber für eben dieses ›Wort zum Sonntag‹ und für die ›Morgenandachten‹ im Hörfunk (unter welchen Titeln im einzelnen sie auch bei den verschiedenen Sendern angekündigt werden) allmählich die Konsequenzen gezogen werden, läßt sich dieser Eindruck vom Gemeindegottesdienst aus nicht gewinnen. Da gibt es offensichtlich niemanden, der sich um die theologische Seite kümmert (Kirchenfunkbeauftragter) und niemand, der die helfende Funktion des Aufnahmeleiters übernimmt. Wäre es nicht eine krasse Selbstüberschätzung zu erwarten, daß die Gemeinde nicht auch ›abschaltet‹?

Hier zeigen sich entscheidende Versäumnisse der Ausbildung. Es fehlt an vielen Stellen nicht nur das vorher reklamierte Selbstverständnis als Verkündigender, sondern genauso das daran entwickelte Sprachvermögen und Sprechkönnen.

Antiquiert ist dabei nicht nur die sogenannte ›Sprache Kanaans‹, obgleich die bildhaften Gleichnisreden aus der Denk- und Sprachwelt einer Agrargesellschaft heute in

Mittel-Europa nur noch regional verständlich sind. Antiquiert ist auch der Sprechstil. Das meint vordergründig die merkwürdige Tatsache, daß in den meisten Gotteshäusern komplizierte Verstärkeranlagen installiert sind, daß aber gepredigt wird, als gäbe es weder Mikrofon noch Lautsprecher. Die dabei sich ergebenden, oft grotesken Übersteigerungen und Verzerrungen werden bei direkten Funkübertragungen erschreckend deutlich. Es gibt von solchen Sendungen ›Mitschnitte‹, die der Prediger in Ruhe kritisch abhören könnte. Es gibt aber auch die Möglichkeit, an jede Anlage ein Tonbandgerät anzuschließen und eine ganze Messe von der hoffentlich ›vorher‹ gegebenen Kanzelabkündigung bis zum Schlußchoral aufzunehmen. Nicht etwa, damit anschließend mit Chor, Schola, Meßdienern usw. solange geprobt wird, bis eine stilreine ›Aufführung‹ zustande kommt, sondern damit für den Organisten und den Lektor, vor allem aber für den Zelebranten selber, eine Möglichkeit zur Selbstkritik geschaffen wird. Eine Kritik, in die man – wie es selten schon geschieht – einen allerdings nicht hörigen ›Laienkreis‹ einschließen sollte. Es gibt übrigens schon Gemeinden, in denen die Predigt auf diese Weise gemeinsam vor- und nachbereitet wird.

Andere Formen der Kritik sind zum Teil gesetzlich verboten. Für die politischen Reden, selbst für akademische, mit Ausnahme weniger Festvorträge, gibt es Zustimmungs- und Mißfallensäußerungen. Für die kirchliche Rede gibt und kann es auch nichts Vergleichbares geben; aber man möchte – wie oft – Zwischenrufe machen dürfen. Und um dieses vereitelte Ansinnen sollte der Redende wissen; denn diese Zwischenrufe hätten zum Anlaß: Haltung, Sprache und Sprechen.

Der Versuch, den gemeinten Unterschied zwischen ›väterlich‹ und ›brüderlich‹ darzulegen, führte über die Ausdrucksklischees und die Kontrastfolie der Funksendungen in andere Einsatzstellen kritischer Reflexionen. Hierher gehört ein weiteres Gegensatzpaar: selbstherrlich – bescheiden. Es geht dabei nicht um den schon erwähnten Schimpfstil, um die Lust am Pönalisieren, sondern um eine Art, sich in Szene zu setzen, die gewiß in der Heilsmittlerschaft kaum ein Fundament hat. Dieses ›schaut her, ich bin's‹-Pathos verstellt den Zugang zum gewandelten Kirchenbegriff.

Am Pathos der Verkündigung setzt häufig Kritik ein. Deshalb ist genauer zu unterscheiden. Der Einwand kann sich nur gegen die Zerrformen richten, gegen den ›salbungsvollen oder exaltierten Ton‹, die ›pathetischen Stilisierungen‹, die ›gravitatische Haltung‹. Alle drei Entartungserscheinungen lassen sich genau beschreiben. Zum Beispiel entsteht der salbungsvolle Ton durch verminderten Artikulationsgriff bei geweitem Hintermund, so daß eine vollmundige, fast genüßliche Klangfülle entsteht, die

semper legato entweder auf Vatergestus dunkel gefärbt oder mit Vibrato durch extreme Intervalle bewegt wird. Eine ähnliche ›Hohlform‹ entsteht im Sprachlichen, wenn vorfabrizierte Versatzstücke (ältere und jüngere Predigtliteratur) in amplifizierenden Paraphrasen so dargeboten werden, daß vertuscht wird, wie wenig ihre Denkbewegung ausgeschöpft wurde bzw. wie wenig darin ursprünglich gedacht worden war. Sit venia verbi wird vorgeschlagen, Páthos als die Hohlform von Páthos als der ›erfüllten Form‹ zu unterscheiden. In dieser existentiellen und situativen Pathetik, etwa der Psalmen, stimmen zusammen: Expressivität und Intensität. Es gibt dagegen auch impressive Intensität, etwa in anderen Gebeten, in einer mehr meditativen Predigt. Hier wird übrigens deutlich, daß man nicht nur um die Inhalte, sondern auch um die unterschiedlichen Stil- und Ausdruckshaltungen der Texte wissen muß (Psalmen, Altes Testament, Neues Testament, Lesungen usw.), wenn man sie angemessen verkündigen will. Fehlt nun die existentielle oder die situative Intensität, dann bleiben übrig entweder die leere Expression, eben das berüchtigte falsche Páthos oder die leere Impressivität, die sogenannte pure ›Sachlichkeit‹, das Páthos der Unterkühlten. Beiden Fehlhaltungen fehlt die Intensität. Und hier sei sofort eingestanden, daß kein Mensch ständig und in ganz differenten Berufsaufgaben intensiv sein kann. Aber dieser Mangel läßt sich zum Teil für das Vorlesen durch strukturadäquates Lesen ausgleichen. Auf keinen Fall sollte dies durch Páthos vertuscht, sondern eingestanden werden durch schlichtes, nüchternes Sprechen. Niemand kann immer in Höchstform, aber jeder kann glaubwürdig sein.

Zu dieser Schlichtheit, die das Bild des brüderlichen, bescheidenen Verkündigers noch weiter bestimmt, gehört allerdings auch ein differenziertes (und differenzierbares) Sprachvermögen. Wie viel abgeblaßte Bilder werden nicht Sonntag um Sonntag vorgezeigt; wie viel Automatismen ›bewegt‹, von der Art, wer ›Leib‹ sagt, muß auch ›Seele‹ sagen usf.; wie vieles ist schlechtweg unerträglich, kitschig und sentimental (Adjektive!). Gefährdet scheinen hier besonders poetisierende Seelen, die neueste Theologie in die Sprache der Courths-Mahler ›veredeln‹. Hier sei sofort wieder zugestanden, daß keiner sämtliche Berufsaufgaben gewissenhaft erfüllen, alle Fachliteratur lesen und auch noch literarisch auf dem laufenden sein kann. Aber auf der andern Seite ließe sich da im Laufe der Ausbildung vieles erreichen – und außerdem muß keiner ›poetisieren‹. Es ist lernbar, so zu sprechen, daß die Aussage ihr Niveau behält und die Traktätchenleser auch etwas verstehen. Ein Blick in die Gemeindeblättchen, Pfarrboten – oder wie immer sie heißen – zeigt zur Genüge, daß es sich dabei keineswegs um besondere Schwierigkeiten im Mündlichen handelt. Was dort gelegentlich an autoritärer Haltung,

schiefer Theologie und miserabler Sprache zusammenkommt, ist kaum vorstellbar.

Von dieser wortinhaltlichen Seite führt die Überlegung in eine weitere Grundlage der Intensität, den Sachbezug. Gemeint ist damit die gründliche, saubere Denkarbeit am Text, und zwar nicht nur an der Perikope im engeren Sinn. – Ungründliche Vorbereitung verleitet zu oberflächlichen Assoziationen, zu ungenauer Sprache. Dann wird wieder Zuflucht gesucht bei einem inadäquaten Sprechausdruck, der – ob lautstark oder sentimental – die Schwäche kaschieren soll. Merkwürdig genug muten dann in solchen Zusammenhängen die sprachlichen Überanstrengungen und die ›reißerischen Aufmacher‹ an, ›Jesus im Ausverkaufs-Schaufenster‹, die Apostel mit Vereins-Kamera-derie usf. Es gibt ›Reporter Gottes‹, sogar ein ›Maschinengewehr Gottes‹, aber diese Ausnahmen sind sicher keine Stilvorbilder. Intensität meint nicht Exhibition, meint nicht Aufdringlichkeit, sondern Eindringlichkeit.

Aus dem gründlichen Sich-Einlassen in den Text wird der treffende Ausdruck gefunden, der im sprechenden Ausarbeiten, das heißt im Blick auf gerade diese Hörerschaft, genau, aber anschaulich und lebendig umgesetzt wird in die konkrete Situation, in der er wirken soll.

Statt einer uferlosen Kasuistik konnten nur wenige formale Abgrenzungen skizziert werden, in die wiederum sehr vorsichtig einige materiale Bestimmungen gesetzt wurden. Die permanente Änderung betrifft gerade Sprache und Sprechen. Es gibt keine Rezepte. Jeder ist ein Stück im Prozeß.

Die zum Schluß entwickelten Gedanken zeigten noch einmal die Verbindung von historisch-wissenschaftlicher Arbeit, existenziellem Einbezogensein und Umsetzvermögen in die dialogische Aktualität der Gemeinde; zeigten die Vermitteltheit von Exegese, Hermeneutik und Homiletik.

John T. Noonan, Jr.

Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung

In der gegenwärtigen Kontroverse über die Empfängnisverhütung spricht man oft von einer Entwicklung, die parallel verlaufe zur Entwicklung der Lehre über den Wucher. Es scheint darum angebracht, die möglichen Parallelen systematisch zu untersuchen. Dieser Artikel möchte die Autoritätsbeweise, auf die sich die Vorschriften über den Wucher und die Empfängnisverhütung stützen, vergleichen und die damit gegebenen Folgerungen erörtern. Die »Autoritätsbeweise« sollen hier geprüft werden nach der herkömmlichen moraltheologischen Einteilung: Heilige Schrift, Väter, Konzilien, Päpste, ordentliches Lehramt.

Es ist für eine Untersuchung des Autoritätsbeweises über den Wucher von Vorteil, von einer Zeit auszugehen, in der die alte Bestimmung ihre volle Geltung hatte, das heißt die Zeit um das Jahr 1450. Damals übte diese Vorschrift größten Einfluß aus und wurde von den angesehensten Autoritäten verfochten. In den folgenden anderthalb Jahrhunderten erarbeiteten die führenden Moralthologen Modifikationen, Alternativen und weitere Abwandlungen, die die Kraft der alten Vorschrift so sehr abschwächten, daß im siebzehnten Jahrhundert beinahe alle modernen Kredit-Transaktionen in das revidierte System paßten. Von Bedeutung für uns heute ist die *Struktur* des Autoritätsbeweises, der sich die Theologen gegenübersehen, als sie diese Entwicklung heraufführten. Der Autoritätsbeweis in der Frage der Empfängnisverhütung soll geprüft werden gemäß den gegenwärtigen Richtlinien, die vielleicht am Beginn einer Entwicklung stehen, die analog zum Wucher- verbot verläuft.

Worin bestand das Verbot, für das der Autoritätsbeweis von 1450 eintrat? Es handelte sich um das Verbot, aus einem Darlehen Gewinn zu ziehen. Gewinne aus Investitionen auf Teilhaberschaftsbasis, bei der der Investierende das Risiko eines Partners bezüglich Kapital und Gewinn übernahm, waren nicht verboten. Desgleichen waren Gewinne aus Kredit-Transaktionen durch Kauf von Jahresrenten aufgrund eines Einkommens statthaft. Eine Minderheit von Theologen war sogar der Ansicht, daß Gewinn aus Kredit-Transaktionen beim Ankauf von Devisen gestattet sei. Zinsen im Sinne einer Vergütung für einen Verlust, den der Verleiher tatsächlich erlitten hatte, waren erlaubt¹. Aber die Hauptlinien des Verbotes waren klar. Aus einem Darlehen an einen Armen oder Reichen, zur Hilfe der Hungernden oder zur Finanzierung eines wirtschaftlichen Unternehmens durfte kein Gewinn gesucht oder auch nur erwartet werden. Das mit einem Darlehen verbundene Risiko war kein Grund, Zinsen zu verlangen; das wäre ein Umgehen des Verbotes gewesen und hätte die normale Unentgeltlichkeit des Darlehens zunichte gemacht². Nach Zinsen als Gewinn konnte rechtens nie getrachtet werden. Zinsen zu erwarten, Gewinn zu suchen, hieß die Sünde des geistigen Wuchers begehen³. Wucher

¹ Über diese erlaubten Transaktionen vgl. J. T. NOONAN, JR., *The Scholastic Analysis of Usury*, Cambridge 1957, 115–128, 134–154, 154–164, 182–184 (im folgenden abgekürzt zitiert *Scholastic Analysis*).

² BERNHARDIN VON SIENA, *De contractibus et usuris* 39.1.3 in: *De evangelio aeterno, Opera*, Quarrachi 1959–1963; *Scholastic Analysis*, 128–131.

³ RAIMUND VON PEÑAFORT, *Summa casuum conscientiae*, Verona 1744, 2.7.3; WILHELM VON AUXERRE, *Summa aurea in quatuor libros sententiarum*, Paris 1500, 3.21; ANTONINUS, *Summa sacrae theologiae*, Venedig 1581–1582, 2.1.7; *Scholastic Analysis*, 115.

war, ob geistig oder tatsächlich begangen, eine schwere Sünde gegen die Gerechtigkeit⁴.

Mit Wucher waren nicht erpresserische, übermäßige oder hohe Forderungen für ein Darlehen gemeint. Gestützt auf Definitionen, die auf die Väter zurückgehen, hatte Gratian für die Kanonisten und scholastischen Theologen festgelegt, was unter Wucher zu verstehen sei. Ambrosius hatte gelehrt: »Was auch immer zum Kapital hinzukommt, ist Wucher.« Augustinus hatte das Verleihen auf Zinsen definiert als ein »Ausleihen seines Geldes, wobei man mehr zurückzuerhalten hofft, als man gegeben hat«. Hieronymus hatte erklärt, daß alles Wucher ist, »was man über das hinaus erhält, was man gegeben hat«. Diese Erklärungen, die als formale Definitionen des sündhaften Wuchers gemeint waren, wurden von Gratian in seine eigene formale Abhandlung über den Wucher eingeordnet. Abschließend ruft er aus: »Siehe, es ist klar: was immer über das Kapital hinaus verlangt wird, ist Wucher⁵.« Es muß daran erinnert werden, daß man 1450 jeden Hinweis auf den Wucher von seiten einer Autorität, sei sie biblisch, patristisch oder kirchlich, in diesem Sinne verstand.

A. Der biblische Autoritätsbeweis

Bei der Verurteilung des Wuchers stützte man sich auf die Texte des Alten Testaments nach der Ausgabe der Vulgata. Es waren dabei vor allem fünf Texte ausschlaggebend. Zwei von ihnen schienen nur Liebe und Mäßigung bei der Zinsforderung zu verlangen: Ex 22, 52 und Lev 25, 35–37. Ein anderer Text beschränkte das Verbot auf den Stamm: »Du sollst von deinem Bruder keinen Zins nehmen, weder Zins für Geld noch Zins für Speise; aber vom Ausländer magst du Zins nehmen« (Dt 23, 20f). Zwei Texte sind ganz umfassend gehalten. Ezechiel definierte den Gerechten als einen, »der das Pfand dem Schuldner zurückgibt, nichts mit Gewalt an sich reißt, sein Brot den Hungernden gibt, die Nackten bekleidet, nicht auf Wucher ausleiht, noch Zinsen nimmt«. Der Ungerechte ist einer, »der auf Raub aus ist, das Verpfändete nicht zurückgibt, seine Augen zu Götzen erhebt, vor Greueln nicht zurückschreckt, sein Geld auf Wucher leiht und Zinsen nimmt« (Ez 18, 5–13). In dieser Kategorisierung ist die spätere scholastische Linie zwischen Liebe und Gerechtigkeit nicht erkennbar, aber offensichtlich galt das Zinsnehmen als eine schwerwiegende Übertretung des Sittengesetzes, auf einer Ebene mit Götzendienst und Raub. Die Beleidigung Gottes durch den Wucher und als Folge die göttliche Strafe sind hier betont. Der Ungerechte, so lehrt Ezechiel, »soll sterben«. Der Gerechte, der sich des Wuchers nicht schuldig gemacht hat, »soll leben und den Berg des Herrn besteigen«. Die gleiche theologische Lehre bietet der fünfte Text, Psalm 14: »Wer darf in deinem Zelte wohnen?« fragt der Psalmist den Herrn. Die Antwort zählt

die Eigenschaften des Gerechten auf: Er »redet von Herzen Wahrheit, er schwört und betrügt nicht, ... er leiht sein Geld nicht auf Zinsen aus«. Auch hier erscheint der Wucher neben anderen schwerwiegenden moralischen Übertretungen, und das Vermeiden dieser Sünde ist Bedingung, um von Gott als bewährt befunden zu werden.

Die Lehre des Alten Testaments über den Wucher wurde durch das Neue Testament ausdrücklich bestätigt. Der Text der Vulgata ist klar und mit gesetzlicher Genauigkeit abgefaßt: Aller Gewinn aus einem Darlehen wird verurteilt. »*Mutuum date, nihil inde sperantes* – Leihet, ohne etwas zurückzuerwarten.« Diese Worte wurden als ausdrückliches Gebot aufgefaßt. Man hielt sie für Worte des Herrn selbst. Jeder Gewinn aus einem Darlehen war absolut, unwiderruflich und ausnahmslos verurteilt.

Daß sowohl das Alte als auch das Neue Testament den Wucher in diesem absoluten und umfassenden Sinn verdammt, lehrten die Väter, die Konzilien und die Päpste. Aber bevor wir die Bedeutung dieser Autoritäten erwägen, die die Interpretation der Bibel bestätigten und sich selbst gegen den Wucher aussprachen, möchten wir uns den derzeitigen Schriftargumenten gegen die Empfängnisverhütung zuwenden. Hier hat man sich vor allem auf einen einzigen Text gestützt, Gen 38,8–10, die Geschichte von Onan, seinem Vater Juda und seiner verwitweten Schwägerin Thamar: »Da sprach Juda zu Onan: ›Gehe zu dem Weibe deines Bruders und vollziehe mit ihr die Pflichte, daß du deinem Bruder Nachkommen verschaffst!‹ Da Onan aber wußte, daß die Kinder nicht als die Seinen gelten sollten, ließ Onan, wenn er zum Weibe seines Bruders ging, den Samen auf die Erde fallen und so verderben, um seinem Bruder keine Nachkommen zu verschaffen. Doch dem Herrn mißfiel, was er tat, und so ließ er auch ihn sterben.« Nach der Deutung einiger Theologen beinhaltet diese Geschichte ein Verbot der Empfängnisverhütung. Sie haben darauf hingewiesen, daß Onan von Gott getötet wurde, weil er den *coitus interruptus* praktizierte. Seine Bestrafung zeige, daß diese Tat verwerflich und eine Sünde war, die Gott beleidigte. Daraus schließen sie ferner, daß jeder andere empfängnisverhütende Akt oder wenigstens jeder Akt, der den normalen *coitus* verhindert, ohne weiteres mit der Verurteilung Onans mitverworfen sei⁶.

Wenn man diese Exegese akzeptiert, wird es offensichtlich, daß die Lehre des Alten Testaments über die Empfängnisverhütung weniger klar ist als die über den Wucher. Der Text des Alten Testaments sagt nichts Allgemeines über jede Art der Empfängnisverhütung aus; er konzentriert

⁶ F. HÜRTH, S.J., *De re matrimoniali*, Rom 1955, 101–103; J. P. SCHAUMBERGER, *Propter quale peccatum morte punitus sit Onan?*, in: *Biblica* 8 (1927) 209–212.

sich nicht einmal auf einen einzelnen Akt der Empfängnisverhütung; er handelt nur von einem Beispiel von empfängnisverhütenden Akten, die jede Möglichkeit der Nachkommenschaft vereiteln. Zu argumentieren, die Verurteilung eines solchen Verhaltensbeispiels schließe die Verurteilung aller empfängnisverhütenden Akte unter allen Umständen ein, hieße weit über den Text hinausgehen. Im Jahre 1450 bestritt niemand, daß das Alte Testament den Wucher verurteilt hat. Im Gegensatz dazu ist heute eine lebhaftete Kontroverse in Gang über den Sinn von Gen 38,8–10. Es wurde verschiedentlich darauf hingewiesen, Onans verwerfliche Tat habe im Ungehorsam gegen das Leviratsgesetz bestanden, das einem Bruder vorschrieb, die Witwe des verstorbenen Bruders zu heiraten; daß er eine Verpflichtung übernahm und sie dann hinterlistig umging, daß er egoistisch handelte, ohne Rücksicht auf seine Familie⁷. Vor allem hatte er seinem Vater nicht gehorcht, und dieser Ungehorsam hängt zusammen mit der Geschichte von der Nachkommenschaft des Stammes: Er widersetzte sich dem Befehl seines Vaters, den Namen des ältesten Sohnes fortzuführen⁸. Wollte man sagen, daß die empfängnisverhütenden Akte als solche Jahwe mißfielen, so hieße das, sie vom Kontext isolieren und der Erzählung eine Betonung der Sexualmoral unterschieben, die sonst nirgends in Erscheinung tritt. Außerdem wurden sexuelle Sünden im mosaischen Gesetz besonders behandelt. Nicht nur Ehebruch, sondern auch Homosexualität und Bestialität wurden ausdrücklich verurteilt. Wenn es notwendig war – so hat man geschlossen – gegen solches Tun Vorschriften zu erlassen, so wäre es mindestens ebenso notwendig gewesen, die Empfängnisverhütung in der Ehe zu verurteilen, falls Gott wirklich die Hebräer belehren wollte, daß die Empfängnisverhütung eine schwere Beleidigung sei⁹. Das Fehlen einer Vorschrift über die Empfängnisverhütung in allen Gesetzbüchern des hebräischen Rechts spricht dafür, daß man ihre Verurteilung nicht eindeutig aus der Geschichte von Onan herauslesen kann. Die Folgerung, daß diese Geschichte keine Basis für ein allgemeines Verbot der Empfängnisverhütung liefern kann, ist mindestens ebenso plausibel wie die Deutung, die ein solches innerhalb dieser Erzählung findet. Es herrscht im Jahre 1965 unter den Exegeten und Theologen keine Übereinstimmung darüber, ob Gen 38 ein Gebot enthält¹⁰.

⁷ Vgl. J. T. NOONAN, JR., *Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*, Cambridge 1965, 34–35 (zitiert *Contraception*). Erscheint im Frühjahr 1967 im Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz

⁸ D. DAUBE, *Consortium in Roman and Hebrew Law*, in: *Juridical Review* 62 (1950) 72–73, 79, 89. 96. ⁹ *Contraception*, 35.

¹⁰ A. SNOECK, S.J., *Morale catholique et devoir de fécondité*, in: *Nouvelle revue théologique* 75 (1953) 909.

Stets wurde dem Neuen Testament als Autorität gegen die Empfängnisverhütung geringe Aufmerksamkeit geschenkt. Es wurde darauf hingewiesen, daß Röm 1,25, wo der heilige Paulus die Frauen anprangert, die »den natürlichen Verkehr mit dem widernatürlichen vertauschten«, eine Kritik des analen Geschlechtsverkehrs beinhalten könnte¹¹. Doch wurde diese Auffassung nicht allgemein akzeptiert. Es ist ebenso gesagt worden, daß *pharmakeia*, der Gebrauch von Medikamenten, gewöhnlich in Verbindung mit Magie, Gal 5,20; Offb 21,8; 22,15 verurteilt wird. Abtreibungsmittel und empfängnisverhütende Mittel wurden im griechischen und römischen Gebrauch manchmal mit diesen Medikamenten klassiert. Es ist jedoch nicht klar, ob die Autoren des Neuen Testaments die empfängnisverhütenden Mittel wirklich einschließen wollten, indem sie sich eines allgemeinen Begriffs bedienten, der sie einschließen konnte. Ebenfalls ist es nicht eindeutig, ob sie vor allem die Art und Weise, wie diese Mittel gebraucht wurden, verurteilen wollten oder aber deren Verbindung mit der Magie¹². Jedenfalls wurden in der langen Geschichte der theologischen Schriften über die Empfängnisverhütung Galaterbrief und Apokalypse nicht herangezogen, um zu zeigen, daß die Empfängnisverhütung sündhaft sei. Das Fehlen irgendeines entscheidenden Textes im Neuen Testament über die Empfängnisverhütung steht in auffälligem Gegensatz zu den Bestimmungen über den Wucher: Ein genau formuliertes Gebot des Herrn selber bestätigte jene Interpretation, nach der im mosaischen Gesetz ein absolutes Verbot des Wuchers ausgesprochen ist.

B. Die Väter

Die drei Väter, die die Sittengesetze in der westlichen Kirche entscheidend prägten, sprachen sich klar gegen den Wucher aus. Ambrosius widmete der Aufzeigung der mit dem Wucher verbundenen Übel eine Reihe von Predigten, die in der Abhandlung *De Tobia* gesammelt sind. Nach Beschreibung des Elends, in das Schuldner durch ihre Gläubiger geraten sind, fuhr er fort: »Weder neu noch klein ist dieses Übel, das durch die Vorschriften des alten und göttlichen Gesetzes verboten ist.« Ex 22,25 und Lev 25,36 deutete er als allgemeines Verbot des Wuchers. Darlehen an Kaufleute sind nicht ausgenommen: »Einige umgehen die Vorschriften des Gesetzes, indem sie zwar keine Zinsen verlangen für das Geld, das sie Kaufleuten gegeben haben, wohl aber als Nebeneinkünfte etwas von deren Waren annehmen.« Das ist Wucher: »Was immer zum Kapital hinzukommt, ist Wucher«¹³. Das Gebot

¹¹ H. L. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, München ³1961, Bd. III: *Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis*, 68–69.

¹² *Contraception*, 44–45.

¹³ »Et quodcumque sorti accedit, usura est«, AMBROSIIUS, *De Tobia*

Christi verbot den Gläubigern sogar, eine Bürgschaft zu verlangen. Der Herr hat »befohlen, nichts von denen zurückzuerwarten, denen wir leihen«¹⁴. Aus einem Darlehen irgendeinen Gewinn zu ziehen, wurde von Ambrosius ausführlich, genau, leidenschaftlich und mit einer sicheren Kenntnis des römischen Rechts als ein Verstoß gegen das göttliche Gesetz gebrandmarkt. Zu diesen ausdrücklichen Predigten über den Wucher kann noch ein Zeugnis aus seiner Schrift *De bono mortis* hinzugefügt werden. Hier beschreibt er, wie die Gerechten in den Himmel eingehen, die Ungläubigen aber zur Hölle fahren. Unter ihnen befindet sich der Wucherer: »Wenn jemand Zinsen nimmt, ist er ein Dieb, er kann nicht leben, wie es bei Ezechiel heißt«¹⁵.

Hieronymus betonte das absolute Verbot in der Heiligen Schrift ebenso nachdrücklich. In seinem Kommentar zu Ezechiel schrieb er: »Am Anfang des Gesetzes war Wucher nur unter Brüdern nicht erlaubt. Bei Ezechiel ist es verboten, von irgend jemand Zinsen zu nehmen, wie der Prophet ja sagt: ›Er lieh sein Geld nicht auf Wucher aus.‹ Schließlich ist im Evangelium ein Fortschritt an Tugend festzustellen, indem der Herr befiehlt: ›Leihet denen, von denen ihr nichts zurückzuerwarten habt.‹ Einige denken, Wucher bestehe nur in Geld. Aber dies voraussehend, erlaubt die Heilige Schrift auch nicht irgendein Mehr an Eigentum, so daß man nicht mehr erhalten darf, als man gegeben hat«¹⁶.

Im Neuen Gesetz gibt es also ein Gebot gegen den Wucher, und der Wucher bedeutet irgendein Mehr, das über die geliehene Summe hinausgeht.

Augustinus verbietet in einer Predigt, zu leihen und dann mehr zurückzuerhalten, weil Gott das nicht wolle. »Woher wissen wir, daß Gott es nicht will? Es steht geschrieben: ›Der sein Geld nicht auf Zinsen ausgeliehen hat‹ (Ps 14, 5). Wie abscheulich, wie häßlich, wie fluchwürdig das ist, wissen die Wucherer, glaube ich, selber«¹⁷. Bei derselben Gelegenheit definiert Augustinus den Wucher folgendermaßen: »Man hat sein Geld ausgeliehen und erwartet, mehr zu erhalten, als man gegeben hat«¹⁸. In einer allgemeinen Auseinandersetzung über die Restitutionspflicht in einem Brief an Mazedonius, einen kaiserlichen Beamten, lehrte Augustinus, alle Zinsen fielen darunter. Auf die Zurückbehaltung wandte er die Regel an: »Die Sünde ist nicht vergeben, solange das Genommene nicht ersetzt ist«¹⁹.

14. 49, *Opera*, ed. P. A. Ballerini, Mailand 1875, I, 781. Die beiden ersten Zitate: 14. 46 (779), bzw. 14. 49 (780).

¹⁴ Ebd. 17. 58 (786).

¹⁵ AMBROSIIUS, *De bono mortis*, 12. 56, *Opera* I, 529.

¹⁶ HIERONYMUS, *In Ezechiel* 6. 18, CChr 75, 240.

¹⁷ AUGUSTINUS, *In Psalm.* 36. 3, PL 36, 386.

¹⁸ Ebd.

¹⁹ *Brief 153, An Mazedonius* 20, 25, CSEL 44, 419. 425.

Die griechischen Väter schwiegen ebenfalls nicht zum Wucher. Clemens von Alexandrien erklärte den Wucher gegenüber Glaubensgenossen oder Mitbürgern als Widerspruch zum Gesetz Christi²⁰. Basilius widmete dem absoluten Verbot des Wuchers eine größere Homilie, aus der Ambrosius einiges übernahm²¹. Sein Bruder Gregor von Nyssa verurteilte den Gewinn aus einem Darlehen als eine »sündhafte Verbindung, von der die Natur nichts weiß«, denn Gott, der Schöpfer habe nur den geschlechtlich differenzierten Wesen Fruchtbarkeit verliehen²². In dem sogenannten *Kanonischen Brief* an Letoius, Bischof von Melitene, lehrte Gregor, daß »die Heilige Schrift Zinsen und Gewinn verbietet«²³. Johannes Chrysostomos vertrat in einer Predigt die Ansicht, die bürgerlichen Gesetze seien für die Christen keine Entschuldigung für den Wucher²⁴. Gott verbiete einem Gläubigen, irgend etwas von einem Schuldner zu nehmen, selbst wenn es sich um eine Gabe handele, die den Verleiher veranlassen sollte, mehr zu geben. Lk 6,35 sei absolut aufzufassen²⁵. Diese Aufstellung der authentischen patristischen Texte wurde bei Gratian noch durch einen anderen ergänzt, den man irrtümlicherweise Johannes Chrysostomos zuschrieb: »Von allen Kaufleuten ist der Wucherer der verfluchteste, da er ein Gut verkauft, das Gott gegeben hat.« Dann folgte eine Unterscheidung des Wuchers von der gewöhnlichen Miete, und es wurde klar herausgestellt, daß es sowohl sündhaft als auch unnatürlich sei, Gewinn aus einem Darlehen zu ziehen²⁶.

Das patristische Zeugnis über die Empfängnisverhütung ist weniger absolut als das über den Wucher. Hieronymus brandmarkt den Gebrauch empfängnisverhütender Mittel durch unverheiratete Mädchen als Mord. Epiphanius erhob sich gegen den rituellen Brauch des coitus interruptus als die Sünde Onans. Augustinus verurteilt die Vermeidung jeder Zeugung bei den Manichäern. Keine dieser Aussagen wendet sich gegen eine beschränkte Empfängnisverhütung in der Ehe. Bei Ambrosius findet sich ein Abschnitt, in dem verheiratete Paare getadelt werden, die Mittel gebrauchen, um die Weitergabe des Lebens zu verhindern. In diesem Zusammenhang werden aber empfängnisverhütende Mittel von Abtreibungsmitteln nicht unterschieden.

Eindeutige Ablehnung der Empfängnisverhütung in der Ehe ist nicht weitverbreitet. Johannes Chrysostomos verurteilt entschieden den Geiz derer, die aus wirtschaft-

²⁰ CLEMENS, *Stromata* 2.18, PG 8,204.

²¹ BASILIUS, *Homilie 2 über Psalm 14*, PG 29,266.

²² GREGOR VON NYSSA, *Homilie 2 über Ekklesiastes*, PG 44,674.

²³ GREGOR VON NYSSA, *Epistola Canonica*, PG 45,234.

²⁴ JOHANNES CHRYSOSTOMOS, *Homilie 56 über Matthäus*, PG 58,556.

²⁵ Ebd. 558.

²⁶ GRATIAN, *Decretum* 1.88.11.

lichen Gründen von der Empfängnisverhütung in der Ehe Gebrauch machen²⁷. Augustinus wendet die Geschichte von Onan auf die Empfängnisverhütung in der Ehe an und stellt allgemein fest, es sei gesetz- und schamlos, geschlechtlichen Verkehr zu pflegen, wenn die Empfängnis verhütet wird²⁸. Zu diesen negativen Erklärungen kommt eine positive Vorschrift hinzu: Der einzig rechtmäßige Grund für den coitus ist für den Christen die Zeugung. Ambrosius, Hieronymus und Augustinus übernahmen diese Regel, deren großer Einfluß im zweiten Jahrhundert mit Clemens von Alexandrien einsetzte²⁹. Wenn diese Vorschrift noch als Patrimonium der Väter akzeptiert würde, wäre sie ein gewichtiges Autoritätsargument gegen die Empfängnisverhütung. Aber diese Regel wurde schon im fünfzehnten Jahrhundert angegriffen, erlosch gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts und kommt heute überhaupt nicht mehr in Betracht³⁰. Folglich ist das Hauptzeugnis der Väter gegen die Empfängnisverhütung als Autoritätsbeweis schon zurückgewiesen. Der Gegensatz zum Wucherverbot um 1450 ist offensichtlich. Dort wurden die wichtigsten Zeugnisse der Väter ins kanonische Recht aufgenommen; bezüglich der Empfängnisverhütung beruft man sich heute nur auf die negativen und weitgehend von seiner anti-manichäischen Polemik beeinflussten Aussagen des Augustinus als Autoritätsargumente.

C. Konziliare Autorität

Ein Theologe von 1450 stand nicht nur den ausdrücklichen Worten der Heiligen Schrift gegenüber, sondern auch ihrer Interpretation und Bestätigung durch Dekrete unfehlbarer Organe der Kirche. Mögliche Fragen in der Deutung der biblischen Texte über den Wucher schienen von drei allgemeinen Konzilien beantwortet. Sie sprachen mit Nachdruck, Klarheit und Autorität.

1139 erließ das Zweite Laterankonzil unter dem Vorsitz Innozenz' II. folgenden Kanon: »Wir verurteilen ferner was im Alten und Neuen Testament als abscheulich und als den göttlichen und menschlichen Gesetzen zuwider verworfen wurde, nämlich, die unersättliche Habgier der Wucherer, und wir schließen sie von allen Tröstungen der Kirche aus«³¹. Man könnte dagegen einwenden, diese Verurteilung beziehe sich nur auf »habgierigen Wucher«. Aber eine solche Interpretation würde dem Sinn nicht gerecht. Wucher wurde stets als habgierig erachtet, darum waren Wucherern im allgemeinen die Wohltaten der Kirche versagt. Verurteilt wurde der Wucher, wie er von Gratian gleichzeitig definiert wurde: Wucher ist all das,

²⁷ JOHANNES CHRYSOSTOMUS, *Homilie 28 über Matthäus 5*, PG 57, 537.

²⁸ AUGUSTINUS, *De adulterinis coniugiis*, 2.12.12, CSEL 41, 396.

²⁹ CLEMENS VON ALEXANDRIEN, *Paidagogos* 2.10.95.3, GCS 15, 228; über Ambrosius, Hieronymus und Augustinus vgl. *Contraception*, 79–80, 129–131.

³⁰ *Contraception*, 306–321.

³¹ Mansi 21, 529–530.

was zum Kapital hinzukommt. Das Konzil setzte voraus und lehrte, daß der Wucher in beiden Testamenten als Sünde gilt.

Das dritte Laterankonzil erließ unter Alexander III. 1179 einen Kanon, der öffentlichen Wucherern das kirchliche Begräbnis verweigerte. Im ersten Teil dieses Kanons, wo die Verfügung begründet wird, heißt es, daß viele »den Wucher praktizieren, als ob er erlaubt sei und als ob sie nie etwas davon gehört hätten, wie sehr er von beiden Testamenten verurteilt werde«³². Es war hier indirekte Lehre, daß die Heilige Schrift den Wucher verurteile. Zwischen öffentlichen und heimlichen Wucherern wurde nur unterschieden, um die Sanktionen zu differenzieren; ob öffentlich oder heimlich, beide wurden als Sünder erachtet.

Im Jahre 1314 verfügte Clemens V. auf dem Konzil zu Vienne »mit Zustimmung des heiligen Konzils«, Herrscher, die die Bezahlung von Zinsen durch Schuldner verlangten oder deren Restitution verhinderten, sollten exkommuniziert werden. Im Dekret hieß es weiter: »Sollte irgendeiner dem Irrtum verfallen, hartnäckig zu behaupten, Wucher zu treiben sei keine Sünde, so verfügen wir, daß er als Häretiker bestraft werde«³³. Diese vereinte päpstliche und konziliare Aussage macht nur halt vor der Behauptung, die Sündhaftigkeit des Wuchers abzulehnen, sei Häresie. Der Nachdruck liegt auf der Behandlung, die einer Person für diese Behauptung zudedacht ist: Sie ist »als Häretiker« zu behandeln. Obwohl diese feierliche Verurteilung die Sündhaftigkeit des Wuchers nicht gerade zur Glaubenssache erhob, war sie doch nicht weit davon entfernt.

Zu diesen Beschlüssen der allgemeinen Konzilien kamen zahlreiche Verurteilungen durch lokale Synoden hinzu³⁴. Für die meisten Theologen von 1450 war es jedoch nicht notwendig, diese Beschlüsse in Betracht zu ziehen, da die Entscheidungen dreier allgemeiner Konzilien in 150 Jahren intensiver theologischer Aktivität sich gegenseitig stützten und bezeugten. Es hätte wohl gesagt werden können, daß alle diese Konzilsbeschlüsse nur disziplinär waren. Das zweite Laterankonzil exkommunizierte Wucherer, das dritte Laterankonzil versagte ihnen das kirchliche Begräbnis, das Konzil von Vienne schrieb eine Methode der Bestrafung für die Verteidiger des Wuchers vor. Daß aber der Nachdruck auf diesen Maßnahmen lag, verminderte den Einfluß der Dekrete nicht. Die verbindliche Lehre der Kirche über die Sitten hat oft die Form der Gesetzgebung angenommen, die in den Strafen gipfelte, die für deren

³² Mansi 22, 231.

³³ *Constitutiones Clementinae* 5.5.

³⁴ Canon 3 und 4 von Avignon (1209); Canon 30 von Château-Gontier; für Canon 2 von Reims (1231) vgl. G. LE BRAS, Art. *Usure*, in: *Dictionnaire de théologie catholique* 15,2, 2342.

Übertretung festgesetzt waren. Hätte man die verurteilten Handlungen nicht für sündhaft gehalten, wären die Gesetze nicht gemacht, die Strafen nicht verhängt worden. Diese feierlichen Beschlüsse der allgemeinen Konzilien, die schwerste Sanktionen für das Praktizieren und die Verteidigung des Wuchers vorsahen, schienen den Theologen des fünfzehnten Jahrhunderts mit unwiderlegbarer Evidenz zu beweisen, daß der Wucher – Gewinn aus einem Darlehen in Form von Zinsen – Todsünde sei.

Im Gegensatz dazu hat kein allgemeines Konzil der Kirche je über die Empfängnisverhütung gesprochen, noch durch Sanktionen sie je unter Strafe gestellt oder ihre theoretische Verteidigung verdammt. Die gewichtigsten konziliarischen Aussagen gegen die Empfängnisverhütung sind die der lokalen Konzilien. Die beiden bekanntesten und einflussreichsten sind apokryph. Martin von Braga schrieb dem Konzil von Ankyra (314) fälschlicherweise eine Verurteilung zu; die andere wurde von Burchard von Worms dem Konzil von Worms (830) zugeschrieben³⁵. Auf diese beiden weitverbreiteten apokryphen Texte berief man sich oft im Mittelalter. Heute ist ihre Unechtheit erwiesen. Verhältnismäßig wenige lokale Synoden erließen Verordnungen gegen die Empfängnisverhütung, und diese örtliche Gesetzgebung spielte keine Rolle als entscheidende Autorität in Glaubensfragen. Im zwanzigsten Jahrhundert haben verschiedene nationale Kirchenversammlungen die Empfängnisverhütung durch Hirtenschreiben und andere Erklärungen verurteilt³⁶; diese bischöflichen Erlasse, obwohl von offensichtlicher Bedeutung, wurden nicht in Form von Konzilsanones gegeben. Die Lehre dreier allgemeiner Konzilien über den Wucher, so wie sie 1450 vertreten wurde, ist überwältigend im Vergleich zu der geringen und zerstreuten Synodal-Autorität über die Empfängnisverhütung.

D. Päpstliche Autorität

Alexander III. übernahm die Beschreibung des Wuchers als »vom Alten und Neuen Testament als abscheulich verworfen«, wie sie vom Zweiten Laterankonzil geprägt worden war, und wandte sie in dieser Weise auch an. Der Erzbischof von Palermo erkundigte sich, ob er vom Verbot, Gelder aufzunehmen, dispensieren dürfe, um Gefangene von den Sarazenen loszukaufen. Aber auch in dieser Mitleid erregenden Angelegenheit hielt der Papst am Prinzip fest. Er antwortete, es sei keine Dispens möglich, »da das Verbrechen des Wuchers von beiden Testamenten verabscheut werde«³⁷. Der Erzbischof von Canter-

³⁵ Vgl. *Contraception*, 149, 169.

³⁶ Die belgischen Bischöfe 1909, die deutschen Bischöfe 1913, die österreichischen Bischöfe 1919, die französischen Bischöfe 1919 und 1961, die Bischöfe der USA 1920 und 1959, die Bischöfe Indiens 1957, die Bischöfe von England und Wales 1964. Vgl. *Contraception*, 420–422, 473, 510.

³⁷ GREGOR IX., *Dekretalen* 5.19.4, *Super eo*.

bury fragte an wegen der Verpflichtung von Schuldner, die geschworen hatten, Zinsen zu zahlen. Der Papst versicherte, daß die Schuldner nicht gebunden seien, da »das Verbrechen des Wuchers im allgemeinen abscheulich und furchtbar sei und von beiden Testamenten verurteilt werde«³⁸.

Die Bezugnahme des Zweiten Laterankonzils und Alexanders III. auf das Neue Testament wurde 1196 durch Urban III. noch spezifiziert. Ein Priester von Brescia wollte wissen, »ob jemand im Bußgericht als Wucherer angesehen werden müßte, der sein Geld ausleiht, um mehr als das Kapital zu erhalten, zwar ohne irgendein entsprechendes Übereinkommen, der aber sein Geld sonst nicht ausleihen würde«. Urban III. erklärte in seiner Antwort auf diese und zwei ähnliche Fragen: »An was man sich in diesen Fällen halten muß, geht klar aus dem Lukasevangelium hervor, wo es heißt: ›Leihet, ohne etwas zurückzuerwarten!‹ Man muß also entscheiden, daß diese Menschen schlecht handeln wegen ihrer Absicht auf Gewinn, denn jeder Wucher und Gewinn ist durch das Gesetz verboten«³⁹. So verstand Urban III. den Text des Evangeliums, wandte ihn autoritativ an, um die Fragen eines Priesters zu beantworten, und lehrte, daß man sich an seine Antwort, die jede Hoffnung auf Gewinn aus einem Darlehen ausschloß, »halten solle«.

Die Päpste bestätigten nicht nur, daß die Heilige Schrift jede Hinzufügung zum Kapital verurteile, sondern verwarfen auch jeden Versuch einer Umgehung des Zinsverbotes. Eugen III. holte 1148 zu einem Schlag gegen eine beliebte Gewohnheit der Klöster aus. Er schrieb, daß Hypotheken, bei denen der Verleiher die Früchte des belasteten Besitzes genieße, ohne sie zum Kapital zu rechnen, wucherhaft und folglich ungesetzlich seien⁴⁰. Alexander III. belehrte den Erzbischof von Genua, daß der Verkauf auf Kredit zu höheren Preisen als der Verkauf gegen Barzahlung wucherhaft und zu verurteilen sei⁴¹. Gregor IX. griff 1132 einen beliebten Brauch der italienischen Handelsleute an, indem er das sogenannte See-Darlehen, bei dem der Verleiher das Risiko eines Partners, nämlich den Kapitalverlust, übernahm, als wucherhaft und daher ungesetzlich bezeichnete⁴².

Von den Erlassen der Päpste in Verbindung mit den drei allgemeinen Konzilien war schon die Rede. Alexander III. brachte seine Überzeugung, daß der Beschluß des Dritten Laterankonzils nicht nur positives Gesetz sei, klar zum Ausdruck, indem er dem Erzbischof von Salerno schrieb, daß Wucher, gleich ob vor oder nach dem Konzil, unter

³⁸ Mansi 22, 231.

³⁹ *Dekretalen* 5.19.5, *Consuluit*.

⁴⁰ EUGEN III., *Epistolae* 550, PL 180, 1567.

⁴¹ *Dekretalen* 5.19.6, *In civitate tua*.

⁴² Ebd. 5.19.19, *Naviganti*.

die Verpflichtung der Restitution falle⁴³. Gregor IX. gab den Erlassen früherer Päpste die Form von Gesetzen und band damit die ganze Kirche. Der Titel 19 des 5. Buches seiner Dekretalen war dem Wucher gewidmet, und dort erschienen neunzehn verschiedene Canones über den Wucher, unmittelbar eingeschoben zwischen »Diebstähle« und »Fälscher«. Mit diesem gesetzgebenden Akt legte das Papsttum eine umfassende Lehre nieder. Der Wucher war verurteilt als der Heiligen Schrift zuwider, als eine Sünde, die keine Macht vergeben konnte. Vorwände, unter denen man Wucher getrieben hatte, wurden ebenfalls verworfen. Eine Reihe von Strafandrohungen für die Beichte heimlicher Wucherer bis zur Exkommunikation öffentlicher Wucherer war vorgesehen. Es gibt nur wenig moralische Vorschriften der Kirche, die so ausgeprägt in päpstlichen Dekreten behandelt worden sind.

War irgendeine dieser päpstlichen Entscheidungen *ex cathedra* gefällt und so ausgezeichnet mit der Unfehlbarkeit, die auch einem allgemeinen Konzil in Sachen des Glaubens und der Sitten zukommt? Nach vielen Theologen ist keine besondere Formel für eine Kathedralentscheidung notwendig, doch muß der Papst als oberster Hirte handeln; er muß die Absicht, eine Definition auszusprechen oder ein definitives Urteil zu fällen, deutlich werden lassen; er muß beabsichtigen, die ganze Kirche zu binden, und er muß in Sachen des Glaubens oder der Sitten innerhalb des Depositums der göttlichen Offenbarung sprechen. Nun hat es den Anschein, als ob alle diese Bedingungen erfüllt wären in den Aussagen Alexanders III. über die Dispens vom Wucher, über Verkauf auf Kredit und über die Notwendigkeit der Restitution des Wuchers, in der Erklärung Eugens III. über Hypotheken, in der Entscheidung Urbans III. über den geistigen Wucher und die Anwendung von Lk 6, 35 und in der Stellungnahme Gregors IX. zum See-Darlehen. Allerdings könnte man sagen, daß nur im letzten Fall, wo Gregor IX. ein Dekretale für die Aufnahme in die *Dekretalen* schrieb, eine offensichtliche Absicht vorlag, die ganze Kirche zu binden. Andererseits könnte man einwenden, die päpstlichen Entscheidungen des zwölften Jahrhunderts hätten durch Aufnahme in die Dekretalen nicht ihren Charakter als Antworten auf Sonderfragen verloren und Gregor IX. habe sie bei ihrer Zusammenstellung nur als solche aufgefaßt und ihren Wirkungsbereich nicht ausdehnen wollen. Diesen Einwänden gegen die Unfehlbarkeit könnte man so begegnen, daß die Päpste sicher beabsichtigen, sich nicht nur mit dem konkreten Fall, sondern allgemein mit der Angelegenheit zu befassen, wenn sie entschieden, daß jemand geistigen Wucher begehe, indem er Gewinn aus einem Darlehen erwartet, oder daß die Restitution

allen Wuchers eine Bedingung für das Heil sei. Außerdem könnte man herausstellen, daß Gregor IX. aus eigener Autorität den früheren Antworten den Charakter der Unfehlbarkeit verlieh, indem er sie in die Form universaler Gesetzgebung brachte.

Gegen den *ex cathedra*-Charakter dieser Entscheidungen könnte ferner eingewandt werden, daß es sich hier nicht um Sachen des Glaubens oder der Sitten innerhalb des Depositums der göttlichen Offenbarung handele. Doch die zuversichtliche Berufung auf die Heilige Schrift zeigt klar, daß die Päpste bei einigen dieser Äußerungen glaubten, diese Sache fiele in den Bereich des Depositums. Andere Aussagen erklärten den Geltungsbereich unfehlbarer Dekrete allgemeiner Konzilien. Wenn man nun aber die Kriterien einiger moderner Theologen anwendet, wird klar, daß die päpstlichen Entscheidungen hier nicht unfehlbar waren, da die Päpste es unterließen, sich solch feierlicher Formeln wie »Wir definieren und erklären, daß es göttlich geoffenbartes Dogma ist, ...« zu bedienen, noch über Personen das Anathem auszusprechen, die an gegensätzlichen Ansichten festhalten. Man könnte also verschiedener Meinung sein, ob es sich bei irgendeinem der Dekretalen über den Wucher um eine Kathedralentscheidung handelte oder nicht. Wenn diesen Erlassen über die Sünde des Wuchers auch die päpstliche Unfehlbarkeit fehlte, so besaßen sie doch, da sie auf einer Interpretation der Heiligen Schrift basierten, einen hohen Grad an Autorität.

Im Gegensatz zu den päpstlichen Entscheidungen über den Wucher, die auf der Bibel und auf konziliaren Beschlüssen gründen, wurde die Empfängnisverhütung zum ersten Mal von päpstlicher Seite in dem Dekretale *Si aliquis* behandelt. Es geht hier um eine Verurteilung ungewissen Ursprungs, die Gregor IX. für die *Dekretalen* übernahm⁴⁴. Diese päpstliche Approbation gab dem Text eine universale Geltung, die ihm vorher nicht eigen war. Es handelte sich um eine Verurteilung der Empfängnisverhütung durch Medikamente; dieser Text spiegelt die alte und gerechtfertigte Verbindung von empfängnisverhütenden Mitteln mit Magie und Abtreibungsmitteln wider. Es war vorgesehen, daß derjenige, der die Empfängnis durch Medikamente oder »indem er sonst etwas tat« verhütete, als Mörder behandelt werden sollte. Heute ist die Bedeutung dieses Textes abgeschwächt, da man den Begriff »Mord« im Zusammenhang mit der Empfängnisverhütung aufgegeben hat. Zur selben Zeit approbierte Gregor IX. eine neue Version eines alten kanonischen Textes als Dekretale: *Si conditiones* bestimmte, daß eine Abmachung, empfängnisverhütende Mittel zu gebrauchen,

⁴⁴ *Dekretalen* 5.12.5. Über Regino von Prüm als Urheber für diesen Kanon vgl. *Contraception*, 168–169.

ein Grund für die Annullierung einer Ehe sei⁴⁵. Dieser Kanon stellte die päpstliche Lehre klar heraus, daß die Umgehung jeder Zeugung in der Ehe schwer sündhaft sei. Über 300 Jahre später, 1588, erließ Sixtus V. die Bulle *Effraenatam*, die die Exkommunikation und Bestrafung als Mörder für solche vorsah, die Abtreibung oder Empfängnisverhütung durch »verfluchte Medizinen« bewirkten⁴⁶. Diese Bulle setzte die Sündhaftigkeit der Empfängnisverhütung voraus, ohne sie zu definieren; genau wie *Si aliquis* sah sie, was die Strafen anging, die Empfängnisverhütung in Verbindung mit dem Mord. Zweieinhalb Jahre später wurden diese Strafen für die Empfängnisverhütung rückwirkend von Gregor XIV. widerrufen, und *Effraenatam* verlor dadurch bedeutend an Einfluß als päpstliche Lehre über die Empfängnisverhütung⁴⁷.

Im Jahre 1930, also 250 Jahre später, erschien die Enzyklika *Casti connubii* Pius' XI. Der Papst sprach als Vikar Christi, als oberster Hirte, als Lehrer, um die »Schafe von den vergifteten Weiden abzuhalten«. Die Annahme der Empfängnisverhütung durch die anglikanischen Bischöfe bezeichnete der Papst als eine Abweichung »von der in ununterbrochener Folge von Anfang an überlieferten christlichen Lehre«. Dann fuhr der Papst fort:

Darum »erhebt die katholische Kirche, von Gott selbst zur Lehrerin und Wächterin der Unversehrtheit und Ehrbarkeit der Sitten bestellt, inmitten dieses Sittenverfalls, zum Zeichen ihrer göttlichen Sendung, um die Reinheit des Ehebundes von solch schimpflicher Makel unversehrt zu bewahren, durch Unseren Mund laut ihre Stimme und verkündet von neuem: »Jeder Gebrauch der Ehe, bei dessen Vollzug der Akt durch die Willkür der Menschen seiner natürlichen Kraft zur Weckung neuen Lebens beraubt wird, verstößt gegen das Gesetz Gottes und der Natur: und die solches tun, beflecken ihr Gewissen mit schwerer Schuld«⁴⁸.

Diese Erklärung wurde von einigen Theologen als eine Entscheidung *ex cathedra*, also als unfehlbar angesehen⁴⁹. Andere haben gemeint, daß der Papst nur die Lehre der Kirche wiederholen will; die Kirche »verkündet von neuem«⁵⁰. Man könnte den Papst dann so verstehen, daß er die kirchliche Lehre wiederholte, ohne ihr mehr Autorität zu geben, als sie schon besaß. Außerdem ist zu be-

⁴⁵ Dekretalen 4.5.7.

⁴⁶ *Effraenatam*. *Codiciis iuris canonici fontes*, ed. P. Gasparri, Rom 1923, I, 308–310.

⁴⁷ GREGOR IV., *Sedes Apostolica*, ebd. I, 330–331.

⁴⁸ AAS 22, 560.

⁴⁹ Zu diesen Theologen zählen: Arthur Vermeersch, S.J., Felix Cappello, S.J., A. Gennaro, S.S., A. Piscetta, S.S., Francis Ter Haar, C. SS. R. Vgl. J. C. FORD, S.J. und G. KELLY, S.J., *Contemporary Moral Theology II: Marriage Questions* (Westminster, Md) 263–264.

⁵⁰ J. CREUSEN, S.J., *L'Onanisme conjugal*, in: *Nouvelle revue théologique* 59 (1932) 132.

achten, daß keine feierlichen Formeln der Definition gebraucht wurden und daß über Verteidiger der Empfängnisverhütung nicht das Anathem verhängt wurde. Schließlich steht es trotz des anfänglichen Hinweises auf die »christliche« Tradition nicht außer Frage, ob der Papst geltend machen will, seine Lehre sei eine Darlegung des Depositums der Offenbarung. Die einzige Berufung auf die Heilige Schrift ist die auf die Geschichte von Onan, und ihre Interpretation als Autoritätsargument gegen die Empfängnisverhütung geht auf Augustinus zurück. Von der Sünde der Empfängnisverhütung wird gesagt, daß sie »gegen das Gesetz Gottes und der Natur« verstoße, aber es ist nicht klar, ob dieser Ausdruck mehr besagt als »Naturrecht«. Die Kirche spricht im »Zeichen ihrer göttlichen Sendung«, aber diese Beschreibung trifft eher auf das Lehren als solches zu als auf den Inhalt der Lehre. Es kann nicht mit Sicherheit gesagt werden, Pius XI. erkläre, die Verurteilung der Empfängnisverhütung sei ein Teil der geoffenbarten Wahrheit.

Unter den päpstlichen Aussagen ist *Casti connubii* das wichtigste Autoritätsargument über die Empfängnisverhütung. Der Bereich dieser Enzyklika wurde durch zwei weniger autoritative Äußerungen Pius' XII. erweitert. In einer Ansprache an die Katholische Vereinigung der Hebammen Italiens interpretierte Pius XII. *Casti connubii* folgendermaßen: »Jeder Versuch der Gatten, der das Ziel hat, den ehelichen Akt seiner innewohnenden Kraft zu berauben oder die Zeugung neuen Lebens zu verhindern, in der Vollendung dieses Aktes oder in der Entwicklung seiner natürlichen Konsequenzen ist unmoralisch.« Diese Vorschrift, fügte er hinzu, »wird immer dieselbe bleiben, da es sich nicht um eine menschliche handelt, sondern um den Ausdruck eines natürlichen und göttlichen Rechtes«⁵¹. In einer Rede vor dem Internationalen Kongreß der Hämatologen nannte der Papst 1958 den Gebrauch von Progesterontabletten zur Verhütung der Ovulation »eine unerlaubte, direkte Sterilisation«⁵². Keine dieser Erklärungen ist mit der höchsten Autorität ausgestattet. Sie waren vom Papst als Richtlinien gemeint. 1961 bezog sich Johannes XXIII. in seiner Enzyklika *Mater et Magistra* allgemein und etwas unbestimmt auf die Empfängnisverhütung, als er es ablehnte, die Bevölkerungsprobleme unterentwickelter Länder durch Methoden zu lösen, »die der gottgegebenen Sittenordnung zuwiderlaufen« und »die menschliche Fortpflanzung selbst ihrer Würde entkleiden«⁵³.

Diese nachdrücklichen päpstlichen Äußerungen über die Empfängnisverhütung seit 1930 sind allerdings durch vier

⁵¹ Ansprache an die Katholische Vereinigung der Hebammen Italiens, AAS, 43, 843.

⁵² AAS 50, 735.

⁵³ JOHANNES XXIII., *Mater et Magistra*, AAS 53, 446.

andere päpstliche Erklärungen eingeschränkt worden. In seiner Ansprache an die Hebammen approbierte Pius XII. 1951 als erster Papst positiv und uneingeschränkt die Beobachtung des Zyklus aus »triftigen Gründen«, Gründen, die den »sogenannten ›Indikationen‹ medizinischer, eugenischer, ökonomischer und sozialer Art« entsprechen konnten⁵⁴. Einen Monat später sagte Pius XII., daß diese Ansprache an die Hebammen »die Rechtmäßigkeit und gleichzeitig die Grenzen – allerdings weit gefaßt – der Geburtenregelung« bestätigen solle⁵⁵. Pius XII. anerkannte damit das Prinzip der Geburtenregelung. Paul VI. gab zu verstehen, daß die Erklärungen Pius' XII. bezüglich der Mittel, die auf die natürlichen Folgen des ehelichen Aktes einwirken, nicht unabänderlich seien. Am 23. Juni 1964 wandte er sich folgendermaßen an das Kardinalskollegium: »Bis jetzt haben wir noch keinen genügenden Grund, die von Pius XII. in dieser Angelegenheit aufgestellten Regeln als überholt und daher nicht bindend zu betrachten«⁵⁶. 1965 wies Paul VI. darauf hin, daß ein größerer Bereich von Fragen zur Prüfung und erneuten Prüfung offenstehe. In einer Ansprache vor der Kommission zum Studium der Bevölkerungsprobleme, der Familie und der Geburten formulierte er die Frage so: »In welcher Form und nach welchen Normen sollen die Ehegatten in der Übung ihrer gegenseitigen Liebe den Dienst am Leben, zu dem sie berufen sind, erfüllen?«⁵⁷ Diese päpstliche Auffassung, daß die Frage der Formen und Normen überprüft werden kann, wie auch, daß die Richtlinien Pius' XII. nicht immer bindend sein müssen, wirkten dahin, die offensichtliche Absolutheit der päpstlichen Verlautbarungen von 1930 und 1951 zu beschränken und zu begrenzen.

Zu den Erklärungen der Päpste selbst kommt noch eine Reihe von Dekreten des Heiligen Offiziums und der Pönitentiarie hinzu, die 1816 begannen und sich bis in die neueste Zeit erstrecken. Sie setzen voraus, daß die Empfängnisverhütung schwer sündhaft sei. Vornehmlich befassen sie sich mit drei Themenkreisen: Mitwirkung, Bekehrung im Beichtstuhl und Sterilisation. Sie lehrten, formale Mitwirkung bei der Empfängnisverhütung sei Sünde⁵⁸. Indem sie zur gleichen Zeit den Begriff der »passiven Mitwirkung« der Frau beim coitus interruptus postulierten, ließen sie praktisch eine Abweichung zu, nämlich bei den Frauen, die zusammen mit ihren Gatten diese Form der Empfängnisverhütung übten⁵⁹. Ein Beicht-

⁵⁴ AAS, 43, 846. ⁵⁵ AAS 43, 859. ⁵⁶ AAS 56, 588.

⁵⁷ L'Osservatore Romano, 29. März 1965.

⁵⁸ Antwort der Pönitentiarie vom 15. November 1816, in: *Decisiones Sanctae Sedis de usu et abusu matrimonii*, ed. H. Batzill, Turin 2 1944, 11; Dekret des Heiligen Offiziums vom 19. April 1853, ebd. 21; Antwort der Pönitentiarie, ebd. 35.

⁵⁹ Antworten der Pönitentiarie, datiert vom 15. November 1816, 23. April 1822, 1. Februar 1823, ebd. 11–15.

vater sollte einen Pönitenten, den er voraussichtlich von der Empfängnisverhütung abbringen könnte, belehren⁶⁰. Gleichzeitig, nämlich zwischen 1842 und 1886, wurden die Beichtväter aufgefordert, Pönitenten, die die Empfängnisverhütung praktizierten, im guten Glauben zu belassen, wenn keine Aussicht bestand, daß sie diesen Brauch aufgeben würden⁶¹.

Durch diese Stellungnahme, die von Rom unterstützt wurde, verbreitete sich die Praxis der Empfängnisverhütung, besonders in Frankreich. Bezüglich der Sterilisation wurde gelehrt, »direkte Sterilisation« sei sündhaft⁶². Die Einschränkung »direkt« führte zu einer umfassenden Kasuistik, die viele Eingriffe als »indirekt« unterschied, je nachdem der Akt gut oder schlecht war, was von der Intention der betreffenden Person abhing⁶³. Diese römischen Dekrete haben weder die volle Autorität des Papstes wie solche, wenn er *ex cathedra* entscheidet, noch stellen sie ein klares und sicheres Zeugnis für ein absolutes Verbot der Empfängnisverhütung dar.

Die päpstliche Autorität über die Empfängnisverhütung ist also keineswegs gewichtiger, als sie es 1450 in der Frage des Wuchers war. Sie braucht überhaupt nicht als sehr stark angesehen zu werden. Nur ein einziges Mal verurteilte ein Papst als Lehrer der gesamten Kirche klar die empfängnisverhütende Unterbrechung des ehelichen Aktes. Diese einzig dastehende Erklärung, *Casti connubii*, kann aber als weniger autoritativ angesehen werden als die wiederholte Lehre der Päpste vom Zweiten Laterankonzil bis zum Konzil von Vienne, die auf allgemeinen Konzilien ausgesprochen oder in *Dekretalen* gesammelt wurde. Der Beweis wäre schwer zu erbringen, daß der primär auf dem Naturrecht gegründeten Enzyklika *Casti connubii* mehr päpstliche Autorität zukommt als den wiederholten Erklärungen mittelalterlicher Päpste, die vorwiegend auf der Schrift basierten, daß es nämlich ungesetzlich sei, Gewinn von einem Darlehen zu erwarten.

E. Das ordentliche Lehramt

Soweit es aus den schriftlichen Quellen hervorgeht, war die Lehre der Bischöfe und Theologen 1450 einmütig: Von einem Darlehen Gewinn zu erwarten oder anzunehmen hieß die Todsünde des Wuchers begehen, der durch göttliches und natürliches Recht verurteilt war. Viele Jahrhunderte hindurch hatte diese Einstimmigkeit geherrscht. Bevor die ökumenischen Konzilien den Wucher verwarfen, hatten es schon nationale oder regionale Synoden getan; dies wurde noch häufiger, als die allgemeinen Konzilien

⁶⁰ Antworten der Pönitentiarie vom 8. Juni 1842 und 1886, ebd. 18 und 30.

⁶¹ Antworten der Pönitentiarie vom 8. Juni 1842, ebd. 30. Für eine Erörterung vgl. *Contraception*, 400–405, 416–419.

⁶² Dekret des Heiligen Offiziums 1931, in: HÜRTH, *De re matrimoniali*, 105. Dekret des Heiligen Offiziums, 21. Februar 1940, in: *AAS* 32, 73.

⁶³ Vgl. *Contraception*, 457–460.

gesprochen hatten. Die Theologen, die über dieses Thema schrieben, bestätigten ohne Zögern die entsprechenden Hauptlehren der Päpste und Konzilien, und ihre Werke zirkulierten mit kirchlicher Approbation an den Universitäten und Schulen. Kein Theologe bestritt, daß Lk 6, 35 ein Gebot sei, das jeden Wucher verbiete; daß Risiko kein Grund für den Verleiher sei, etwas für sein Darlehen zu fordern; daß schon allein die Hoffnung auf Gewinn die schwere Sünde des geistigen Wuchers ausmache⁶⁴.

Wenn man, wie es gewöhnlich geschieht, das ordentliche Lehramt identifiziert mit dem, was die Theologen lehren und was von den Bischöfen akzeptiert und von den kirchlichen Institutionen verbreitet wird, dann war die Lehre des ordentlichen Lehramtes eindeutig.

Gleichzeitig machten sich Zeichen der Unzufriedenheit mit dem genannten Verbot bemerkbar, Unzufriedenheit von seiten der Laien, die durch das Zinsverbot am meisten betroffen waren. Schon 1316 darf man aus der Erklärung des Konzils von Vienne, weltliche Gesetze könnten den Wucher nicht legitimieren, schließen, daß einige Bankiers dafür eingetreten waren, das Gesetz des Fürsten gäbe ihnen ein moralisches Recht auf Zinsen. Um die Mitte des fünfzehnten Jahrhunderts mußte der heilige Bernhardin sich mit lautem Protest in Siena auseinandersetzen, einer Stadt, die durch Bankgeschäfte und Handelskredite emporgekommen war. Durch die Anwendung des Zinsverbotes und der damit verbundenen Vorschriften, die eine Restitution des Wuchers durch die Erben und die von Wuchern Beschenkten verlangten, waren die oberen Klassen dieser Stadt fast ohne Ausnahme mit sündiger Schuld befleckt. Bernhardin widerstand dem Protest dieses Handelszentrums, der Staat könne nicht ohne Wucher bestehen⁶⁵. Diese Behauptung, erklärte er, sei eine Blasphemie, denn Gott trage nicht Unmögliches auf. Bernhardin hielt an der alten Regel fest; der Grad des Widerstandes von seiten der Laien ist verständlich.

Ein anderes Beispiel liefert der Handel mit den Schulanteilen der Stadt Florenz. Die Verschuldung der Stadt war das Ergebnis von Zwangsanleihen, für welche es – wegen des zwangsmäßigen Charakters – nach der Meinung verschiedener Theologen angebracht war, Zinsen zu zahlen. Wie war aber nun die Stellung einer Person, die einen Rechtstitel gegen die Stadt zu einem bestimmten Diskontsatz erwarb? Als Verleiher profitierte sie einmal vom Diskont und dann noch von den Zinsen. Traf die Vorschrift über den Wucher auch auf diese Person zu? Einige der besten toskanischen Moralisten mühten sich ohne Erfolg mit dieser Frage ab. Die ganze Sache war verwirrt und unsicher. Der heilige Antonius, der gut unterrichtete

⁶⁴ Vgl. *The Scholastic Analysis*, 346. 257. 283–289.

⁶⁵ BERNHARDIN, *De contractibus et usuris* 43.3.1.

Erzbischof von Florenz, hielt diesen Handel für unerlaubt, wollte seine Meinung aber niemandem aufdrängen. In Predigten, erklärte er, solle man diesen Kontrakt nicht voreilig als schwere Sünde bezeichnen, doch solle er auch nicht öffentlich gutgeheißen werden. Er hielt es für das Beste, das Thema ganz zu vermeiden⁶⁶.

Als viertes Beispiel dient die Praxis von Katholiken in den führenden Bankzentren. Sie beobachteten die Regel, soweit sie »öffentlichen Wucher« betraf, das heißt öffentliche Pfandleihgeschäfte oder Darlehen zu hohen Sätzen an Arme. Sie ignorierten die Regel weitgehend, wenn es sich um Darlehen an Geschäftsleute, Bankiers oder Regierungen handelte. Nach der allgemeinen Auffassung der Theologen war das Bankdepositum nur eine andere Form des Darlehens, für welches Gewinn verboten war. Jedoch war dies – wie es aus dem mißbilligenden Zeugnis des heiligen Antonius hervorgeht – gerade eine bevorzugte Form der Investition der wohlhabenden Florentiner⁶⁷. Die größte Bankorganisation, die die Welt je kannte, die Medici-Bank, entwickelte sich aufgrund solcher Depositen⁶⁸. Auffallend ist, wie die Laien bestrebt waren, sich an das zu halten, worauf ihnen die Vorschrift zu zielen schien: Für gewöhnlich war die Bezahlung von Zinsen für Depositen »dem Belieben« der Bank anheimgestellt, das heißt ein festgesetzter Gewinn aus einem Darlehen war ausgeschlossen⁶⁹. Aber während diese übliche Vorkehrung eine Antwort war auf einen Zweck des Verbotes, konnte sie die allgemeine theologische Meinung doch nicht befriedigen. Es bestand also eine starke Abweichung zwischen dem, was die Theologen unter dem Wucherverbot verstanden und dem, was die Gläubigen in einem Handelszentrum in der Praxis für anwendbar hielten.

Die Darlehensgeschäfte der Medici-Bank selbst zeigen den gleichen Zwiespalt. Die Medici als gläubige und manchmal fromme Katholiken vermieden den öffentlichen Wucher; mehr als das, sie vermieden sogar das direkte Diskontieren von Wechseln, was zwar nicht öffentlicher Wucher war, technisch gesprochen aber die Sünde ausgemacht hätte⁷⁰. Während sie das kirchliche Gesetz hierin beobachten, fuhren die Medici aber im übrigen in großem Ausmaß fort, ihre Kreditgeschäfte mit Gewinn zu erweitern⁷¹. Soweit man das sagen kann, ließen sie sich nicht abschrecken und vielleicht nicht einmal beunruhigen von dem Gedanken, daß sie nach der einmütigen Lehre der Theologen oft Sünden des geistigen Wuchers begingen. Mit anderen Worten, sie scheinen unterschieden

⁶⁶ ANTONIUS, *Summa* 2.1.11 am Anfang. Für eine Darstellung der Kontroverse vgl.: *The Scholastic Analysis*, 166–169.

⁶⁷ ANTONIUS, *Summa* 2.1.6, 2.1.7.

⁶⁸ R. DE ROOVER, *The Rise and Decline of the Medici Bank*, Cambridge 1963, 100.

⁶⁹ Ebd. 102. ⁷⁰ Ebd. 108–109. ⁷¹ Ebd. 132–135, 141.

zu haben zwischen einer Lehre der Theologen und Päpste, die sie für verpflichtend hielten, und einer Lehre, welche sie – im guten Glauben – nicht akzeptieren konnten.

Wenn das ordentliche Lehramt die bewußte Annahme der Doktrin durch überzeugte Christen, die es angeht, einschließt, dann war es 1450 nicht absolut in seiner Verurteilung des Wuchers unter allen Umständen. Nach der Dogmatischen Konstitution über die Kirche, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil erlassen wurde, sind die Laien mit »dem Glaubenssinn« ausgerüstet und verkündigen Christus »durch ein lebendiges Zeugnis«, wenn sie in ihrer alltäglichen Umgebung ein Leben aus dem Glauben leben ⁷². Da den Laien also eine prophetische Rolle in der Verkündigung der christlichen Lehre zukommt, könnte man folgern: Wenn einige Gläubige mit gutem Gewissen sich weigerten, das absolute Verbot in bestimmten Fällen zu beobachten, in denen sie als besonders kompetent angesehen werden mußten – Schuldverschreibungen der Regierung, Geschäfte der Depositen- und Handelsbanken –, dann wurde dadurch offenbar die absolute Regel, die von den Theologen vertreten wurde, gemildert und eingeschränkt.

Die Vorschriften zur Empfängnisverhütung wurden im letzten Jahrhundert von den Gläubigen, die es betraf, nicht voll bejaht. Empfängnisverhütung wurde zuerst in großem Ausmaß in Frankreich gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts praktiziert. Obwohl dies am Anfang hauptsächlich in Gebieten der Fall war, wo es an christlicher Belehrung mangelte, wurde sie um die Mitte des neunzehnten Jahrhunderts von vielen Katholiken praktiziert ⁷³. Jean Baptiste Bouvier, Bischof von Le Mans, schreibt 1842 nach Rom, daß »fast alle jüngeren Ehepaare« seiner Diözese davon Gebrauch machen ⁷⁴. Während der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts wiederholten sich die Berichte des französischen Klerus über den weiten Umfang, den die Praxis der Empfängnisverhütung unter den Gläubigen angenommen hatte ⁷⁵. An Zeugnissen, daß diese in gutem Glauben handelten, mangelte es ebenfalls nicht. Bouvier schrieb, daß die christlichen Eheleute, die die Empfängnisverhütung praktizierten, im allgemeinen ihre Unschuld beteuerten, da sie nicht einsehen könnten, was an einem Akt schlecht sei, der die »gegenseitige Liebe fördere«. Sie beriefen sich auf »das Empfinden, das vielen christlichen Eltern, die im übrigen als untadelig bekannt seien, gemein ist« ⁷⁶. Bis 1886 gab Rom den Rat, den guten

⁷² *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, 4.35, in: AAS 57,30.

⁷³ PH. ARIÈS, *Histoire des populations françaises et de leurs attitudes devant la vie depuis le XVIII^e siècle*, Paris 1948, 470.

⁷⁴ J. B. BOUVIER, *Dissertatio in sextum decalogi praeceptum et supplementum ad tractatum de matrimonio*, Paris, 18. Aufl. o.J., 2.1.3.4.

⁷⁵ Vgl. *Contraception*, 401–405, 415–419.

⁷⁶ BOUVIER, *Dissertatio*, 2.1.3.4.

Glauben derjenigen Ehepaare, die nicht vom Gegenteil zu überzeugen seien, zu respektieren.

1930 ging Pius XI. auf die Klage ein, daß die Vorschrift unmöglich einzuhalten sei, und wies diesen Einwand zurück⁷⁷. 1951 sprach Pius XII. zu den Hebammen von dem Fall, in dem aus medizinischen Gründen die Schwangerschaft unbedingt vermieden werden muß. In diesen Fällen sei die geschlechtliche Abstinenz die einzige Lösung, lehrte der Papst. »Aber man wird einwenden, daß eine solche Abstinenz unmöglich, ein solcher Heroismus nicht erreichbar sei.« Diesen Einwand beantwortete Pius XII. wie sein Vorgänger: Das Gebot Gottes verlangt nichts Unmögliches⁷⁸. Ähnlich wie die Einwände der Sienesen gegenüber dem heiligen Bernhard stellen diese aufrichtigen Klagen, die die Laien wegen der Unmöglichkeit an die letzten Päpste richteten, ein Zeugnis dafür dar, daß sie die Vorschrift in ihrer Absolutheit in bestimmten Fällen für unvereinbar hielten mit dem, was sie als ihre Pflicht erkannten. Die Behauptung der »Unmöglichkeit« muß natürlich auf ihren Wert hin untersucht werden. Ist sie nur die Sprache der Begierde, der Faulheit und der Feigheit, oder spiegelt sie eine berechtigte Überzeugung wider, daß Gott die Beobachtung dieser Vorschrift nicht gewollt haben kann, wenn man den Sachverhalt so in Rechnung zieht, wie er von denen, die die Vorschrift angeht, erlebt wird. Trifft das letztere zu, dann erhebt sich der Ruf der »Unmöglichkeit« zur Würde christlichen Zeugnisses.

Es liegen Berichte vor, nach denen im letzten Jahrzehnt die Empfängnisverhütung in großem Ausmaß in Italien, Spanien, Deutschland und den Niederlanden praktiziert wurde⁷⁹. Da die statistischen Nachweise keinen Aufschluß über den Glauben derer geben, die davon Gebrauch machen, wäre es zu gewagt, allein aus dieser Praxis theologische Schlüsse zu ziehen. Schließlich verstoßen die Christen jeden Tag gegen das Gebot der Nächstenliebe, und niemand folgert daraus, daß das Gebot von der Kirche deswegen verworfen wurde. Die Praxis der Gläubigen gewinnt erst dann an Bedeutung, wenn sie ausgeübt wird im guten Glauben, in der Überzeugung, daß sie christlichen Gesetzen entspreche. Wenn auch die Praxis allein noch nicht zwingend ist, so bezeugen doch gebildete christliche Laien in verschiedenen Büchern und Artikeln, daß sie keine vernünftige Begründung für das gegenwärtige absolute Verbot der Empfängnisverhütung finden können⁸⁰. Während einige Laien das Verbot unterstützt

⁷⁷ PIUS XI., *Casti connubii*, in: AAS 22, 559.

⁷⁸ PIUS XII., *Ansprache an die Hebammen*, in: AAS 43, 846–847.

⁷⁹ Vgl. *Contraception*, 504; B. HÄRING, *Ehe in dieser Zeit*, Salzburg 1960, 365.

⁸⁰ Zum Beispiel L. DUPRÉ, *Catholics and Contraception*, Baltimore 1964; W. BIRMINGHAM, *What Modern Catholics Think About Birth Control*; M. NOVAK (Hrsg.), *Eheliche Praxis – Kirchliche Lehre. Erfahrungsbereiche*, Mainz 1966.

haben, muß doch gesagt werden, daß in den letzten zwei Jahren, in denen man offen über diese Angelegenheit gesprochen hat, die Stimmen der vernünftigen Kritik an der absoluten Vorschrift vorherrschend waren. Die Vorschrift wird von vielen nicht für eine zum Heil notwendige Verhaltensmaßregel erachtet, sondern als eine disziplinäre Vorschrift der Kirche. Wie die absolute Befolgung der Vorschrift über den Wucher von vielen Katholiken 1450 abgelehnt wurde, so ist es möglich, daß seit 1840 ebenso viele Katholiken, die von der Vorschrift über die Empfängnisverhütung betroffen wurden, dieser den Charakter des feststehenden depositum fidei absprachen.

Zusammenfassend kann man sagen, daß die Autoritätsbeweise 1450 eine eindrucksvolle Schranke errichteten gegen die geringste Abweichung von der Regel, die besagte, das Nutzenziehen aus einem Darlehen sei Sünde. Trotzdem wurde die Vorschrift revidiert. 1965 stellen die Autoritätsbeweise, wenn auch gewissermaßen von geringerer Wichtigkeit, eine solche Schranke auf gegen die Modifikation der Regel, nach der jeder Eingriff, der den ehelichen Akt oder die Folgen der Zeugung verhindert, sündhafte Empfängnisverhütung sei. Können wir aus dem Grad der Autorität im Wucherverbot etwas lernen für den Vergleich mit der Empfängnisverhütung?

II. Folgerungen

Vor allem drei Wege sind möglich, die Beschaffenheit des Autoritätsbeweises über den Wucher von 1450 zu interpretieren. Einmal kann man sagen, durch die unfehlbare Lehre dreier allgemeiner Konzilien, durch die äußerst autoritativen Erklärungen der Päpste, durch das Zeugnis der Väter, durch die einmütige Übereinstimmung der Theologen, durch die absoluten moralischen Gebote des Alten Testaments und durch die Worte unseres Herrn selber sei die Kirche unwiderruflich an folgende Behauptung gebunden gewesen: Es ist eine schwere Sünde, Gewinn aus einem Darlehen anzunehmen oder danach zu trachten. Diese Ansicht wurde von Zeit zu Zeit von Traditionalisten in der Kirche vertreten, so von P. Ballerini im achtzehnten, J. O'Callaghan im neunzehnten und von H. Belloc im zwanzigsten Jahrhundert⁸¹. Sie fanden es rätselhaft oder empörend, daß so viele Katholiken, Bischöfe und päpstliche Administrationen vom Gewinn aus Darlehen gelebt haben. Als Umgehung, erzwungene Anpassung an die Zeit oder als tatsächliche Sünde haben sie das Verhalten ihrer Glaubensbrüder und Seelsorger bezeichnet. Diese Ansicht, daß die Kirche an die absolute Vorschrift über den Wucher gebunden war, wurde ebenso von einer Anzahl rationalistischer Kritiker im neunzehnten Jahrhundert vertreten. A. White, W. Lecky, H. Ch.

⁸¹ P. BALLERINI, *De iure divino et naturali circa usuram*, Bologna 1747. J. O'CALLAGHAN, *Usury*, New York 1856. H. BELLOC, *The Restoration of Property*, New York 1936.

Lea stellten diese Angelegenheit so dar, als habe die Kirche unfehlbare Entscheidungen für das sittliche Verhalten gegeben, dann aber ihre eigenen Worte zurücknehmen müssen; die Kirche habe sich also geirrt⁸². Das Zinsverbot war für diese Kritiker, die die alten Texte wörtlich nahmen, das klassische Beispiel für eine vollkommene Änderung des kirchlichen Standpunktes, das ein für allemal ihren prahlerischen Anspruch als unfehlbarer Schiedsrichterin in Sachen der Sitten widerlegte.

Die traditionalistischen Katholiken und die rationalistischen Kritiker stimmten in einem Punkt überein: Sie interpretierten die Dokumente der Tradition so, als ob die erwähnten Verbote mit dogmatischen Wahrheiten identisch seien, als ob die Regeln als ewige Wegweiser zu ewigen Werten aufgestellt worden seien. Dieser Versuch einer Interpretation der Dokumente kann für den Katholiken heute nicht mehr zufriedenstellend sein, da er sonst folgen müßte, daß die Kirche entweder 1450 oder 1965 im Irrtum war, und er wäre so gezwungen, einen grundlegenden Teil des katholischen Glaubens an die Kirche zu verneinen. Für einen Nicht-Gläubigen ist diese Stellungnahme zu den Dokumenten vielleicht verständlich. Aber der Nicht-Gläubige hat das Geheimnis, daß die Kirche ein lebendiger Organismus ist und daß ihre Gesetze wachsen, nicht begriffen. Wenn man das Zinsverbot als leblos und als bestimmend für das Verhalten aller Christen aller Zeiten auffaßt, dann steht es mit dem späteren Leben der Kirche unerklärlich im Widerspruch. Für die, die an die Kirche glauben und folglich nicht annehmen, daß ein Irrtum in einer wichtigen Sache ihre Lehre beherrschen konnte, muß es noch eine andere Stellungnahme zu diesen Dokumenten geben.

Eine zweite Möglichkeit der Interpretation, die dem Katholiken vielleicht näher liegt, wäre diese: Die Lehre von 1450 war nicht so absolut, wie sie erschien, da sie dadurch beschränkt war, daß ein Teil derer, die es wesentlich betraf, sie nicht annahm. Diese Lösung würde auf die bewußte, gutgläubige Ablehnung der Regel von Katholiken in den Finanzzentren hinauslaufen, also auf Zeugnis dafür, daß die Regel von der Kirche nie mit dem Nachdruck gelehrt wurde, wie eine einfache Untersuchung des Sprachgebrauchs nahelegen könnte, und daß immer Ausnahmen vorgesehen waren für die Fälle, bei denen der Hauptzweck der Vorschrift nicht gefährdet war. Man könnte dann folgern, das Lehramt sei nie weiter gebunden gewesen, als alle Gläubigen bejaht hätten, folglich sei die vom Lehramt vorgetragene Lehre kein absolutes Verbot gewesen.

⁸² Vgl. A. WHITE, *The History of the Warfare of Science with Theology in Christendom*, New York 1922, II, 264; W. LECKY, *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe*, London 1904, II, 258ff; H. CH. LEA, *The Ecclesiastical Treatment of Usury*, in: *Yale Review* 2 (1894) 375–385.

Man könnte bei dieser Art der Interpretation das Gefühl haben, die Festlegung des Sittengesetzes in der Kirche laufe zu sehr Gefahr, in Abhängigkeit von einer demokratischen Regelung zu geraten. Schließlich hat es Erklärungen der Päpste gegeben, die keine Ausnahme kannten; schließlich waren diese Erklärungen angenommen worden von denen, die am besten geschult waren, die Erfordernisse des christlichen Sittengesetzes zu erkennen, nämlich von den Theologen. Wenn das Wucherverbot nur deshalb keine unfehlbare Lehre war, weil kleine katholische Minderheiten von Fachleuten es nicht annahmen, welche andere Lehre über das Sittengesetz könnte dann nicht auch in Frage gestellt werden? Die Lehre vom gerechten Krieg zum Beispiel könnte dann als fehlbar betrachtet werden, da so viele katholische Generäle – wenigstens allem Anschein nach – sich nie daran hielten. Die Berufung auf den guten Glauben hat ihre offensichtlichen Gefahren. Um aber der Praxis bindende moralische Kraft zuzusprechen, muß man überdies fragen, warum die Vorschrift eingeschränkt war, im Falle des Wuchers: Worauf konnten die Bankiers mit ihren Depositen einen Anspruch auf Ausnahme gründen? Diese Fragen kann man nur beantworten, wenn man umgekehrt fragt: Welchen Zweck hatte das Zinsverbot? Diese Frage führt aber unausweichlich zu einem anderen, dritten Weg einer Interpretation. Bei dem dritten Versuch, einen Zugang zu den Dokumenten zu finden, sieht man auf den Zweck der Vorschrift. Man fragt nicht, was, sondern warum etwas absolut verboten war. Diese Frage kann man weiter unterteilen: Welche Güter suchte die Kirche zu schützen? Welche Ziele suchte die Kirche zu erreichen? Worin bestand die Funktion der Vorschrift? Darauf kann man antworten: Die Güter, die die Kirche zu erreichen suchte, waren der Schutz der Armen vor Ausbeutung, eine Aufforderung an die Habsüchtigen, ihren Reichtum zu teilen, und die gerechte Verteilung des Kapitals für das Leben der Gemeinde. Die Funktion der Vorschrift über den Wucher war, diesen Zwecken zu dienen, diese Werte zu schützen. In der mittelalterlichen Dorfwirtschaft erfüllte die Vorschrift der Kirche ihre Aufgabe, wie sie es sollte. Westeuropa hat nie die Plage der Dorfwucherer erlebt, wie sie das alte Griechenland drückte oder das China des zwanzigsten Jahrhunderts⁸³. Geld wurde in Unternehmungen mit hohem Risiko investiert. Den Armen wurde unentgeltlich geholfen. Die Vorschrift über den Wucher war gut für diese Gesellschaftsordnung⁸⁴. Aber diese wirksame Regel, gekleidet in die Form eines absoluten Verbotes, darf nicht mit dem unveränderlichen Sittengesetz verwechselt werden. Die

⁸³ Vgl. H. PIRENNE, *Les Villes du moyen âge. Essai d'histoire économique et sociale*, Brüssel 1927; LIEN-SHENG-YANG, *Money and Credit in China*, Cambridge 1952, 93–98.

⁸⁴ *Scholastic Analysis*, 195.

dritte Betrachtungsweise sieht also auf die Güter, die geschützt werden sollen, auf die Ziele der gegebenen Vorschrift. Verallgemeinernd könnte man sagen, daß die spezifischen sittlichen Vorschriften, die von der Kirche erlassen werden, als sichere Richtlinien für ihre Epochen angesehen werden können, daß sie aber nicht über jede Überprüfung und Revision erhaben sind, um ihren Zweck zu erhalten und die dauernden Güter zu schützen, die sie sicherstellen wollen.

Die Kirche ist gebunden bis ans Ende der Zeit, das Beispiel Christi zu verkünden, jedem Christen sein »neues Gebot«, den Nächsten zu lieben, »wie ich euch geliebt habe«, zu wiederholen. Die Verkündigung des Evangeliums bedingt notwendig eine Lehre über Gerechtigkeit und Liebe. Aber welche Akte der Gerechtigkeit und Liebe entsprechen, hängt von den konkreten Gegebenheiten einer Gesellschaft ab. Bei gewandelter Wirtschaftsordnung ändern sich auch die Forderungen der Gerechtigkeit und Liebe; einige Akte werden in ihrer sittlichen Bedeutung mehr betont, andere weniger; die sittliche Beurteilung mancher Betätigungen wandelt sich; die Vorschriften, die ein bestimmtes Verhalten verlangen, ein anderes verbieten, werden einer erneuten Prüfung unterzogen. Was man als wesentlich ansah, war vielleicht nur in einem bestimmten Zusammenhang wesentlich. Eine solche Überprüfung wurde vorgenommen in der Frage des Wucherverbotes. Der Zweck der Vorschrift, nämlich die Menschen bei ihren geschäftlichen Unternehmungen die Nächstenliebe zu lehren, konnte durch eine neue Bestimmung besser erreicht werden, und das absolute Wucherverbot im alten Sinn wurde zwischen 1450 und 1600 von den Theologen tatsächlich umgearbeitet. Die dritte Möglichkeit einer Stellungnahme erklärt, wie dies möglich war ohne Irrtum der Kirche. Jeder dieser drei Wege könnte auch in der Frage der Empfängnisverhütung eingeschlagen werden. Man könnte argumentieren, die Kirche sei unwiderruflich an das absolute Verbot der Empfängnisverhütung gebunden, vor allem wegen der ununterbrochenen theologischen Lehre, die von Pius XI. in *Casti connubii* autoritativ bestätigt wurde. Diese Ansicht haben einige Moraltheologen ausdrücklich geäußert⁸⁵. Vorherrschend war bei ihnen der Gedanke, eine Milderung des Verbotes durch die Kirche würde eine wesentliche Änderung der kirchlichen Stellungnahme bedeuten. Die Vorschrift modifizieren, hieße einen Irrtum eingestehen. Die Unfehlbarkeit der Kirche wäre aufgegeben, die Kirche hätte sich geirrt. Diesen konservativen Stimmen in der Kirche haben sich die skeptischen Kritiker außerhalb der Kirche noch nicht angeschlossen, aber es wäre denkbar, daß im Falle einer Modifikation des absoluten Verbotes ein Heer von unbarmherzigen Feinden,

⁸⁵ Vgl. Ford und Kelly (Anmerkung 49) und die dort angeführten Theologen.

einschließlich solcher, die die Kirche heute zum Wandel drängen, diese Änderung als Beweis ihrer Fehlbarkeit ansehen würden. Die modernen Nachfolger von Lecky, Lea und White würden hierin eine vollkommene Meinungsänderung sehen, die die Relativität der Sitten beweise und die Abmachungen der Kirche demaskiere. Konservative und Skeptiker könnten sich wieder im gleichen Lager befinden.

Der zweite Weg, an die Dokumente der Tradition heranzugehen, könnte ebenso versucht werden. Man könnte betonen, das Lehramt sei nicht eindeutig, da – wenigstens in der modernen Zeit, beginnend mit dem neunzehnten Jahrhundert – viele Gläubige, die von dieser Verfügung betroffen wurden, sie nicht beachtet haben wie eine Forderung der Offenbarung, sondern darin meistens nur eine vorübergehende disziplinäre Vorschrift der Kirche gesehen haben. Die Äußerungen der Päpste, Bischöfe und Theologen würden dann als durch den Glaubenssinn der Laien begrenzt verstanden, und man würde dann daran festhalten, daß die eindeutigen Aussagen der kirchlichen Autorität nie über das hinausgehen können, was die Kirche als ganze glaubt und daß der Mangel an echtem Consensus unter den Gläubigen die Kirche abhalten würde, unfehlbar oder sicher über eine Sache zu bestimmen. Der Einwand gegen diese Betrachtungsweise ist ebenfalls offenbar. Das Versagen der Gläubigen, die sittliche Lehre in die Tat umzusetzen, kann nicht der Prüfstein der Gültigkeit dieser Lehre sein. Daß ein Teil der am meisten durch die Bestimmung betroffenen Gläubigen, deren zwingende Kraft nicht einsah, kann nicht ein eigentliches Kriterium sein, wenn sich herausstellt, daß Neigung oder Eigennutz die Reaktion der Gläubigen beeinflußt haben. Die mangelnde Einmütigkeit in der Bejahung einer Lehre drängt die Frage auf: Aus welchen Gründen wurde die Lehre für unanwendbar gehalten? Zur Beantwortung der Frage muß man die dritte mögliche Stellungnahme untersuchen, die den Zweck der Vorschriften ins Auge faßt.

Dieser dritte Weg sieht auch hier auf die Güter, die das absolute Verbot der Empfängnisverhütung zu schützen suchte, und auf die Ziele, die es erreichen wollte. Diese Güter können in vier Sätze zusammengefaßt werden: Die Zeugung ist gut. Unschuldiges Leben darf nie direkt angegriffen werden. Die persönliche Würde des einen Gatten muß vom anderen Gatten geachtet werden. Die geschlechtliche Liebe in der Ehe ist heilig. – In der Kontroverse mit verschiedenen dualistischen Gruppen, die seit über 1200 Jahren die Zeugung verwarfen, übernahm die Vorschrift gegen die Empfängnisverhütung die Aufgabe, den Wert des Zeugungsaktes zu schützen. In einer Umwelt, die nicht viel vom embryonalen Leben hielt und zwischen Abtreibung und Empfängnisverhütung nicht genau unterschied, wirkte die Vorschrift dahin, das junge unschuldige Leben

zu schützen, weil jede Phase im Zeugungsprozeß für geheiligt erklärt wurde. In einer Gesellschaft, in der die persönliche Freiheit der Gattenwahl selten und die Gefahr der Ausbeutung der Frau groß war, wollte die Vorschrift die Würde der Frau bei der Zeugung retten. Angesichts der engen Verbindung von Empfängnisverhütung, Ehebruch und Unzucht bestärkte die Vorschrift die eheliche Treue⁸⁶. Wenn diese Güter sichergestellt werden könnten ohne eine absolute Vorschrift gegen die Empfängnisverhütung, dann könnte die Bestimmung revidiert werden, falls veränderte Gegebenheiten eine Revision wünschenswert machten.

Die Vorschrift über die Empfängnisverhütung war bis Ende des achtzehnten Jahrhunderts ohne Kritik wirksam. Im neunzehnten Jahrhundert wurde sie nach und nach Gegenstand der Kritik; und erst nach 1850 waren die Veränderungen der äußeren Gegebenheiten derart, daß sie die Gültigkeit der Vorschrift beeinflussten. Diese Veränderungen umfassen das ungeheure Ansteigen der Bevölkerungsziffer, das weitgehend seinen Grund findet in der zunehmenden Herrschaft über die Krankheiten, die veränderte rechtliche und soziale Stellung der Frau im Westen, die einer paternalistischen Protektion wenig bedarf, die Ausdehnung der Hochschulbildung auf weite Kreise im Westen. Die kulturellen Gegebenheiten, in denen die Ehe heute steht, sind nicht mehr die des Römischen Imperiums, wo diese Bestimmung verfügt wurde, noch die des mittelalterlichen Europas, das sie bestätigte⁸⁷. Wenn also die Vorschrift gefaßt wurde, um Gefahren besonderer Gegebenheiten entgegenzutreten, so könnte sie auch im Hinblick auf die heutigen Gegebenheiten neu überdacht werden. Dieser dritte Versuch einer Stellungnahme identifiziert also die Vorschrift gegen die Empfängnisverhütung nicht mit dem Inhalt der göttlichen Offenbarung. Es wird hier abgelehnt, genau wie bei der Verfügung über den Wucher, daß die Bestimmung ein Teil des Evangeliums Jesu Christi sei. Das Gebot, einander zu lieben, wie ich euch geliebt habe, kann durch kirchliche Verordnungen über die Empfängnisverhütung je nach den Gegebenheiten spezifiziert werden. Aber die Kirche bleibt immer frei, zu prüfen, ob die Vorschrift noch die beste Spezifizierung des Liebesgebotes ist. In diesem Sinn der Freiheit fragte Paul VI. seine Kommission zum Studium der Bevölkerungsprobleme, der Familie und der Geburten: »In welcher Form und nach welchen Normen sollen die Ehegatten in der Übung ihrer gegenseitigen Liebe den Dienst am Leben, zu dem sie berufen sind, erfüllen?« Es scheint, daß die Frage nicht hätte gestellt werden können, wäre diese dritte Art und Weise, an das Problem heranzugehen, nicht offen gewesen.

⁸⁶ *Contraception*, 532–533.

⁸⁷ Für diese veränderten Gegebenheiten vgl. *Contraception*, 476–480.

Wie kann die »Mischehe« heute als christliche Ehe gelebt werden?

Die bekenntnisverschiedenen Ehen, die sogenannten »Mischehen«, bilden bekanntlich einen neuralgischen Punkt in dem Verhältnis der Kirchen zueinander. Die Seelsorger aller Kirchen bedauern und beklagen sie. In der Regel sieht man in ihnen nur Gefahren für das Glaubensleben: erlahmendes Interesse für die eigene Kirche, mit den Jahren zunehmende Gleichgültigkeit gegenüber dem Glauben und endlich Erlöschen des religiösen Lebens überhaupt. Der Gedanke an die Kindererziehung löst ein besonderes Unbehagen aus. Die Forderungen der katholischen Kirche auf katholische Kindererziehung wird von den evangelischen Kirchen als Vergewaltigung des nichtkatholischen Ehepartners gedeutet. Das sonst so gute Verhältnis zwischen den Kirchen wird durch diese Sache schwer belastet. Die Hoffnung auf eine kirchenrechtliche Auflockerung hat sich bisher nur zum Teil erfüllt. Ob und wann nach den durch die von der *Suprema Sacra Congregatio pro doctrina fidei* am 18. März 1966 erlassene *Instructio Matrimonii sacramentum* weitere folgen werden, kann heute noch nicht gesagt werden. Desto dringender wird die Frage, was denn nun aus diesen Ehen, die so überaus zahlreich geworden sind und offensichtlich noch weiter zunehmen, werden soll. Wahre pastorale Sorge kann sich nicht mit Klagen und Resignation zufriedengeben. Was aber ist zu tun, abgesehen davon, ob die katholische Kirche eines Tages neue, für die Andersgläubigen erträgliche Rechtsformen findet oder nicht? Was also könnte bzw. was sollte hier und heute geschehen, um diesen Ehepartnern zu einem christlichen Vollzug ihrer Ehe und ihrer Familie zu verhelfen? Was speziell wäre von der ökumenischen Aufgabe her gefordert?

Diese Fragen stellten wir zur Diskussion.

Albin Flury,
Pfarrer:

Wir sehen zwei Elemente in der bekenntnisverschiedenen Ehe, die typisch sind und die Gefahr und Aufgabe zugleich in sich schließen. Es sind dies die seelische Einsamkeit der Ehepartner und die oft daraus folgende Verflachung. Gerade bei menschlich idealen Partnern ist der erste Punkt stets eine Wunde, weil alles übrige gemeinsam erlebt wird, nur gerade diese letzte religiöse Einheit nicht. Und es braucht sehr starke Charaktere, daß dieser seelische Alleingang zuletzt nicht zur Müdigkeit führt, die nachgibt, abbaut und langsam versanden läßt. Die Rettung und die Pflege der christ-

lichen Lebenswerte in der bekenntnisverschiedenen Ehe werden deshalb darin bestehen, die Einsamkeit, soweit wie möglich, zu vermindern und das Absinken in Müdigkeit und Gleichgültigkeit aufzuhalten. Wir sehen dazu folgende Wege:

1. Die bewußte Pflege des gemeinsamen religiösen Gutes

Darin liegt schon viel. Weil Verschiedenheiten da sind und auch schmerzlich empfunden werden, treffen wir oft eine Scheu, religiöse Fragen bewußt anzupacken. Dadurch werden die reich fließenden gemeinsamen Quellen religiösen Lebens gehemmt. Nehmen wir zuerst das *Wort Gottes*. Die Heilige Schrift ist uns in den Mund gelegt, und wir alle schöpfen daraus. Wohl sind auch in ihr trennende Punkte fühlbar, dort wo Auffassung und Erklärung des heiligen Textes auseinandergehen. Zweck der Lektüre der Heiligen Schrift soll hier unter den Ehepartnern nicht in erster Linie die theologische Diskussion sein – dazu fehlt ja in sehr vielen Fällen die Voraussetzung –, sondern die Begegnung mit dem lebenspendenden Christus und mit dem Heilsplan Gottes.

Weiter schenkt das *Gebet* eine prächtige Brücke zur gemeinsamen Verwirklichung christlicher Lebenswerte. Sowohl die alten Gebete der Heiligen Schrift, Psalmen und Lieder, wie auch die später geformten Gebete und Hymnen tragen eine reiche Möglichkeit in sich, das Gebet bei Tisch, am Morgen oder am Abend sowie in einer schlichten Familienliturgie in den Zeiten des Kirchenjahres zu gestalten.

In all den Diskussionen um das Gemeinsame der Konfessionen denken wir meistens zu wenig daran, daß die christliche Lebensgestaltung nach dem *Gebot Gottes* tagtäglich unzählige Entscheidungen verlangt, die gemeinsam geformt werden können. Bei Eheleuten, die sich bemühen, Liebe, Geduld, Barmherzigkeit, Vertrauen, Verzeihen usw., so wie der Herr es uns lehrt, miteinander als Lebensprogramm aufzubauen, ist doch die gegenseitige Anstrengung fühlbar, mit dem Evangelium im Alltag ernst zu machen.

2. Positive Toleranz

Um das Schmerzliche in der gemischten Ehe kommen wir nicht herum. Man kann davor die Flucht ergreifen und die religiöse Frage möglichst nicht berühren. Man kann aber auch das Schmerzliche der Trennung bewußt vor den Herrn tragen und es als Kreuz auf sich nehmen. Hier beginnt die positive Toleranz, die dem anderen hilft und mit ihm trägt, im Gegensatz zur negativen Toleranz, die zwar machen läßt, aber sich fern hält.

Als positiven Weg sehen wir hier einmal die *Hilfe zur religiösen Praxis des anderen*. Es tut sicher weh, einem anderen zu helfen, den getrennten Kirchweg anzutreten. Aber ist es besser, wenn wir ihn daran hindern, um das Trennende nicht zu spüren? Es mag sein, daß man mit dem andersgläubigen Partner leichter umgehen kann, wenn er nicht eine so tiefe Bindung an seine Kirche hat, doch bedeutet dies sicher einen Verlust für die Lebendigkeit

christlichen gemeinsamen Lebens. Auch wenn einzelne Auffassungen nicht geteilt werden, so soll doch die subjektive Verantwortlichkeit vertieft werden.

Nicht immer leicht ist auch die *Rücksicht auf die Gewissenslage des anderen*. Doch sie ist gefordert. Wir wissen aus der Praxis, daß besonders in dem moralischen Entscheiden des Lebens Rücksichtslosigkeiten Gewissenskonflikte heraufbeschwören. Dort, wo das Gewissen des anderen überrannt wird – wir denken hier zum Beispiel an verschiedene Fragen der Liebe und der Ehe –, da bekommt die Einheit der Ehepartner einen Riß und die Einsamkeit wird größer. Wenn einer der beiden eine strengere Auffassung in einer Gewissensfrage hat, dann muß diese geachtet werden, auch wenn es ein Opfer kostet.

Bei all diesen dargelegten Gedanken ist Voraussetzung, daß die beiden Partner in der bekenntnisverschiedenen Ehe von gutem Willen erfüllt sind. Dann werden sie auch *Wege der Weiterbildung* benützen, die in Vorträgen, Literatur und Kursen geboten sind oder in von den Pfarreien besonders durchgeführten Abenden bestehen, wo beide Eheleute eingeladen sind. Auf diese Weise wird die Kenntnis der Religion und der Kirche des anderen vertieft und damit manche Hemmung und manches Vorurteil abgebaut. Nicht nur die Liebe der Ehepartner bekommt dadurch mehr Nähe, sondern auch die Erziehung der Kinder erhält eine klare und lebendige christliche Ausrichtung und bleibt nicht an der Oberfläche haften.

Georg Kaufmann,
Dr. med., Zürich:

Schon bei den ersten Begegnungen stellt sich für zwei bewußt gläubige Menschen die Frage nach der gemeinsamen Verwirklichung von Glaube, Hoffnung und Liebe. Auch bei verschiedenem Bekenntnis, nur setzt hier eine wirkliche christliche Partnerschaft von Anfang an die Haltung der Toleranz voraus: Ernstnehmen und Verstehenwollen der Überzeugung des anderen ohne die eigene Glaubensgewißheit zu relativieren. Auch die großzügigste kirchenrechtliche Regelung kann etwas nicht beheben: daß einer der beiden schwerwiegende Zugeständnisse macht. Entweder bringen beide das nicht fertig – dann gehen sie wieder auseinander, – oder es wird für sie spätestens beim ersten Ja feststehen, welches Bekenntnis ihre künftige Familie prägen soll.

Wenn der Entscheid zugunsten des katholischen Bekenntnisses ausfällt, so weiß der Katholik die christlichen Lebenswerte des anderen in der gleichen Kirche unsichtbar geborgen, während zum Beispiel der reformierte Kirchenbegriff keine genau reziproke Vorstellung zuläßt. Der Katholik mag versuchen, dies dem anderen verständlich zu machen. Trotzdem bleibt der andere der nachgebende Teil. Noch oft wird ihm der Verzicht schmerzlich zu Bewußtsein kommen: bei der katholischen Taufe der eigenen Kinder, bei Taufen

anderer Kinder im eigenen Bekenntnis usw. Eine soziologische Spannung verstärkt das Gefühl der Unterlegenheit: Der andere empfindet sich in der Familie des Katholiken als Fremder, Zugewandter, vielleicht wird er auch so behandelt. Die schärfste Frage an den vor einer Mischehe stehenden Katholiken heißt: Darfst du das dem anderen zumuten?

Folgerungen: Der Katholik hat alles zu versuchen, vor und in der Ehe, um dem anderen, wie dem Angehörigen eines Nachbarvolkes, das Gefühl des Fremdseins zu nehmen. Offenes gegenseitiges Vertrauen, gemeinsame Verantwortung für alle wichtigen Entscheidungen, sorgfältiges Vermeiden jeder Umgehung oder Übermachtung des anderen: Forderungen, die sich in jeder als personaler Partnerschaft verstandenen Ehe stellen, in der Mischehe erst recht. Auf diesem sozusagen naturgesetzlichen Hintergrund ist die unglücklich formulierte kirchenrechtliche Weisung zur »klugen Förderung der Bekehrung des nichtkatholischen Teils« zu interpretieren.

Die Kinder: Der Katholik sagt dem anderen vielleicht: Es ist *mein* Wunsch, daß die Kinder in meinem Bekenntnis aufwachsen (nicht die Forderung der Kirche, der Familie). Später hat er deutlich zu machen, daß die Ehe als Sakrament auch eine kirchliche Wirklichkeit ist. Pflege der Freundschaft mit katholischen Geistlichen und Laien, überlegte Auswahl der Paten können ein Bewußtsein kirchlicher Gemeinschaft geben, das auch für den anderen beglückend und befreiend ist.

Die religiöse Erziehung der Kinder liegt in der Hand beider Eltern, auch in der Mischehe – und nicht nur zivilrechtlich. Es ist nicht zu wünschen, daß der andere ins konfessionelle Niemandsland gerät, viel eher, daß er in seiner Gemeinde Fuß faßt. In die katholische Erziehung der Kinder soll echte christliche Substanz des anderen Elternteils einfließen. Gemeinsamer Kommunionempfang bleibt versagt, nicht aber gemeinsames Beten und mitunter gemeinsame Teilnahme am Gottesdienst. (Die Angst vor der *communicatio in sacris* dürfte überholt sein.) Die Verschiedenheit der Konfession der Eltern ist für manches Kind schmerzlich. Doch lernt es auch, den Andersdenkenden als Mutter oder Vater zu lieben, das kann eine Quelle des Konflikts wie eine solche der Hingabe sein.

In Zeiten der Not: Bei Ratlosigkeit und Enttäuschung ist es gut, die Ursache nicht in der Verschiedenheit der Konfession zu suchen. Meist gibt es genug andere Gründe. Besser ist es, zu vertrauen auf den strahlenden Beginn des Hochzeitstages, an dem Gott beiden seinen dauernden Beistand versprochen hat.

Walter Drobnitzky,
Pfarrer, Münster:

Bekenntnisverschiedene Ehen werden immer in größerer Zahl geschlossen, trotz aller berechtigten Warnungen vor ihren Gefahren, die uns allen be-

kannt sind und die wir ernstnehmen. Ehepaare und Familien mit verschiedener Bekenntniszugehörigkeit gehören zu der Lebenswirklichkeit jeder Pfarrgemeinde. Alle Seelsorger beider Konfessionen wissen, daß ein großer Teil dieser Ehepaare den faulen Frieden schließt: »Du gehst nicht in meine Kirche; ich gehe nicht in deine Kirche. Wir gehen beide in keine Kirche!« Selbst die Verantwortung für die so oder so geordnete religiöse Erziehung der Kinder reißt sie aus der zunehmenden Gleichgültigkeit meist nicht heraus.

Um so klarer ist es mir seit Jahren geworden: Wichtiger als die rechtlichen Kautelen und Ordnungen ist der seelsorgliche Dienst an den Eheleuten als Hilfe zu einer christlichen Gestalt der Eheführung. Bei diesem Dienst machen wir als Seelsorger die Erfahrung, daß jeder Partner in eine Ehe die Prägung seiner Herkunft mit einbringt, sein Milieu aus Familie, Stammesart, Beruf und sozialer Schicht, also auch bei verschiedenem Bekenntnis die unterschiedliche Prägung der Frömmigkeit und der kirchlichen Sitte. Wie es von der ganz persönlichen Art und Gewohnheit gilt, daß in der Ehe kein Partner sich und seine Art allein durchsetzen darf, so gilt es von der religiösen Prägung erst recht: »Dienet einander mit den Gaben, die jeder von euch empfangen hat!« (1 Petr 4, 10). Nur in dieser Gesinnung kann die Verschiedenheit der konfessionellen Prägung fruchtbar werden für die Lebensgestalt dieser Ehen.

Dieser gegenseitige Dienst der Ehepartner wird beginnen müssen mit der Besinnung auf die Gaben, die beiden gemeinsam sind. Hier kann und muß die Seelsorge ansetzen mit dem Hinweis auf das unauslöschliche Siegel der heiligen Taufe: »Ihr seid beide geheiligt durch den Namen des Herrn Jesus und durch den Geist Gottes« (1 Kor 6, 11). Sollte der Eifer, mit dem wir bisher immer die Verschiedenheit der Bekenntnisse aufgewiesen und betont haben, nicht vielmehr – und heute erst recht – dahin gehen, den Ehegatten das groß und leuchtend zu machen, daß sie durch das Opfer am Kreuz beide teuer erkaufte sind zum Eigentum des einen Herrn, geweiht zu Gliedern am Leibe des einen Christus, zu Kindern des einen Vaters in dem Volke Gottes, das auf dem Wege ist zu dem einen Ziel der Vollendung in Herrlichkeit? Diese entscheidende, rettende Gabe haben die Ehepartner gemeinsam, und sie soll fruchtbar werden, indem sie an diese Heilsgabe Gottes sich gegenseitig erinnern und sich gegenseitig ermahnen und stärken, sie zu bewahren bis ans Ende. Das will freilich geübt sein im Alltag der Ehe, damit nicht in persönlichen Verstimmungen und Krisen die alten Bitterkeiten der konfessionellen Polemik zu verletzenden Waffen werden.

Die zweite Gabe Gottes, die beiden Partnern gemeinsam ist, ist das Kindesrecht und die Kindespflicht des Betens. Solange Ehegatten miteinander und füreinander beten, kann nichts ihre Ehe zerstören. Das gilt für alle Ehen, aber in den konfessionsverschiedenen Ehen müssen wir die Gatten zum gemeinsamen Gebet ermutigen und anleiten,

weil unterschiedliche Gebetsitten sie leicht hindern und scheu machen. Diese Anleitung wird vielleicht ansetzen beim Wortlaut des Vaterunsers und des Glaubensbekenntnisses, der in manchen Sprachgebieten noch verschieden gebraucht wird. Wir sind gerade im Blick auf diese Ehen besonders dankbar für jede Bemühung um einen gemeinsamen Wortlaut von Vaterunser, Credo und Ehre sei dem Vater ... Aber selbst wenn diese allen gemeinsame Fassung noch nicht überall vorhanden und eingelebt ist, werden wir helfen müssen, an den kleinen sprachlichen Abweichungen sich nicht zu stoßen, sondern in dieser oder jener Fassung die ertümlichen Gebete des christlichen Glaubens miteinander zu beten, vielleicht sich eine gemeinsame Form zu suchen. Den evangelischen Christen darf dabei gesagt werden, daß in dem *Kleinen Katechismus* von Martin Luther die Anweisung steht, sich zu segnen mit dem Zeichen des heiligen Kreuzes. Seit der Aufklärung und dem Rationalismus leben viele evangelische Christen in dem unbegründeten Wahn, das Kreuzzeichen beim Beten sei »nicht evangelisch« oder »nicht biblisch begründet«. Dem katholischen Ehteil darf man dabei sagen, die evangelischen Christen seien im allgemeinen gewohnt, das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis ein wenig langsamer und besinnlicher zu beten als die katholischen Brüder. Hier darf wirklich jeder dem andern dienen mit seiner Art und Gabe auch in den kleinen Gewohnheiten und Gebräuchen. Aber dazu brauchen sie die Hilfe und die Ermutigung der Seelsorger, damit sie es lernen, miteinander zu beten. In einer Familie, die eine gemeinsame Übung des Betens gefunden hat, wird auch der Elternteil sich nicht ausgeschlossen und als Außenseiter fühlen, dem die Kinder in der Konfession nicht folgen. Gerade dies aber scheint mir für den Zusammenhalt der Familie und die Gemeinschaft der heranwachsenden Kinder mit den Eltern besonders wichtig zu sein.

Ist mit einer in gegenseitiger Bereicherung gewonnenen Übung des gemeinsamen Betens der Anfang gemacht und der Grund gelegt, dann wird es wie von selbst geschehen, daß sich ein Austausch und ein gegenseitiger Dienst mit den jedem Ehepartner geschenkten geistlichen Gaben und Erfahrungen vollzieht. Ein Ehepaar meiner Gemeinde las zum Beispiel vor den Sonntagen und Festen gemeinsam die Texte der Liturgie im Schott und in unserem lutherischen Kirchenbuch für die Gemeinde und entdeckte dabei, daß diese Texte (Introitus, Tagesgebet, Epistel, Evangelium, Graduale) weithin nach vier Jahrhunderten der Trennung noch gleich sind. Gelegentlich nahmen sie dann an manchen Tagen nacheinander an den Gottesdiensten beider Kirchen teil und erfuhren dabei die tiefe und innige Mitfreude am Kommunizieren des geliebten Menschen als geistliche Teilhabe an dem Tisch des Herrn, an dem Brot des Lebens. Solche Ehepaare sind unsere wachsten und ernstesten Mitbeter um die Erneuerung und Einigung des Volkes Gottes und lebendigsten Teilnehmer am ökumenischen Gespräch. In einer solchen Ehe

werden dann auch die Gewissensentscheidungen im persönlichsten Bereich des ehelichen Lebens im gemeinsamen Willen zum vertrauensvollen Gehorsam vor Gott getroffen, da werden auch Erfahrungen vom Segen der Beichte und Lossprechung gemacht.

Diese Andeutungen mögen genügen, um den Eheleuten und ihren Seelsorgern Mut zu machen zum Dienst aneinander und mit den Gaben der Gnade Gottes. Um die Gefahren wissen wir alle, aber es muß nicht sein, daß die konfessionsverschiedenen Ehen nur in der religiösen Gleichgültigkeit geführt werden. Sie können auch Stätten und Zeichen der Hoffnung sein und des gegenseitigen Dienstes, »daß eins das andere mit sich in den Himmel bringe«, wie es in einem alten Gebet bei der Trauung heißt.

*Otto Andreas Schreiber,
Maler, Dormagen:*

Meine Frau und ich leben in einer Mischehe, und ich muß das Lob dieser Mischehe singen. Es ist eine »ökumenische« Ehe. Sie erzieht zur Toleranz, zur Achtung der Gewissensfreiheit. Sie hält das Interesse an Glaubensfragen wach, in freundlichen Diskussionen, an denen die heranwachsenden Kinder teilnehmen. Für sie, die zu selbständig urteilenden Menschen erzogen werden sollen, ist es gut, Argument und Gegenargument zu kennen und die Frage nach Wichtigem und Unwichtigem nicht im öffentlichen Streit, sondern in der Atmosphäre der Familie gestellt zu sehen. Das ist besser, als wenn die Kinder mit konfessionellen Scheuklappen der Außenwelt überantwortet werden. Die Mischehe stößt uns immer wieder auf den Kern des Christentums. Und die Kinder erleben am Beispiel ihrer Eltern, wie die Liebe nicht irritiert wird, keine Gleichmacherei will, sondern den anderen auch in seinen Überzeugungen respektiert und »sein läßt«. Aus der Achtung vor Glaubensnuancen erwächst eine neue Freiheit, von der aus jedes Konfessionsgezänk in der Umwelt nur noch mit Verachtung oder Erheiterung betrachtet werden kann.

Ich bin von einer Zeitschrift für praktische Theologie nach meiner Meinung gefragt, und ich meine, daß man die positiven Aufgaben und Kräfte der Mischehe freimütig sehen und in Predigt, Vorträgen und schriftlichen Äußerungen herausstellen sollte. Es wäre viel für das religiöse Klima in den »bekenntnisverschiedenen« Ehen getan, wenn die Kirchen zumindest jede Mischehe als Nahtstelle der Glaubenseinigung freudig begrüßen und einer solchen Ehe bei der Lösung ihrer besonderen Problematik helfen würden, statt sie als Makel wie ein uneheliches Kind herabzusetzen und nur grollend zu dulden. Zwar heißt es auf der Kanzel, Gott sei die Liebe, die Liebe zu Gott und dem Nächsten schließe nach Christi Wort den Himmel auf, auch sei die Liebe das Fundament der Ehe – aber beide Kirchen hoffen und erwarten, daß zwei Liebende, falls sie verschiedener Konfession sind, ihre Liebe

verraten und nicht heiraten. Und die ganze christliche Umwelt, Eltern, Verwandte, Freunde, Nachbarn, alle machen eifrig dabei mit, die schönste Zeit der Liebenden zu vergiften.

Heiraten sie trotzdem, so ist der katholische Partner besonders bedauernswert. Er ist es nämlich, der schon vor und bei der Hochzeit aufgrund der Vorschriften seiner Kirche (katholische Heirat, katholische Kindererziehung) dem geliebtesten Wesen, das er auf der Welt kennt, eine Reihe von Demütigungen zumuten muß, und er wird sich sein Leben lang schämen, daß er es getan hat. Dürfte es freier Entschluß sein, wäre es gut. Im Zwang liegt die Demütigung. Der evangelische Partner sieht seinen Glauben, seine Kirche difamiert, sein Gewissen mißachtet, gibt er – aus Liebe – nach, so beginnt damit unter Umständen seine Entwurzelung aus dem Christentum. Ein sehr fragwürdiger Erfolg christlicher Vorschriften. Und häufig wird auch der katholische Partner durch die ihm zugemutete Vergewaltigung des anderen verbittert sein und sich innerlich von seiner Kirche abwenden.

Wenn die Kirche lehrt, daß es keine katholische oder evangelische, sondern nur eine christliche Taufe gibt und daß jeder Getaufte zur Kirche Christi gehört und daß die Ehe nicht vom Priester, sondern von den Brautleuten geschlossen wird, dann kann doch wohl der evangelische oder der katholische Geistliche – und am besten beide – den Segen dazu geben, ob im katholischen oder evangelischen Gotteshaus; und die Frage, in welcher christlichen Konfession die Kinder erzogen werden, muß wohl oder übel allein von den Eheleuten entschieden werden. Sie haben das zu verantworten, höchst einzeln und höchst persönlich, nicht die Kirchen, nicht die Theologen. Die Ehepartner werden zu überlegen haben, wer von ihnen mehr Umgang mit den Kindern hat, wer von ihnen fester im christlichen Glauben steht – dieses und mehr –, und ausschlaggebend muß sein, daß das Kind auf Christus hin erzogen wird. Nehmen die Eltern diese Frage ernst, so ist das schon viel und müßte uns genügen. Wenn es ein Elternrecht und eine Elternverantwortung gibt, dann hier. Alles andere läuft auf eine Vergewaltigung der Gewissen hinaus.

Die Scheidungsquote sei bei Mischehen besonders hoch, sagt die kirchliche Propaganda. Die Feststellung klingt schadenfroh, sie ist außerdem irreführend. Sie unterstellt nämlich, daß Ehen, sofern es sich um Mischehen handelt, nur aus religiösen Gründen unglücklich werden. Ich meine aber, wenn die Konfessionsverschiedenheit (samt allen Widerständen der Umwelt) nicht stark genug war, die Ehe zu verhindern, so wird sie zu allerletzt der Grund dafür sein, daß die Ehe eventuell unglücklich wird. Und all die konfessionsgleichen Ehen, in denen die Partner einander hassen oder getrennt voneinander leben und nur aus Angst vor der Umwelt sich nicht scheiden lassen, sind in solcher Statistik nicht erfaßt.

Ich weiß sehr wohl, daß manches, was mir als so

selbstverständlich erscheint, im Gegensatz zum (noch) gültigen katholischen Kirchenrecht steht. Es wäre schon viel, wenn man vorerst bei denen, die hinsichtlich ihrer Mischehe gegen das Kirchenrecht verstoßen, ein Handeln aus Gewissensgründen voraussetzen und auf rigorose Kirchenstrafen verzichten würde. Denn die Exkommunikation, von der Kirche merkwürdigerweise nicht als Strafe, sondern als »Heilmittel« interpretiert, ist meines Wissens kein Ausschluß aus der Kirche – kein Getaufter kann aus der Kirche »ausgeschlossen« werden –, sondern ein Ausschluß von den Sakramenten, und wer bedürfte der Sakramente dringender als der Sünder? Aber mir erscheint noch viel mehr als selbstverständlich. Daß der evangelische Ehepartner, ohne zu konvertieren, in der Messe zum Tisch des Herrn gehen, und der katholische umgekehrt in evangelischer Kirche am Abendmahl teilnehmen dürfte. Ist, wenn schon nicht in der Theologie, so doch wenigstens in der Praxis ein Begnügen mit der »Unterscheidung« (von gewöhnlichem Brot) als – eventuelles – Glaubensminimum wirklich nicht zu verantworten? Ich wundere mich über den Mut der Dogmatiker, die einem Getauften den Leib des Herrn verweigern, obwohl sie lesen: »Und wenn ich allen Glauben hätte, so daß ich Berge versetzen könnte, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts«, und obwohl sie Christi flehentliches Gebet »damit sie alle eins seien« gerade nach Einsetzung dieses Sakramentes kennen.

Ich bin nach meiner Meinung gefragt worden, bitte, hier ist sie. Ich sehe das Kopfschütteln und höre das Wort vom »zu weit vorpreschen«. Nun, es gibt mehr Retardierende als Vorprescher. Und wenn niemand vorprescht, bliebe garantiert alles beim alten. Es bliebe dann eben auch die bisherige peinliche und hilflose Verlegenheit der Seelsorger beider Konfessionen gegenüber der Mischehe. Und wozu das eigentlich? Die Zahl der Mischehen wird auch in Zukunft eher steigen als abnehmen. Bejahen wir dieses Muster des Zusammenlebens von Christen verschiedener Einfärbung, billigen wir zu, daß Unterschied bisweilen fruchtbarer sein kann als Gleichklang, den Glauben nicht nur hindern, sondern auch anspornen und vor allem lehren kann, das Wesentliche im Blick zu behalten.

Dr. Karl Johannes Heyer,
Pfarrer, Essen:

Es liegt uns ein kirchenrechtliches Bild von der bekenntnisverschiedenen Ehe vor. Der Ausgangspunkt sind These und Antithese in Reformation und Gegenreformation. Wir sind aber mittlerweile in die Phase der Synthese eingetreten.

Die gespaltene Kirche kann von uns nur als Faktum konstatiert werden. Ist sie ein Faktum, kann sie in Gottes Planung nicht ohne Sinn sein. Ihr Sinn kann nirgends anders vermutet werden als in dem Wort Jesu an die Emmausjünger: »Mußt ihr nicht Christus dieses alles leiden und so in seine

Herrlichkeit eingehen?« (Lk 24, 26). Er muß auch das Kreuz der Glaubensspaltung an uns erleiden. Das Kreuz auch in dieser Gestalt gehört mit zu dem heiligen Muß seines Erlösungsweges.

Da die gespaltene Kirche Faktum ist, reicht sie auch in den Bereich menschlichen Lebens hinein. Eros ist blind für einen Bekenntnisstand. Aber zwei, die sich in menschenmöglicher Ausweglosigkeit zueinander geführt wissen, sind im Gewissen angegangen, wie es sich nun mit ihrer Bekenntnis-Gebundenheit verhalte, die eine Bindung im Gewissen ist.

Zwei bekenntnis-verschiedene künftige Ehepartner sind nach der Freiheit gefragt, die ihnen das Gewissen gibt. Diese Freiheit ergibt sich nach der jeweiligen Gewissensgebundenheit, die der einzelne an sich vorfindet. Nur, daß diese Gebundenheit für einen evangelischen oder katholischen Partner eine verschiedene ist, bewirkt das Offene, das überhaupt die Möglichkeit des Einstieges gibt.

Vereinfacht kann gesagt werden, der evangelische Partner wird sich gebunden vorfinden durch die Schrift allein, der katholische Partner wird sich gebunden vorfinden durch die Kirche. Hier ist jedoch zu sehen, daß das nicht heißt ohne die Schrift, aber durch die Schrift im Verständnis der Kirche. Hier sitzt die Wurzel des verschiedenen Kircheverständnisses.

Die Not ergibt sich überhaupt erst in der Frage nach der bekenntnismäßigen Ortgebung für die Kinder. Denn für sich allein können die Ehepartner sich nach beiderseitigem Verständnis in die Freiheit des Gewissens geben. Den Kindern aber ist erst ein Ort des Bekenntnisses und damit eine den Eltern obliegende Vorentscheidung für das Gewissen zu geben.

Libérale Lösungen kann es für schrift- und kirchengläubige Christen nicht mehr geben. Möglich bleibt vorerst nur dies: Der katholische Christ wird sich eindeutig gebunden vorfinden, seinen Kindern das von ihm zu verantwortende Bekenntnisgut ungeboren weiterzugeben.

Der evangelische Christ wird möglicherweise in sich die Freiheit vorfinden zu sagen: Es ist für mich nicht entscheidend, in welcher Bekenntnis-Gebundenheit meine Kinder zu Christus geführt werden, wenn sie nur überhaupt zu Christus geführt werden. Es kann sein, daß ein evangelischer Christ schon gegenüber einem summarisch evangelischen, spezifisch aber besonderen Partner Stellung nehmen muß. Aber bei einem katholischen Partner steht er einer ausschließlichen Gewissensbindung gegenüber.

Hier ist mit Respekt zu erkennen, daß die aufgezeigte Möglichkeit für den evangelischen Christen nur »der extreme Fall«, aber der wirkliche Fall ist, ohne den es das evangelische Prinzip der Freiheit nicht geben kann. »Das Wort von der evangelischen Freiheit wird zum Gerede, wenn es sich hier nicht bewährt« (J. Lell, in: *Die Mischehe, Handbuch für evangelische Seelsorge*, Göttingen 1959).

Aber auch für Ehepartner, denen für eine solche

Entscheidung das Gewissen die Freiheit gibt, bleibt es, daß das in der Glaubensspaltung offenbare Kreuz, das der Herr an seiner Christenheit weiter-schleppt, in ihrer engsten Lebenszelle sichtbar wird. Wenn aber, wenn sie hier in Gewissens-legitimität stehen, dann so, daß sie unter dieses Kreuz genommen sind und daß sie, indem sie dieses Kreuz auf sich genommen haben, auch die Verheißung des Kreuzes haben. Das heißt, diese Ehe kann denen, die hier im Glaubensgehorsam stehen, fruchtbar werden.

Ohne den Gewissensgehorsam allerdings können sie hier nicht stehen. Wenn sie das Gewissen nicht frei gibt, können sie eine Ehe mit einer solchen Entscheidung nicht eingehen.

Wissen sie sich aber für eine solche Entscheidung frei und gehen mit ihr die Ehe ein, dann darf ihnen auch der Blick frei werden für den doch Einen Herrn, den in der gespaltenen Kirche Gekreuzigten, der für sie das gemeinsame Heil ist.

Die Fruchtbarkeit einer solchen Ehe ergibt sich in folgenden Gewißheiten des Glaubens:

1. Es ist der Eine Herr, wenn auch der in Brüdern gekreuzigte. Das durch verschiedene Berufung bedingte verschiedene Verständnis ist doch das Verständnis desselben Herrn. Der Herr ist der eine, uns unübersehbare Berg. Vor ihm sind wir an verschiedenem Standort berufen und schauen auf ihn in verschiedenen Aspekten. Wir dürfen einander zu den uns jeweils gegebenen Aspekten hinführen, um zu erlernen, daß es derselbe Herr ist, den jeder nur am jeweiligen Standort sieht. Längst wissen wir im ökumenischen Bemühen, daß hinter jeder Bekenntnisfassung ein Anliegen liegt, das wir meinen, gegeneinander verteidigen zu sollen. Indem wir das Anliegen des anderen als auch unseres erkennen und lieben lernen, haben wir einander zu beschenken.

2. Weil es der Eine für uns gekreuzigte und auf-erstandene Herr ist, ist es auch das *eine Heil*, das wir dadurch erlangen, daß wir im Gehorsam unserer Berufung stehen. Es ist eines der großen Geschenke des neuen ökumenischen Verstehens, daß wir uns nicht mehr das Heil gegenseitig absprechen, das wir mit subjektivem Gewissensgehorsam erlangen, auch wenn wir von der objektiven Wahrheit ein verschiedenes Verständnis haben.

3. Wir haben das Eine Wort dieses Herrn. Die Schrift ist in unseren beiden Kirchen, auch wenn die Kirchen sich als Kirche verschieden verstehen, der gemeinsame Quell des Glaubens. Bekenntnis-verschiedene Ehepartner dürfen doch aus der Einen Schrift leben.

4. Das sakramentale Fundament des Glaubens-lebens ist in beiderseitigem Verständnis die Taufe. Die Taufe aber als das Initium zum Leben gibt die Teilhabe am ganzen Leben Christi, auch wenn die anderen Sakramente in verschiedenem Ver-ständnis begriffen sind.

5. Das Gebet ist allen Gläubigen unmittelbar ge-schenkt, ob es an der Schrift orientiert oder aus dem Reichtum des Betens beider christlicher Tra-ditionen kommt. Es gibt nur ein Gespräch mit

Gott, und wiederum dürfen die bekenntnisver-schiedenen Ehepartner einander mit dem zu-gewachsenen Reichtum des Betens beschenken, wie Ehepartner auch in einer bekenntnis-eigenen Ehe. Denn alle Mütter beten und lehren das Beten auf ihre eigene Weise.

6. Mag die Entscheidung gefallen sein, daß die Kinder – um das katholische Gewissen heil zu lassen – katholisch erzogen werden. Katholische Erziehung kann nur und hier erst recht als eine öku-menische verstanden werden. Die Gnadengaben beider Bekenntnisse sind einzuholen und die Kinder sind sowohl zur Achtung einer jeweiligen Ge-wissensbindung wie zur Offenheit für den am je-weiligen Glaubensort gewachsenen Reichtum hin-zuführen.

7. Eine solche Ehe kann nur in der Glaubenstiefe bestehen. Die jeweiligen Ehepartner haben nicht zurückzustecken, sondern dürfen, indem sie er-streben, wirklich der evangelischen oder katholi-schen Berufung zu entsprechen, einander hin-führen zum Erlebnis der Einheit der Kirche, die nur zugleich evangelisch und katholisch sein kann im eigentlichen Sinn dieser Bezeichnungen. Sie sollen mit ihren Gemeinden leben. Sie sollen für Ver-tiefung bereit sein. Sie sollten ökumenische Kreise in der Gemeinde fordern und fördern. In ihr Haus gehört eine aufrichtig ökumenische Zeitschrift.

8. Aber das Trennende, das bleibt? Das wahr-scheinlich doch schon am Hochzeitstag in die Er-scheinung treten muß? Hier ist neu zu erlernen: Die Erscheinung des Trennenden ist die *Bezeich-nung* des Kreuzes, das der Herr wirklich an seiner gespaltenen Kirche weiterschleppt. Die Annahme dieses Zeichens aber ist nicht Vorenthaltung, son-dern Zusage der Gnade, weil sie Annahme des Kreuzes des Herrn ist.

Die angenommene Abendmahlstrennung ist nicht Vorenthaltung der Wirklichkeit des Herrn für den anderen Teil. Vielmehr, was dem einen im Zeichen des Brotes gegeben ist, ist dem anderen im Ver-langen durch das Zeichen des Kreuzes gegeben. Beide haben auf verschiedene Weise denselben Herrn.

Dies ist in Kraft zu vollziehen. Diese Glaubens-kraft, die den für sie Geöffneten gegeben wird, ist mehr als in den Bewegungen des Gemütes stecken-zubleiben.

Da sind die verschiedenen Kirchwege. Jedem nach seiner Berufung gegeben. Man wird nicht mehr einfach sagen können, ein Katholik dürfe nicht in den Gottesdienst der anderen Kirche gehen. Die Gabe der Unterscheidung bleibt hier geboten. Ein evangelischer Christ hat hier von Hause aus größere Freiheit. Es bleibt auch vorerst, daß die Dienste nicht auswechselbar sind. Aber wenn zwei oder zwei und ihre Kinder hier geschiedene Wege gehen, ist es die Offenbarwerdung des Kreuzes, das um des Gehorsams willen Gnade schenkt. Dieses ernst nehmen, ist eigentlich im Glauben stehen.

Was die Zukunft bringt, wissen wir nicht. Wir haben keine Verfügungsgewalt über das Kreuz, das in der Glaubensspaltung sichtbar wird. Aber

wenn es so sichtbar wird, daß es von Gläubigen in ihrer engsten menschlichen Lebenszelle getragen werden muß, wird auch spezifische Gnade frei, die in eine solche Situation hineingegeben ist. Das haben wir neu zu sichten und zu erlernen.

Noch einmal aber, gelebt werden kann dies nur in Glaubenstiefe. Hier gibt es tatsächlich für glaubensoberflächliche Christen keine Hilfe. Aber gibt es die denn für oberflächliche Christen der bekenntnis-einigen Ehe?

9. Da ist schließlich das Geschenk der Hauskirche, der kleinsten Einheit der Kirche, in der alles seine richtige Bezogenheit hat. Hier darf der Glaube an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn einfachhin gelebt werden in Hoffnung auf die eigene und aller Erlösung.

Aber ist denn der kirchenrechtliche Status, der der Not ihre härteren Konturen gibt, unveränderlich? Die ökumenische Situation der Christenheit läßt Hoffnungen offen sein. Wir vermögen nicht darüber zu verfügen. Wir vermögen nur im Glaubens-respekt zu stehen, solange wir unsere Gewissens-gebundenheit nicht aufgeben können. Das Konzil hat unter dem Eindruck der schweren Verantwortung, auch der Verschiedenheit der Problemlagerungen in der Weltkirche, noch keine Lösungen angeboten. Der Papst hat sich in einem *Motu proprio* die Weisung vorbehalten. Wie haben keinen Grund, nicht gegen die Hoffnung zu hoffen (Röm 4,18).

Es wäre noch ein Wort zu sagen für Christen, die eine Lösung gesucht haben, die einen der Partner, es wird meistens der katholische sein, in Konflikt mit seiner Kirche geführt hat. Es kann an dieser Stelle nur andeutungsweise gesagt werden, wo hier Botschaft und Hoffnung bleiben.

Die Kirche ist nur Verwalterin des ordentlichen Heilsweges. Es kann sein, daß sie das Sakrament einem, der in eine außerordentliche Situation vor der Kirche gelangt ist, nicht zuteilen kann. Gott aber hat nicht nur die ordentlichen, sondern auch die außerordentlichen Wege. Wo einem versagt ist, den ordentlichen Weg durch Christus in der Kirche zu gehen, wo einer nach menschenmöglicher Weise des Weges nicht mächtig ist, ist ihm doch der außerordentliche Weg nicht versperrt. Es gibt nicht nur das ordentliche Sakrament, das das Heil vermittelt (Taufe, Beichte, Kommunion), sondern auch das gleichsam außerordentliche Sakrament, das jeder erreichen kann, der durch besondere Umstände behindert ist, das ordentliche Sakrament zu empfangen. Im Katechismus wird diese Heilsmöglichkeit Begierdetaufe, Liebesreue und geistliche Kommunion genannt.

Zur Erreichung dieser Heilsgnade bedarf es nur der subjektiven Aufrichtigkeit vor Gott. Nicht als ob es dieser für den Empfang des ordentlichen Sakramentes nicht bedürfe. Aber es ist Gnade, daß uns in dem ordentlichen Sakrament das Zeichen des Herrn gegeben wird. Diese subjektive Aufrichtigkeit hat jedoch der Herr im Evangelium dem Manne zuerkannt, der nur ehrlich bat: »Herr, sei mir Sünder gnädig« (Lk 18,13).

Zudem, im Ernstfall des Todes wird die Mutter Kirche jedem das Sakrament gewähren müssen, der es aufrichtig verlangt und zur Ordnung seiner Verhältnisse verspricht, zu tun, wozu Gott ihm Gnade und Kraft gibt.

Außerdem gibt es auch die Möglichkeit, eine solche Ehe zu sanieren, wenn bei eingetretener Religionsmündigkeit der Kinder, die Erstverantwortung um den Bekenntnisstand bei den Kindern liegt.

Es ist zudem eine für den evangelischen Christen nicht leicht verständliche, aus dem anderen Kirchenverständnis ableitbare, aber doch tröstliche Gabe, daß eine Ehe, wenn die hindernden Voraussetzungen entfallen sind, von der Kirche als gültig bestehend anerkannt werden kann, nur durch den bleibenden Ehemillen der Ehepartner (*sanatio in radice*).

Selbst bei dem gegenwärtigen kirchenrechtlichen Status, müssen Ehepartner, die daran leiden, nicht ohne Tröstung sein.

*Josef Kleinebrink,
Dechant, Gladbeck:*

Die Zugehörigkeit zu einer Konfession besagt noch nichts über den Wert eines Menschen. Wenn die evangelische und die katholische Kirche vor der konfessionsverschiedenen Ehe warnen, dann nicht, weil sie von dem im Glauben getrennten Mitmenschen keine gute Meinung hätten. Sie machen aber oft die Erfahrung, daß die Verschiedenheit der Konfession eine Belastung der Liebe in der Ehe ist und für beide Partner eine Gefahr für den Glauben werden kann.

Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß jede Liebe gepflegt werden muß, wenn sie nicht ihren Glanz verlieren und erkalten soll.

Die Pflege der Liebe geschieht nun zwar durch viele Dinge, u. a. aber auch durch das gemeinsame religiöse Tun.

Es ist, psychologisch gesehen, schlecht, wenn dieses gemeinsame religiöse Tun ausfällt; denn das Religiöse vollzieht sich in der tiefsten Schicht der menschlichen Seele, und auch in dieser Tiefenschicht müssen die Eheleute mit ihrer Liebe sich begegnen, wenn die Liebe ihre letztmögliche seelische Tiefe erlangen und bewahren soll.

Das läßt sich zwar nicht beweisen, aber manche Erfahrungen sprechen dafür. Zum Beispiel zwei Liebende brauchen in der Stille einer Kirche nur einige Minuten stillen Betens gemeinsam zu erleben. Wenn sie danach wieder Arm in Arm über die Straßen gehen, spüren sie, daß durch die stille Gemeinsamkeit des Betens ihre Liebe eine größere Tiefe erhalten hat.

Oder wenn die Frau eines Abends ihrem Mann eröffnet, daß sie ein Kind erwartet, und darauf beide gemeinsam, still oder laut, für das Kind und füreinander beten, dann bewirkt das seelisch eine tiefere Bindung zwischen Mann und Frau. Und weiter, wie die Väterlichkeit des Mannes und die Mütterlichkeit der Frau durch das Gebet und durch

das gesamte religiöse Leben mit den Kindern gewinnt und in diesen das Gefühl der Geborgenheit gegenüber den Eltern stärkt, so stellt das aufrichtige, gemeinsame religiöse Tun Mann und Frau jedesmal in einen tieferen gemeinsamen seelischen Wurzelgrund und stärkt in ihnen das Gefühl der Geborgenheit ineinander.

So wie Eheleute miteinander beten können, so können es andere Menschen nicht. So ist das gemeinsame religiöse Tun in der Ehe eine Chance für die Liebe. Wenn sie wegfällt, so ist das ein tiefer Verlust.

Für die konfessionsverschiedene Ehe besteht nun in erhöhtem Maße die Gefahr, daß man sich diese Chance für die Pflege der Liebe wirklich entgehen läßt, besonders dann, wenn das Religiöse nicht mehr Thema bleibt, wenn man aus Rücksicht aufeinander nicht mehr darüber spricht.

Es ist sicher falsch, wenn einer den anderen zu bekehren versucht; der Übertritt zu einer anderen Konfession, auch zu der des Ehepartners, ist eine Sache des Gewissens, in die man nicht hineinreden darf. Etwas ganz anderes aber ist es, wenn man sich auf die Gemeinsamkeiten im Glauben besinnt und zum Beispiel überlegt, welche Gebete man zusammen sprechen und was man religiös zusammen tun kann. Gemeinsame kirchliche Gottesdienste sind für gewöhnlich nicht zu empfehlen; jeder soll in seiner Kirche beheimatet bleiben. Aber gemeinsame Gebete, die jedem der beiden vollziehbar sind, und die Pflege des religiösen Gesprächs, vielleicht im Anschluß an die Sonntagspredigt, die der eine in der evangelischen, der andere in der katholischen Kirche gehört hat, sind besondere Möglichkeiten gerade für konfessionsverschiedene Ehen, ihre Liebe aus dem Erfahrungsbereich des Religiösen zu pflegen. Vom evangelischen Ehepartner dürfen wir Katholiken wohl erwarten, daß er unter allen Umständen das alte protestantische Familienerbe, die Hausbibel, mit in seine häuslich eheliche Gemeinschaft einbringt.

In der katholischen Erziehung seiner Kinder darf sich der evangelische Elternteil nicht beiseite gestellt fühlen. Alles, was er an religiösen Werten von seinen evangelischen Eltern mitbekommen hat, soll er auch seinen katholischen Kindern wieder vermitteln. Das ist und bleibt er ihnen schuldig. Er kann ihnen nie zuviel aus der Heiligen Schrift erzählen, die unsere gemeinsame Glaubensquelle ist. In der katholischen Schule wird den Kindern nichts davon genommen, alles bleibt unangetastet und soll dort nach Weisung der katholischen Kirche noch weiter entfaltet werden. Auch während des Beichtunterrichtes kann der evangelische Elternteil dem Kind nicht genug Berichte der Heiligen Schrift über Sünde, Buße und Vergebung und während des Kommunionunterrichtes über das Brot des Lebens und über das heilige Mahl vermitteln. Und er darf mit Recht bei der Feier der Erstkommunion seines Kindes von der betreffenden katholischen Pfarrgemeinde und deren Pfarrer erwarten, daß für die Feier eine Form und Gestalt gefunden wird, in der auch der evan-

gelische Elternteil die Möglichkeit hat, eine ihm entsprechende Funktion auszuüben.

Über den Gebrauch des Kreuzzeichens, das grundsätzlich in beiden Konfessionen zwar nicht üblich, aber doch möglich und andererseits weder hier noch dort verpflichtend ist, sollten sich die Ehepartner rechtzeitig verständigen, damit die Kinder nicht zu früh die kirchliche Spaltung, die sie noch nicht ohne vorzeitige Einbuße ihrer Kindlichkeit verkraften können, zu spüren bekommen.

Der katholische Ehepartner ist verpflichtet, dem evangelischen zu helfen, in seiner Konfession ein guter Christ zu sein, was er umgekehrt ja auch für sich von dem evangelischen Partner erwartet. Wenn beide sich in ihrer Liebe für den Glauben und das ewige Heil des anderen verantwortlich fühlen, dann zieht der Glaube des evangelischen und des katholischen Christen aus solcher Gemeinsamkeit religiösen Gewinn, und die Gefahr, die für den Glauben in der konfessionsverschiedenen Ehe steckt, ist weithin gebannt.

*Antoinette Becker,
Berlin:*

Der wichtigste Grundwert des Christentums ist die Nächstenliebe. Dieser Grundwert wird in einer bekenntnisverschiedenen Ehe ganz besonders – aber auch nur dann – verwirklicht, wenn beide Partner in ihrem Glauben engagiert sind. Aus einer solchen Nächstenliebe entspringt Hilfe für den anderen Partner und gemeinsame Hilfe dieser beiden für Dritte. Diese Liebe muß in einem besonderen Maße wach, lebendig, großzügig und langmütig sein. Jede Liebe sollte das sein, aber die bekenntnisverschiedene Ehe verlangt – wenn sie fruchtbar sein will für sich und andere – eine bewußtere Hingabe, eine tiefere Ergebenheit. Die Spannung, die sich durch die Verschiedenheit ergibt, darf nie Anstrengung sein, die in Aggression endet. Im Gegenteil: Sie dient dazu, verborgene Pfade im eigenen Glauben zu gehen, Pfade, die oft steil oder mühselig sein können, die aber zu einer größeren inneren Freiheit führen und zu einem richtigeren Sehen der Grenzen der eigenen Glaubenskräfte. Die verschiedenen Akzente im Glauben brauchen weder theoretisch noch praktisch die Fähigkeit zum gemeinsamen Handeln und zum gemeinsamen Leben der Nächstenliebe zu vermindern. Das Weitergeben christlicher Werte an die eigenen Kinder wird durch die Unterschiedlichkeit der Bekenntnisse manchmal erleichtert. Sie sehen an den Eltern, daß man die Werte des anderen respektieren kann, sie erfahren in einer besonderen Weise, was die Liebe auch bei getrennten sachlichen Ansichten bedeutet, sie erleben aber zugleich auch, was das Schisma an Leiderfahrung mit sich bringt. Sie lernen früh, daß die Welt, in die sie gestellt sind, keine heile Welt ist, sie werden aber auf diese Weise auf sie vorbereitet. Daß sie nicht mit dem Elternteil der anderen Konfession zur Kommunion gehen können, nur in Ausnahme-

fällen gemeinsam den Gottesdienst besuchen, möglicherweise die Beerdigung eines Elternteils in einer den Kindern fremden kirchlichen Form erleben, das sind schmerzliche Erfahrungen, die in das Leiden der Welt einführen und reelle christliche Werte, nicht unchristliche Erkenntnisse vermitteln. Ein Bruch, der nicht wieder gutzumachen ist, entsteht bei Kindern nur da, wo Gleichgültigkeit oder Mißachtung des einen Partners für den anderen entsteht. Lebendige Auseinandersetzung schließt rechthaberische, selbstsichere Kritik aus.

Es hat keinen Sinn, die bekenntnisverschiedene Ehe am Beispiel einer Ehe zwischen einer gläubigen Katholikin und einem ungläubigen Protestanten zu analysieren, wie es auch nicht sinnvoll ist, die Chancen und Gefahren einer bekenntniseinheitlichen Ehe an nur formal und nicht wirklich katholischen Ehepaaren zu studieren. Es scheint mir, daß jede gläubige, intensive, erfüllte christliche Erziehung, sei sie nun katholisch oder protestantisch, einer lauen, unengagierten in einer der beiden christlichen Konfessionen vorzuziehen ist. Nehmen wir an: Ein junger protestantischer Vater verliert seine katholische Frau bei der Geburt des ersten Kindes. Er verheiratet sich wieder mit einer engagierten Protestantin. Das Kind aber ist katholisch und etwa zwei, drei Jahre alt. Aus Liebe zur ersten Mutter wird das Kind schlecht und recht katholisch erzogen. Mir scheint, obwohl diese Entscheidung mich schmerzt (ich denke an den Verlust oder das Nicht-Erfahren der Gnaden der Buße und der Eucharistie), daß eine protestantische Erziehung in der Gemeinschaft dieser beiden Eltern und der noch kommenden Geschwister weit vorzuziehen ist.

In der Regel hat der Protestant unmittelbarere Beziehung zum Wort der Heiligen Schrift. Diese Unmittelbarkeit wird zwar heute mehr denn je auch vom Katholiken gefordert, es wird aber eine lange Zeit brauchen, bis ihm das Wissen um die Heilige Schrift, Altes und Neues Testament, ein natürliches Bedürfnis geworden ist. Der Katholik hat dafür die unmittelbarere Beziehung zum Wesen des Sakraments. In dieser Spannung liegt die große Chance, daß die beiden Gatten im gegenseitigen Austausch zur Vertiefung des eigenen Glaubens und zum Aufspüren der Grenzen finden, die – wenn sie überschritten werden – verletzen, ihn ausschließen und verdursten lassen.

Es klingt wie ein Klischee, aber der Protestant hat das spontanere Verhältnis zu Freiheit und Kritik, der Katholik zu Ehrfurcht und Autorität. Wie schnell erfährt man in einer gemischtkonfessionellen Ehe die Dialektik von Ehrfurcht und Kritik, von Gehorsam und Freiheit. Diese Dialektik ist der Ausgangspunkt der geistigen, lebenswichtigen Dialogs in einer bekenntnisverschiedenen Ehe. Dieser Dialog beschränkt sich nicht etwa auf die Schicht der sogenannten Gebildeten, er entsteht in jeder sozialen Ebene aus der Konfrontation katholischer und protestantischer Grundsituationen. Dieses Gespräch ist in sich selbst eine Verwirklichung christlicher Existenz heute, die, wenn

sie mit der nötigen Intensität, mit tiefer verborgener Demut und aufmerksamer Liebe gelebt wird, unmittelbar auf Kinder und Freunde übergreift. Die Spannung, die dem Christen der heutigen Welt auferlegt ist, kann er nicht durch innerkirchliche Selbstbeschränkung auflösen. Die Chance der bekenntnisverschiedenen Ehe liegt darin, daß beide Partner ein Stück der Spannung miteinander auszuhalten haben. Gestärkt durch christliche Gemeinsamkeit, geschützt durch Freiheit in gerade dieser Bindung, vermögen sie besser in der Welt zu leben und sie mündig zu bestehen.

Symptome

»Ekklesiogene Neurosen«

Der in letzter Zeit öfter aufgetauchte Begriff »ekklesiogene Neurosen« muß den Seelsorger aufmerksam machen lassen. Ist es denkbar, daß die Kirche, ihr Sein und Wirken, als Ursache für das Entstehen oder die Verschlimmerung von Neurosen haftbar gemacht werden könnte? Wo es doch, umgekehrt, nicht wenige Theologen gibt, die in Religiosität und Seelsorge beste Prophylaxe und Therapie für Neurosen sehen wollen.

Neurose definieren zu wollen erweist sich als schwierig. Meist helfen *Umschreibungen* auch weiter, etwa die folgenden: Neurose meint ein *Nicht-zurecht-Kommen mit sich*, mit dem Leben (wobei die besonders problematischen Gebiete wechseln können: mitmenschliche Beziehungen, Verhältnis zu sich selber, zur eigenen Vitalität und Trieb-sphäre, zum Gewissen usw.); charakteristisch dafür ist ein Festgefahrensein (Neurose als Fehlentwicklung bzw. Entwicklungshemmung): Wege, die ins Offene führen sollten, erweisen sich als Sackgassen. – Neurose *verfehlt* ferner die Freiheit und *Echtheit des Daseins* (falsche Heteronomie, Nicht-zu-sich-selber-Kommen); als Grund findet sich häufig die Verabsolutierung von Relativem: Man wagt nicht zum Wesentlichen, Letztgültigen vorzustößen und bleibt an Vorletztem hängen. – Neurose äußert sich immer auch als *Beziehungsstörung* (defiziente »Objekt«-Beziehungen in der Form des bloßen Habens, Machens und Verfügens); es fehlt die Fähigkeit zu echter Begegnung und zum Gespräch: Die Versachlichung führt zum Fehlen personaler Bezüge.

Die grundsätzliche *Anfälligkeit des Menschen* für so etwas wie *Neurose* liegt in einer anthropologischen Gegebenheit (Freud, in seiner oft ironischen und doch ernstgemeinten Art, schrieb: »Die Neurose ist das Vorrecht des Menschen.«): Er lebt nicht wie Pflanze oder Tier; er hat sein Leben zu führen, also auch auszurichten, es ist ihm als Aufgabe übertragen, er hat es also auch zu verantworten. So ist der Mensch angewiesen auf Deutung seines Daseins. Er kommt nicht aus ohne Zielsetzungen und Ordnungsprinzipien. – Und gerade hier ist nun der Punkt, wo Theologie und Seelsorge ihre Hilfe, auch ihren Anspruch, anmelden. Was Theologie und Seelsorge dem Menschen zu sagen haben, aber auch wie sie es ihm sagen, kann nun freilich darüber mitentscheiden, ob ein Mensch in einer Neurose sich verstrickt oder nicht.

Falsch wäre es nun allerdings, in diesem möglichen »ekklesiogenen« Aspekt der Neurosenentstehung die *einzigste Ursache und Schuld* zu sehen.

Im Menschen liegt die Möglichkeit und Neigung, sein Dasein zu verfehlen: als »terrible simplificateur« zielt er so häufig zu kurz, ist zu wenig differenziert, begnügt sich zu bald mit (Schein-)Lösungen, wenn sie bloß handlich scheinen; als »complicateur« andererseits sucht er so oft sein Heil in einem Vielerlei von machbaren und habbaren Dingen und Verrichtungen, statt zur wurzelhaften Haltung durchzustößen, die erst allem einzelnen Sinn gibt; im Menschen ist die Feigheit, die nur zu gern Verantwortung abschiebt und sich dafür nicht ungern in Abhängigkeit begibt. – Damit sind aber auch einige jener *Ansatzpunkte* angedeutet, die eine erleuchtete Seelsorge zu beachten hat, will sie nicht Mitursache für neurotisches Verfehlen von Dasein werden. – Wie und wo die faktische Seelsorge (auf allen Stufen) nicht selten doch zur *Neurotisierung* der ihr anvertrauten Menschen führt, sei im folgenden kurz skizziert.

Unzulässige Ausdehnung des Geltungsbereiches des Glaubens: Es entsteht etwa der »*Supranaturalismus*«, der vorschnell auf Glauben, Gebet, Gnade rekurriert (illustrativ die Äußerung des Kapuziners, der von verzweifelte Bauern zu einem Bittgang gerufen wurde: »Beten hilft da nichts, da muß erst einmal Mist her!«); wo *Religion* vorwiegend als »*Lebenshilfe*« propagiert und interpretiert wird, macht man sie zu einem Mittel zum Zweck, sie wird als Patentlösung aller Lebensprobleme angeboten und versagt als solche unvermeidlich. Aus diesem Nicht-Ernstnehmen der natürlichen Daseinsstrukturen, Möglichkeiten und Aufgaben resultiert eine utopistische Irrealität, aber auch eine Menge völlig vermeidbarer Glaubenskrisen. Ähnlich wirkt ein *Maximalismus in Glaubensdingen*, der auch Dingen eine Verbindlichkeit zuspricht, die ihnen aus der Natur der Sache nicht zukommen kann (etwa Privatoffenbarungen, Sakramentalien, zeitbedingte Formen und Formulierungen); Folge ist ein Glaube, der entweder infantil bleibt oder, bei Weiterentwicklung des Gläubigen, innerlich nicht mehr vollzogen werden kann, obschon die »Praxis« häufig noch weiter-

läuft; daraus, notwendigerweise, das Gefühl der Unechtheit, des »Theaters«, des Kindisch-Seins. In diesen Zusammenhang gehört auch eine falsche *Glaubens-»Allwissenheit«*, aus welcher auf jedes Problem scheinbar endgültige und eindeutige Antworten erteilt werden, welche ein – oft äußerst notwendiges! – Weiterfragen abschneiden; Stichwort: »Verdummung« durch Religion.

Falsch gehandhabte moralisch-asetische Menschenführung stellt eine weitere Möglichkeit dar, Menschen ungewollt aber oft fast unvermeidlich zu neurotisieren. Einige Hinweise: Viel Unheil richtet ein *statisches Denken* an, welches das festgefügte System sittlicher und religiöser Werte und Forderungen in der Praxis zu einem Prokrustesbett macht. Gebote und Verbote werden als disjunktive Maßstäbe behandelt, vor denen es bloß ein »erfüllt« oder »verfehlt« gibt. Solche Haltung wird vor allem dem Werden, Reifen und Sich-Entwickeln des Menschen (in Kindheit und Jugend, aber auch später!) nicht gerecht, kann eine wirkliche Reifung sogar förmlich verhindern. Die Erfahrung zeigt zum Beispiel in beliebiger Häufigkeit, wie gewisse *moralische Terminsetzungen* (etwa in Seminarien hinsichtlich der sexuellen Problematik) in der Regel durchaus zustande bringen, daß das Gros der Zöglinge die Hürde zwar nimmt. Daß man gleichzeitig einen Verdrängungsvorgang größtenteils Ausmaßes in Gang setzte, der eine wirkliche, ehrliche Verarbeitung der Problematik verunmöglicht, wird dabei leider zu leicht übersehen. – Müßten Dekalog und evangelische *Forderungen* nicht viel eher als *Zielpunkte* dargestellt werden, auf die hin eine innere Reifung sich auszurichten hat (womit gleichzeitig auch gesagt ist, daß eine perfekte Realisierung, ein »Erreichthaben« des Zieles in diesem Leben grundsätzlich undenkbar ist). Das System der Moral, der Aszetik hätte also die *Funktion einer »ethischen Anthropologie«* zu erfüllen, müßte eine Deutung des Daseins von seinem Sollencharakter her implizieren. Wo dies nicht stattfindet, treten als Folge auf: Legalismus, Formalismus, Übergewicht der Kasuistik. – Verheerend können sich auch, bei an sich indiskutablen Forderungen, *Motivationen* auswirken, die nicht *sachgerecht* sind, also letztlich nicht nachvollzogen werden können. Diskussionen mit jungen Menschen zeigen diese Diskrepanz: »Wir wollen zum Beispiel durchaus die voreheliche Keuschheit leben, aber gebt uns bitte einmal Argumente dafür, die uns wirklich überzeugen, sonst können wir nicht glauben, daß sich die Opfer lohnen.«

Eine *weitere Gefahrenquelle* liegt darin, daß der Seelsorger eine nicht kleine *Macht* besitzt. Die Gläubigen bringen uns viel »Kredit« entgegen. Und gerade, wo dies der Fall ist, wirken sich Mißbrauch von Amt und Macht schlimm aus. Beispiele: Vorschnelle *Identifizierung* menschlicher Maßnahmen und Anordnungen (etwa einer Seminar-Hausordnung) mit dem »Willen Gottes« – nicht selten, um sich das Nachdenken über bessere Lösungen zu ersparen. – Das *Angebot an »Sicherheit«*, etwa mit Formulierungen wie: Tun Sie, was ich

Ihnen sage, ich übernehme die volle Verantwortung dafür! – ob wir soviel an Verantwortung tatsächlich immer übernehmen können und dürfen? Und ob wir beachten, daß wir auf solche Weise den Ratsuchenden abhängig und unmündig halten, ihm das unvermeidliche Wagnis des Glaubens verbauen? – *Operieren mit der Angst* (vor Hölle, Strafe Gottes usw.) ist in jedem Fall ein unmenschlicher Despotismus und zerstört im Gläubigen die Möglichkeit zur Liebe. – Wie oft packen wir mit sittlich-religiösen Appellen die Menschen vorwiegend an ihrem perfektionistischen Ehrgeiz – also an einem dem Glauben diametral entgegenstehenden *Egozentrismus*?

Diese Hinweise mögen genügen. Praktische Beispiele wird nicht nur jeder Psychotherapeut, sondern auch jeder offene Seelsorger selber kennen, wobei angenähert gelten kann: je intensiver die religiöse Ausrichtung des Lebens, desto häufiger und gravierender die »ekklesiogenen Neurosen«, so daß wir, etwas vergrößernd, etwa die Reihe aufstellen können: Religiöse Erziehung in der Familie (bzw. »Normalseelsorge«) – Internat – Seminar oder Kloster.

Wichtig, und hier besonders beachtenswert: Was hier als menschlich fragwürdig, pädagogisch ungeschickt, psychologisch falsch dargetan wurde, ist letztlich *immer auch theologisch unhaltbar*. So wichtig also die Fingerzeige der Psychologie sein mögen, die eigentliche Korrektur kann und soll von der vertieften Theologie und ihrer Umsetzung in Seelsorge herkommen. In *Stichworten* seien noch einmal polar ein paar Aspekte zusammengefaßt, welche das Richtige bzw. Falsche andeuten: Evangelische »Armut« (»als besäße man nicht«, auch in dogmatisch-moralischen Fragen und Antworten) anstelle jeder Form das »sichern Besitzens«; Dienen in Liebe statt Führen in Macht; anstelle jeglichen seelsorglichen »Manipulierens« die Ehrfurcht, das Ernstnehmen des Gläubigen als eines Geschöpfes und Kindes Gottes, gerufen zu Freiheit und Selbstverwirklichung im Glauben.

Armin Beeli

Man kann sagen, was man will, aber von Geschlecht zu Geschlecht offenbart die unparteiische Geschichte, welch schreckliche Vergeudung von lebendigen Kräften in der Kirche geschieht. Diese Vergeudung hat auf allen Gebieten als unmittelbare Wirkung diese lange Reihe von ständig verpaßten großen Gelegenheiten zur Folge – das heißt, wenn ich mirs recht überlege, die Verschwendung der reinsten Gnaden.

M.-A. Couturier, *Die Freiheit des Christen*

Gedanken zu einer Homilie am Feste Christi Himmelfahrt (Mk 16, 14–20)

Das Evangelium des Himmelfahrtsfestes bringt mit dem zweiten Teil des die Erscheinungsberichte der drei übrigen Evangelien resümierenden kanonischen Markusschlusses eine Fülle kerygmatisch gewichtiger Aussagen, die alle auf das Osterereignis bezogen und von ihm her zu verkünden sind. Bei allen literarkritischen Problemen dieser Perikope ist zu betonen, daß ihre Aussagen das Ostergeschehen treffend zusammenfassen, fest in der biblischen Botschaft verankert sind und auch heute verkündigt werden wollen. Da sie verschiedene Traditionen in lockerer Folge aneinanderreihet, ergeben sich mehrere homiletische Möglichkeiten. Jeder Vers könnte Ausgangspunkt einer Predigt werden. Das Fest Christi Himmelfahrt legt jedoch nahe, mit V 19 zu beginnen, der die Himmelfahrt nicht schildert, sondern sie durch zwei alttestamentliche Zitate (4 Kön 2, 11; Ps 110, 1) einführt: »Der Herr Jesus wurde in den Himmel aufgenommen und ließ sich zur Rechten Gottes nieder.« Der Prediger sollte sich zunächst Klarheit darüber verschaffen, was mit dieser Aussage gemeint ist und was nicht.

Der Vorstellungshorizont

Mk 16, 19 trägt deutlich den Stempel des damaligen Weltbildes. Das sollte nicht übersehen werden. Wir haben heute keine überholten kosmologischen Vorstellungen zu propagieren, sondern den theologischen Gehalt der Himmelfahrt zu verkünden. Um mythologische Mißverständnisse zu vermeiden, sind daher Aussageform und Inhalt der Aussage voneinander abzuheben. Die Erhöhung (»und ließ sich zur Rechten Gottes nieder«) transzendiert wie die Auferstehung unsere Dimensionen von Raum und Zeit. Die Jünger erfahren sie in der Begegnung mit dem Auferstandenen. Wenn der Vers Mk 16, 19 diese Erfahrung mit räumlichen Kategorien zur Sprache bringt, dann ist die Erhöhung selbst damit nicht zu einem empirischen Faktum geworden. Der Vers ist mißverstanden, wenn man darin einen physikalischen Vorgang beschrieben sieht, bei dem Jesus Kilometer für Kilometer nach oben steigt und schließlich die Grenze und Gesetze der Natur durchbricht. Es wäre fatal, für solche Vorstellungen den Glauben zu strapazieren. Sie entleeren die Himmelfahrt des Herrn zur Mirakelgeschichte und rufen beim Hörer mit Recht Widerspruch oder mitleidiges Lächeln hervor. Alle astrophysikalischen Assoziationen sollten mit Stumpf und Stil ausgerottet werden. Dabei könnte die beliebte Gegenüberstellung von Himmelfahrt und Welt-

raumfahrt durchaus veranschaulichen, daß es sich bei der Himmelfahrt Jesu um ganz andere Dimensionen handelt als jene, in denen die Raketen kreisen.

Die kerygmatische Aussage von »Himmelfahrt«

Bei der Entfaltung des theologischen Gehaltes der Himmelfahrt ist davon auszugehen, daß sie in unmittelbarem Zusammenhang mit der Erscheinung des Auferstandenen steht, also zum Ostergeschehen gehört. Der Auferstandene erweist sich als der Erhöhte. Die Jünger erfahren: Christus lebt, und: Christus ist der Herr. Gerade Mk 16, 19 macht deutlich, daß die Himmelfahrtsaussage ihre Bedeutung vom Sitzen zur Rechten Gottes erhält. Christi Himmelfahrt ist *das* Fest des Königtums Christi.

Er hat die Welt im Überschreiten ihrer Grenzen nicht verlassen, sondern sich ihr umfassend genähert. Daher ist alle Abschiedsstimmung aus der Predigt fernzuhalten. Unter keinen Umständen darf beim Hörer der Eindruck entstehen (der sich bei räumlichen Vorstellungen sofort einstellt), Jesus sei nun weit von uns weg. Er überläßt die Welt nicht ihrem eigenen Schicksal. Seine Erhöhung hat ihn der Welt nicht entfernt oder gar entfremdet, sondern ihn ihr in neuer, totaler Weise nahegebracht. Er erfüllt alles, ihm ist alle Gewalt gegeben, im Himmel und auf Erden. Seine Königsherrschaft besteht gerade darin, daß er alles mit seiner Gegenwart erfüllt. Er ist also nicht nur eine historische Gestalt der Vergangenheit, die von der Erde Abschied genommen hat, sondern er betrifft sie und alle Welt immer und total.

Die Weltsendung

Darum sind Jünger und Kirche gemahnt, nicht dazustehen und weltflüchtig in den Himmel zu starren (Apg 1, 11), sondern nach vorn zu schauen in die Zukunft dieser Erde und aller Kreatur des Evangelium zu verkünden (Mk 16, 15; aller Welt, allen Geschöpfen). Sie sollen die Welt, die Christus gehört, für ihn gewinnen. Mit der Himmelfahrt ist der Missionsbefehl gegeben. Für uns gibt es so wenig wie für Christus ein Abschiednehmen von der Welt. Wir haben die Bewegung, die mit ihm begonnen hat, fortzusetzen. Wir können nicht Christ sein auf Kosten der Erde. Wer der Welt entflieht, um Christus zu finden, sucht ihn vergebens. Darum darf sich unsere Hoffnung nicht auf das fromme Herz und die bedrohte Seele in einer fern und blassen Ewigkeit beschränken, sie muß die ganze Welt umfassen.

Wir sind darum an alle Kreatur verwiesen und haben überall den Anspruch ihres Herrn zu verkünden, der im Glauben (und der damit verbundenen Taufe) beantwortet oder im Unglauben verworfen wird (16, 16). Alle Welt ist in die eschatologische Entscheidung gestellt, ob sie sich auf sich selbst zurückzieht und von der Herrschaft Jesu lossagt oder ob sie sich ihr überläßt.

Selbst die Jünger sind dieser Entscheidung nie entzogen. Sie sind keine selbstverständlichen Glau-

benshelden, sondern von Unglaube und Herzenshärte bedrohte Menschen (16, 14) und gerade auch in ihrer Angefochtenheit das Urbild aller Glaubenden.

Das Zeichen

Zeichen werden den Glaubenden folgen (16, 17f) und das Wort der Jünger bekräftigen (16, 20); freilich nicht als Instrumente, die mit objektiver Evidenz eine göttliche Intervention beweisen. Sie haben keine selbständige Funktion, sondern folgen dem Glauben und dem Wort, stehen also nicht diesseits oder außerhalb des Glaubens. Man kann nicht am Glauben vorbei zu ihnen vorstoßen. Sie sind unserem Zugriff und unserer Verfügung entzogen und eignen sich nicht zur Reklame. Sie sind keine magischen Kräfte, sondern Machttaten Christi, der der Erlöser und Befreier der Schöpfung ist und nicht nur ein »Heiland der Seelen«. Sein Heil betrifft unsere gesamte Existenz in ihrer Leiblichkeit und ist nicht etwa nur in der privaten Sphäre reiner Innerlichkeit angesiedelt.

Christi Himmelfahrt feiern heißt nach dem Evangelium des Festes, Christus als den Herrn der Welt feiern und die Welt als seine Welt bejahen.

F. Kamphaus

Aspekte

Personale Seelsorge

Personale Seelsorge bezeichnet ein seelsorgliches Bemühen, das sich an den Menschen als Person wendet. Man wird antworten, das sei immer schon geschehen – ja und nein. Gewiß sucht das unbefangene Menschenwesen vollen Kontakt mit dem Gegenüber aufzunehmen, aber wie oft wird das »Seelsorgskind« nur in seinem Intellekt angesprochen, nur in seinem Willen oder in seinem Gefühlsbereich; manchmal nur als zu Belehrender, der zu gehorchen hat, oder gar als Nummer. Im Hintergrund steht unausgesprochen die scholastische Lehre vom Menschen, der als Person geschaffen sei, so daß automatisch alle seine Handlungen personal wären, auch jede seelsorgliche Zuwendung oben genannter Art.

Dagegen wird eingewendet, daß einer sehr *vor*-personal handeln könne, wenn er sich von seinen Emotionen, zum Beispiel einem Jähzorn, hinreißen lasse, obwohl er als Person geschaffen ist. Person muß erst wachgerufen werden, der Mensch muß erst mit sich etwas tun, damit er personal lebe und handle. Person ist Gabe und Aufgabe. Der statistische Personbegriff (Person als Geschöpf)

bedarf als Ergänzung des dynamischen Personbegriffs (Person als zu Rufendes). Beide zusammen ergeben das, was neuzeitliche Anthropologie unter dem Personbegriff anbietet.

Die Quellen für die dynamische Seite der Person liegen in der Existenzphilosophie, wenn sie von Existenzergreifung spricht und dem Menschen »Existenz« in ihrem Sinne nur dann zuspricht, wenn er ganz da ist, sich ganz verwirklicht hat, sich selbst ergriffen hat – seine Person aktyert. Der Prozeß der Aktuierung der Person kommt in Erfahrungsnähe durch Elemente der Tiefenpsychologie, besonders einer kritisch angewendeten Lehre der »Individuation« von C. G. Jung. Zufolge dieses Prozesses wird der Mensch schrittweise gerufen, ganz er selbst zu werden, aus eigenem Grunde zu leben, zu »existieren«, seine Person zu aktyieren und damit mündig zu werden. Personale seelsorgliche Zuwendung hat personale Rufkraft, sie ruft die Person, um sie dem Worte Gottes zu konfrontieren.

Eine *Lebenslehre* der Person (zur Philosophie der Person siehe den entsprechenden Artikel im *Handbuch theologischer Grundbegriffe* II, München 1963, mit Literaturangaben) ist deshalb Grundlage einer personalen Seelsorge, die sehr wohl weiß, daß ihr Bemühen nur Hilfestellung zum göttlichen Wirken bedeuten kann. Aber dieses göttliche Wirken ist ebenfalls personale Zuwendung Gottes zum Menschen, so daß menschliche und göttliche Person miteinander zu tun bekommen. Seelsorge hat dem Glauben als personaler Begegnung des Menschen mit Gott zu dienen. Das bedeutet allerdings auch, daß die Verkündigung in Kirche, Gespräch und Schule ein Weiterdenken der theologischen Begriffe auf ihre personale Quelle hin verlangt (zum Beispiel Gnade als Selbstmitteilung Gottes – K. Rahner – statt nur »heiligmachend«). Zum Ganzen sei hingewiesen auf das Buch des Verfassers *Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung*, Freiburg 1966. Hier ist das Programm seiner Schrift *Personale Seelsorge*, Freiburg 1955 (vergriffen), ausgeführt. Josef Goldbrunner

Mündigkeit

Das Wort kommt nicht von »Mund«, sondern von »Munt«, was soviel wie »Schutz«, »Sicherheit« bedeutet: Der »Vormund« schützt und sichert den »unmündigen« Schwachen. Dennoch darf man sagen: Mündig ist der, der den Mund aufturn darf und kann; mündig ist der, dessen Wort rechtsverbindlich ist; mündig ist der, dessen Wort in der Gemeinschaft Geltung hat, weil hinter ihm die Autorität eines freien, selbständigen und reifen Menschen steht.

Die weltliche und kirchliche Mündigkeit haben einen gemeinsamen Grund. In dem Dekret über die Religionsfreiheit hat sich die kirchliche Autorität bewußter als bisher auf ihn gestellt: Die Freiheit und Würde der Person macht den Erwachsenen mündig in der Annahme und Ausübung des Glaubens gegenüber einem Staat, der ihm das

Recht dazu gesetzlich oder faktisch beschneiden oder ihm gar die Fähigkeit dazu ideologisch absprechen wollte; dieselbe Freiheit und Würde der Person macht den Menschen mündig gegenüber dem Anspruch der Kirche, ja der Offenbarung: Die Kirche darf ihn nicht zum Glauben oder zur Annahme der Religion zwingen, und die Annahme der Offenbarung setzt Mündigkeit geradezu voraus: freie verständige Zustimmung. Die Kindertaufe widerspricht dem nicht; das Sakrament kommt erst zu seiner vollen Wirklichkeit, wenn der Heranwachsende im Maßstab seiner wachsenden Mündigkeit frei annimmt und bekennt, was im Tauf-Ritus die Paten für ihn bekennen und was auch in der Absicht derer wirksam wird, die das Kind zur Taufe bringen, der »Vormünder«, nämlich der Eltern oder ihrer Platzhalter. In der lateinischen Kirche kann das Sakrament der Firmung als das der auch psychologisch und sozial verstandenen Mündigkeit gedeutet werden.

Staat und Kirche unterscheiden die juristische und die soziale Mündigkeit.

Bestimmte Rechte und Pflichten, die man dem Begriff der Mündigkeit zuordnen kann, werden dem Menschen gemäß seinem Alter durch die Rechtsatzung zugesprochen oder um besonderer Umstände willen (Geisteskrankheit, Verbrechen) abgesprochen. In Grenzen »strafmündig« und »geschäftsfähig«, in vielen Ländern auch konfessionsmündig und wahlberechtigt wird der junge Mensch schon vor der »Großjährigkeit«, aber an sie vor allem knüpft sich im Staat der juristische Begriff Mündigkeit. Auch das Kirchenrecht kennt eine Reihe von Altersstufen für bestimmte Rechte und Pflichten.

Sowohl im weltlichen Bereich als auch im geistlichen ist aber die soziale Mündigkeit von weitaus größerer Bedeutung; sie ist die ideale Voraussetzung aller juristischen Mündigkeit. Die Demokratie lebt davon, daß möglichst alle Staatsbürger die Rechte des erwachsenen Menschen auf freie Mitverantwortung auch tatsächlich in Anspruch nehmen und daß sie die damit untrennbar verbundenen Pflichten bewußt erfüllen; sie lebt davon, daß möglichst viele ihre Aktivität, ihre Produktivität, ihre Kritik entwickeln und in den Dienst des Gemeinwesens stellen. Die Kirche lebt davon, daß die Gläubigen als erwachsene Menschen »praktizieren«, daß sie ihre Rechte, so das Recht auf Verkündigung und Sakrament, auf Mitwirkung in der Leitung der Gemeinde in Anspruch nehmen und ihre Pflichten in einem verstehenden und verständigen Gehorsam erfüllen, der durch freie Annahme selbst zu einem Akt der Mündigkeit wird; sie lebt davon, daß möglichst viele mehr tun: daß sie ihre Aktivität, ihre Produktivität und ihre Kritik in den Dienst des Reiches Gottes stellen, daß sie zum »Vollalter der Fülle Christi« heranreifen; die Kirche lebt auch von denen, die ihre Mündigkeit ganz erfüllen: die in die Bresche springen, von den großen Christen (zu denen auch sehr unscheinbare und verborgene gehören) und von den Heiligen.

Wir verstehen heute besser als je, daß die beiden Arten, wie der einzelne Mensch in Gottes Auftrag Mitverantwortung für die Menschheit übernimmt, aufs engste zusammengehören. Große Beispiele sind das zeichenhaft einander zugeordnete Paar Kennedy-Johannes, große Zeugnisse sind die einander zugeordneten konziliaren Konstitutionen »Die Kirche in der Welt von heute« und »Über die Kirche«.

Man ist mündig »gegen« etwas und »für« etwas. Wenn von der Mündigkeit der Laien gesprochen wird, so ist oft vor allem das Recht und die Pflicht der Laien gemeint, Bevormundungen des Klerus abzuweisen und sich Bewegungsraum in der Kirche zu erkämpfen. Bevormundungen abzuweisen, hat seinen Sinn in sich. Wichtiger ist, sie um der Verantwortung willen abzuweisen, die der Mündige für etwas hat. Oft wird heute die Mündigkeit gar nicht mehr »von oben« verweigert: Der Klerus wartet vielfach darauf, daß der Laie endlich seine Rechte und Pflichten wahrnimmt. Laien sollen mündig sein: für ihre begründete Meinung, für alle ihnen zukommenden Funktionen, für ihren Anteil am allgemeinen Priestertum, für ihren eigenen vor Gott zu verantwortenden Lebensweg, für ihre Ehe und für ihre Kinder, für ihre politischen Aufgaben.

Der Appell an die Mündigkeit durchzieht die Konzilsarbeit; andere wesentliche Konzilsbegriffe sind von ihr nicht zu trennen: die Bruderschaft im Gottesvolk, der »Dialog«, die Solidarität, die im ersten Satz der Konstitution »Die Kirche in der Welt von heute« ohne Einschränkung bekannt wird. Auf unmittelbare Weise ist von der Mündigkeit außer im erwähnten Dekret über die Religionsfreiheit für einen begrenzten Bereich in dem Dekret über das Laienapostolat die Rede. Tiefer setzen die Konstitutionen »Über die Kirche« und »Über die Kirche in der Welt von heute« an: Sie sind vom Geist der Mündigkeit des Christenmenschen erfüllt.

Die Hirtenpflicht der Amtskirche und die Mündigkeit des Katholiken sind in der Geschichte und in der Gegenwart oft hart aufeinander gestoßen. Mißbrauch »oben« und »unten« sind jederzeit möglich. Der scheinbare Gegensatz löst sich, wenn Autoritätsträger und Mündige sich beide als Hörer des Wortes verstehen, die je einen besonderen Dienst verwalteten, und wenn das Vertrauen auf Christi Wort beider Dienstgehorsam frei, locker und demütig macht. Das setzt freilich eine Fülle des Geistes voraus, über die wir nicht verfügen können, sondern um die beide immer wieder beten müssen. Im Pilgerstand kann das hohe Gut der Mündigkeit also auch in Bitternis führen, so auch in den Zweifel, ob Gott in einem konkreten Fall vom Mündigen das Nein um des Gewissens willen oder die Unterwerfung im mündigen Gehorsam verlangt. Mündigkeit erfüllt sich für den einzelnen ganz im christlichen Tod, in der freien Annahme des Verhängens. Sie erfüllt sich für jeden und für alle im Reich Gottes: Es ist eine Gemeinschaft von Mündigen in der Gottesherrschaft, in der wir nur

noch für Gott und füreinander und nicht mehr gegen irgend etwas frei und verständig sind.

Mündigkeit ist weder befehlbar noch machbar. Sie setzt den freien Entschluß voraus und kann verfehlt oder versäumt werden. Also gibt es faktisch Unmündige. Ihnen gegenüber haben Hirten und Glaubensgenossen die Pflicht der liebenden Beeinflussung und Leitung. Sie darf aber nicht so erfüllt werden, daß man solche Gläubige in der Unmündigkeit fixiert, etwa gar, wie im *Großinquisitor* Dostojewskijs, um sie leichter ins Heil zu bringen; die Führung muß vielmehr den Appell in sich enthalten, die je möglichen nächsten Schritte zu größerer Mündigkeit hin zu tun.

Walter Dirks

Hinweise

Theodor Filthaut, Jahrgang 1907, Ordinarius für Pastoraltheologie in Münster. Er veröffentlichte u. a.: *Die Kontroverse über die Mysterienlehre; Grundfragen liturgischer Bildung; Das Reich Gottes und die Glaubensunterweisung; Zeichen der Auferstehung. Zur Erneuerung der christlichen Grabmalkunst; Kirchenbau und Liturgiereform; Politische Erziehung aus dem Glauben*, gab heraus *Israel in der christlichen Unterweisung und Verkündigung und Glaube* und arbeitete mit an Henze, *Kirchliche Kunst der Gegenwart*.

Hellmut Geißner, Jahrgang 1926, Dr. phil., Lektor für Sprechkunde und Sprecherziehung an der Universität Saarbrücken; 1. Vorsitzender der »Deutschen Gesellschaft für Sprechkunde und Sprecherziehung«. Mitarbeiter am Saarl. Rundfunk, Abt. Kulturelles Wort und Kirchenfunk, hier: Beratung der »Rundfunkprediger«. Veröffentlichte u. a.: *Der Mensch und die Sprache – Studien zur Philosophie von Hans Lipps* (Diss. masch., Frankfurt 1955); *Über Schweigen*, in: *Sprechkunde und Sprecherziehung* II, 1955; *Das Gespräch. Sprechkundliche Grundlegung*, ebd. III, 1957; *Soziale Rollen als Sprechrollen*, in: *Kongreßbericht, allgemeine und angewandte Phonetik*, Hamburg 1960; *Schallplattenanalysen – Gesprochene Dichtung; Sprechen*, in: *Grundlagen der Schauspielkunst* (Buchreihe Theater heute Bd. 22).

John T. Noonan, Jr., Professor an der juristischen Fakultät der Universität Notre Dame, USA, Direktor des Instituts für Naturrecht. Herausgeber des *Natural Law Forum*. Veröffentlichte *The Scholastic Analysis of Usury und Contraception: A History of Its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists*.

Heinrich Fries

Ärgernis und Widerspruch

Christentum und Kirche im Spiegel gegenwärtiger Kritik

160 Seiten, Format 14 x 22,5 cm, Leinen mit Schutzumschl., DM 17,80

Es gehört heute in gewissen Kreisen zum guten Ton, Christentum und Kirche teilweise oder vollständig in Frage zu stellen. Sofern das in der Art des methodischen Zweifels geschieht, um größere Klarheit zu gewinnen, wird man dagegen kaum etwas einwenden können. Wo aber die Kritik den Boden des Sachlichen verläßt und in eine aggressive Polemik ausartet, erhebt sich vor allem die Frage, aus welchem Motiv der Widerspruch gegen die Lehre und das Institutionelle der Kirche erhoben wird. Die Diskussion darüber hat namentlich bei einschlägigen Publikationen von Szczesny, Jaspers, Amery oder Böll — um nur einige aufzuführen — eingesetzt. Unter Katholiken empfand man es bisher als einen Mangel, daß außer einigen guten Entgegnungen in Zeitungen und Zeitschriften nichts vorhanden war, was man den Gegnern von Kirche und Christentum hätte entgegensetzen können.

Diese schmerzliche Lücke dürfte nun der Münchener Fundamentalthologe Heinrich Fries mit einer ebenso abgewogenen wie hochaktuellen Arbeit ausgefüllt haben. Gewiß mögen sonst gegen die vielzitierte „Lücke“ im literarischen Schaffen manche Vorbehalte angemeldet werden können — mit Recht. In diesem Fall gilt aber der Slogan von der „gefüllten Lücke“ sprichwörtlich. Fries scheut sich nicht, angesichts des großen Dialogs der Kirche mit allen Gruppen in der Welt das heiße Thema „Kirchenkritik“ anzupacken und die Thesen einer stattlichen Reihe christlicher und antichristlicher Philosophen sowie diejenigen innerkirchlicher Kritiker grell anzuleuchten. Das Buch wird sicherlich noch mancherlei Diskussionen auslösen und vielleicht auch einen Anstoß bei den sogenannten Nonkonformisten geben, nochmals ihre zum Teil sehr leichtfertigen Thesen und Pauschalurteile gegenüber der Kirche zu überprüfen.

Deutsche Tagespost

Durch jede Buchhandlung zu beziehen

ECHTER - VERLAG WÜRZBURG

NEUERSCHEINUNGEN IM FRÜHJAHR 1966

IM KÖSEL-VERLAG MÜNCHEN

Henri Bissonnier · Die katechetische Unterweisung zurückgebliebener Kinder

Deutsch von Andrea Loske. 191 Seiten. Kartoniert DM 14.50

Henri Bissonnier hat mit einer Gruppe von Katecheten experimentell untersucht, inwieweit geistig zurückgebliebenen Kindern der Zugang zu den Grundwahrheiten des christlichen Glaubens und zu den Sakramenten der Kirche eröffnet werden kann. Die dabei gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen finden in dieser Arbeit ihre Darstellung. Zunächst werden in knapper Form die grundsätzlichen Überlegungen skizziert und die angewandten Methoden an Beispielen erläutert. In den folgenden Kapiteln wird konkret gezeigt, wie die zurückgebliebenen Kinder in die Sakramente der Taufe, Buße, Eucharistie und Firmung eingeführt werden können und wie ihnen diese Sakramente gespendet wurden. – Bissonniers Arbeit, bisher in Deutschland noch nicht bekannt, bietet unserer Katechetik an Hilfs- und Sonderschulen viele wertvolle Anregungen.

Paul Neuenzeit · Kleine Bibelkunde zum Neuen Testament

Aufgaben und Probleme der neutestamentlichen Exegese

Etwa 160 Seiten. Leinen DM 9.80. Schriften zur Katechetik, Band 5

„Mit fachkundiger Hand läßt Neuenzeit die neutestamentliche Katechese sich sozusagen selbst vorstellen. Ihre für den Praktiker häufig provozierenden Ergebnisse, die zum guten Teil nichts fruchteten, weil sie losgelöst von ihrer Genese zur Kenntnis genommen wurden, und darum verwirrend und letztlich unverständlich bleiben mußten, werden hier als Endpunkt des exegetischen Weges gezeigt und so mit Leben gefüllt. Das Buch macht auf sehr abgewogene, instruktive Weise mit den Fragestellungen und den Aufgaben der Exegese bekannt und ist dabei von der Zuversicht getragen, daß diese Einsichten die Arbeit praktischer Bibelüberweisung nicht stören, sondern unmittelbar zu fördern vermögen. Das Verhältnis der Bibel zur Kirche, die Funktion ihrer Auslegung für die übrige Theologie, unterschiedliche Wege dieser Auslegung sind Themen der vorliegenden Bibelkunde. Eine kurz gefaßte ‚Einleitung‘ charakterisiert das Neue Testament als Ganzes und in seinen Teilen und skizziert die den Einzelschriften entsprechenden Methoden und Schwerpunkte der Auslegung.“ [Norbert Brox]

Josef Schreiner · Die Zehn Gebote im Leben des Gottesvolkes

Dekalogforschung und Verkündigung

122 Seiten. Leinen DM 15.80. Biblische Handbibliothek, Band 3

„Unter den selten bearbeiteten, aber notwendigen Themen zum Alten Testament ist das seiner sittlichen Botschaft. Man denkt zuerst an die Zehn Gebote, die sicher das Grundgesetz des Alten Testaments darstellen, über die hinaus es aber noch viele Äußerungen über ein Leben nach dem Willen Gottes enthält. In sechs Vorträgen behandelt Josef Schreiner solche Fragen vom Grundgesetz des Dekalogs aus: Ein Abschnitt über die Dekalogforschung gibt dem Leser Begriffe und Erkenntnisse, die ein Urteil über seine Eigenart erlauben. Weiterhin wird herausgearbeitet, daß die Zehn Gebote inmitten des Bewußtseins Israels von seiner Verbundenheit mit Gott stehen. Das freudige Ja zur grundlegenden Lebensordnung des Gottesvolkes wird als typisch für alttestamentliche Gesetzesauffassung erkannt. Der Dekalog ermöglicht und fordert durchaus sittliche Entscheidung und Verantwortung in den vielschichtigen Bereichen des Lebens.“ [Professor Hermann Eising, Münster]

Walter Dirks

Das Konzil - was nun? Aus der Ansprache eines Laien an eine Pfarrgemeinde

Das, was die Pfarrgemeinde im Gottesvolk sein kann, ist nicht mehr ganz unbestritten. Es gab allerdings eine Zeit, da sie an Wirkung, Rang und Ansehen gewaltig gewachsen war. Es war die Zeit der Unterdrückung des christlichen Lebens unter der Nazidiktatur. Wenn die liturgische Bewegung und die biblische dazu auf dem Konzil den Deutschen viel verdankt, dann nicht zuletzt deshalb, weil die Nazis uns damals nach der Zerstörung oder Auflösung der Verbände und durch die Behinderung vieler anderer Kommunikationsmittel des deutschen Katholizismus auf die Eucharistiefeier und die Schrift zurückgeworfen haben. Damals rückten wir um den Altar zusammen, und wenn die Pfarrgemeinde auch diese einzigartige Bedeutung in einer freien, offenen, dynamischen Gesellschaft nicht mehr in Anspruch nehmen kann, so wird sie doch sowohl als der vom Bischof eingerichtete Seelsorgebezirk als auch als größere Nachbarschaft von Christen, die nahe beieinander wohnen, als auch als regulärer Ort der Altargemeinschaft ein unentbehrlicher Schwerpunkt des Lebens der Kirche Christi bleiben. Es wäre schlimm, wollten wir darüber vergessen, daß sie in einer mobilen Gesellschaft insbesondere in der Großstadt nicht mehr das sein kann, was sie früher gewesen ist. Auch die treuesten Gemeinde-Katholiken, die noch ganz mit ihrer Ortskirche leben, werden das Richtige treffen, wenn sie zwar in der Pfarrgemeinde tun, was sich in ihr tun läßt, aber völlig ohne Eifersucht sehen, was außerhalb ihrer im Dekanat, in der Großstadt, in der Diözese, im deutschen Katholizismus an neuen Formen der Seelsorge und des kirchlichen Lebens getan wird, und wenn sie auch daran mitwirken. Es wäre schlimm, wenn alle diese übergreifenden Dienste nur von gleichsam pfarrlosen, in keiner Pfarrei verwurzelten Einzelkatholiken oder auch überörtlichen Gemeinschaften geleistet würden. Andererseits kann man auf die Dauer kein treuer Pfarrei-Katholik bleiben, wenn man nicht das Leben der Gesamtkirche mitlebt, und das Gottesvolk in der Pfarrei kann nicht wirkliches Gottesvolk sein, wenn es nicht im Gottesvolk der ganzen Kirche aufgeht.

Der Dialog

Fragt man nach ihm und seinen Aufgaben in diesem Jahr 1966, nach der Art, wie er von uns gelebt werden kann, so wird man nichts Besseres tun können, als sich Rat und Antwort beim Konzil zu holen. Volk Gottes zu sein und zu werden, ist der große Ruf, der von Rom aus an uns ergangen ist. Mit dem Bild vom Gottesvolk und seiner Wirklichkeit hängt es eng zusammen, daß der Dialog, daß das Gespräch in Wort und Antwort, Rede und Gegenrede ein Grundgedanke in allen Ergebnissen des Konzils ist. Das ist erstaunlich genug, denn gerade diese unsere katholische Kirche mit ihrem hierarchischen Aufbau, ihrer klaren Unterscheidung von lehrender und hörender Kirche hat doch Jahrhunderte lang eher den Eindruck eines

Monologs gemacht: Der Papst spricht, die Kirche hört und gehorcht. Der Bischof spricht – wir vernehmen willig sein Hirtenwort. Der Pfarrer predigt – wir hören zu, und Entgegnung, Diskussion und Gespräch sind im Gotteshaus ebenso wenig üblich wie Zwischenrufe. Die Kirche ist keine Demokratie; sie ist durch Christi Anordnung von oben nach unten konstruiert: Sie entstand aus dem Auftrag und der Vollmacht der Apostel, und niemals wird sie sich in eine Sekte verwandeln, in der die Gläubigen unter Berufung auf ihre eigene Geistsendung Bischöfe absetzen oder ihre Vollmacht, Gottes Wort zu verkündigen, in Zweifel ziehen. Darum klingt die Parole vom Dialog so neu in unserer Kirche. Versuchen wir, sie zu verstehen!

Geordnetes Gespräch

Da wäre z. B. zunächst festzustellen, was uns einfache Kirchenmitglieder auf den ersten Blick nicht so sehr viel anzugehen scheint: Petrus legt wieder Wert darauf, daß er, der der erste Apostel und der Apostel eines besonderen Auftrags ist, doch zu allererst einer der Apostel ist. Es war groß und würdig, daß es nicht die Bischöfe waren, die dem Papst diese Einsicht abgerungen und abgezwungen haben. Ein Papst selber, Johannes XXIII., hat von sich aus, ohne die Bürde des Petrusamtes abzuwerfen, sich des Glanzes und mancher Privilegien und Vorrechte entäußert, die teils aus sehr guten Gründen und Notwendigkeiten im Laufe von sechzehn Jahrhunderten, teils auch aus menschlichen, allzumenschlichen Ursachen die Stellung des Papstes fast ins Überirdische gesteigert hatten. Wir können uns glücklich preisen, daß wir diesen großartigen Vorgang sozusagen mit eigenen Augen gesehen haben: Wie Joseph Angelo Roncalli in demütiger und freier Unbefangenheit aus dem Riesenschatten Pius' XII. hinaustrat; als der, der er war, machte er sogleich deutlich, daß er, der väterlichste der letzten Päpste, sich doch im Amt als Bruder verstand, als älterer Bruder der Patriarchen und Bischöfe, aber auch als Bruder aller Christen, ja als Bruder aller Menschen. Brüder aber reden miteinander; zwischen ihnen herrscht nicht die Ordnung des Befehls und der Unterwerfung, sondern die Ordnung des Gesprächs, des Vertrauens im Hin und Her des Wortes und der Antwort, und in einer guten Familie bleibt das auch die Regel, wenn der abwesende Vater dem ältesten Bruder die Aufsicht anvertraut hat. Der älteste Bruder aber, das ist zunächst Christus, und das sind sodann die, denen er dieses Familienamt anvertraut hat. Das müssen wir ins Gefühl bekommen.

Das ist in der Kirche so, weil wir alle Kinder desselben Vaters sind, Papst, Bischöfe, Kleriker und Laien. Bevor das Amt der Kirche redende und lehrende Kirche ist, ist es, wie die ganze Kirche, hörende Kirche.

An zwei Punkten wird das besonders deutlich. Die Schrift spricht von der Kirche in vielen und sehr verschiedenartigen Bildern – sie ist der Weinstock, sie ist ein Haus, dessen Eckstein Christus ist, sie ist eine Stadt, sie ist ein Leib; im Konzil weist die Kirche nichts davon zurück, aber vorzüglich will sie sich nun als das Volk Gottes verstehen. Das Bild vom mystischen Leib Christi, das so lange unser Kirchenverständnis geleitet hat, bleibt wahr und schön; es betont vor allem, daß die Kraft, die jedes Organ und jedes einzelne Mitglied der Kirche mit Leben erfüllt, wie beim leiblichen Organismus von einer Einheit ausgeht. Das Lebensprinzip des in Organe und Zellen gegliederten Organismus ist Christus: Sein Geist belebt jede Zelle. Aber jeder Vergleich hat seine Grenzen, jenseits derer er nicht mehr stimmt. Zellen entscheiden sich nicht und Zellen reden nicht – das ist die Grenze jenes großartigen Bildes vom Leib. Das Gottesvolk aber besteht aus Menschenwesen, die menschlich miteinander leben, die sich ins Antlitz schauen, sich die Hand geben, die miteinander streiten können, die einander achten und lieben können. Vor allem erweisen sie im Wort und in der Antwort, im Dialog miteinander sowohl ihre Selbständigkeit und Freiheit, ihre Mündigkeit, als auch ihren Zusammenhang, ihre Gemeinsamkeit – die Gemeinsamkeit ihres Ursprungs vom gleichen Schöpfer her, ihres Ziels und aller ihrer Unternehmungen. Der Leib entwickelt sich nach dem in ihm wirkenden Gesetz, das Volk dagegen hat eine Geschichte, in der es aktiv handelt, eine Geschichte, für deren Gang sich seine Genossen je verständigen. Dazu ruft das Konzil die Kirche nun durch das Bild vom Gottesvolk besonders auf: nicht mehr Zellen, sondern mündige Christen zu sein, die wach zu hören und vernehmlich zu antworten wissen, im brüderlichen Gespräch.

Gott hat von vornherein unser Heil im Dialog gewirkt; er hat den Menschen als Gesprächspartner angelegt. Gott ruft den Lehmkloß an, das hochentwickelte Tierwesen, das Gott in Jahrmlionen auf diese Stunde hin sich hat bilden lassen – Gott ruft den Hominiden an, und dieses Wort Gottes, ein wahrhaft schöpferisches Wort, gibt diesem die Möglichkeit, zu antworten: »Hier bin ich, Herr.« Der Vor-Mensch bildet sich zum Menschen, indem er antwortet, und er gewinnt dadurch nicht nur die Antwort, sondern auch das Wort selbst zur eigenen Rede. Er wird Mensch im Dialog. Abraham wird Vater des Glaubens und des ersten Gottesvolkes, indem er der unglaublichen Verheißung antwortet. Marias Antwort »Es geschehe nach Deinem Willen« kam ganz aus der Fülle der Gnade, aber sie war eben deshalb auch eine ganz und gar freie menschliche Antwort – sie entschied mit über die Geburt des Gottmenschen. Dessen Ja zum Wort des Vaters, besonders sein »...aber Dein Wille geschehe« im Ölgarten besiegelt unser Heil. Es war die Gabe des Wortes, die

der Geist den Aposteln zu Pfingsten schenkte, und das konziliare Dekret über die Religionsfreiheit schärft uns ein, daß dieses Wort der Verkündigung nicht ohne weiteres den Glauben bewirkt, sondern daß er vom Geist gezeugt als freie Gewissensantwort entsteht. Gott schenkt die Gnade des Glaubens, aber er vergewaltigt nicht. In geheimnisvoller Weise, die kein Verstand ergrübeln kann, setzt seine Kraft unsere Freiheit frei; die Annahme des Glaubens geschieht also im Dialog, als Antwort. Und so ist auch das Leben des Glaubens ein einziger Dialog zwischen uns und den Mitmenschen, besonders mit denen, die uns brauchen, mit den Bedürftigen, mit denen Christus sich identifiziert. Das freieste Wort sodann, das uns geschenkt werden kann, ist das freie Ja zu unserem Tod. Es verwandelt das scheinbar Unfreieste, das verhängte Schicksal unseres Endes, in den Dialog des Heils, in das offenste und reinste Gespräch mit dem liebenden Gott. Seine Antwort ist, daß er uns annimmt und vollendet. Es gehört zu den größten Aufgaben in unserem Leben, diesen Dialog vorzubereiten und zu lernen. Wenn wir Christen etwa den Marxisten nichts anderes anzubieten hätten als solchen christlichen Tod, so hätten wir doch auf ihre am wenigsten gelöste und am meisten verdrängte Existenzfrage die Antwort.

So also sollten wir als Christen leben. Nicht im stummen Ertragen unseres Schicksals, nicht im dauernden Geschwätz, nicht in dem Willen, immer das erste und das letzte Wort zu haben, sondern in einem Gespräch, das aus der Stille kommt, nämlich aus dem Vertrauen in Gottes Liebe, äußert sich der christliche Glaube im Leben. Nur in solchem Hören auf Gott und Hören auf den Nächsten, solchem Reden zu Gott im Gebet und menschlichen Reden zum Bruder baut sich das Volk Gottes auf.

Sollen wir auf das Wort Gottes hören, so sind wir vor allem auf die Heilige Schrift des Alten und des Neuen Testaments angewiesen. Das Konzil weist uns mit größtem Nachdruck auf diese sicherste Weise hin, wie Gott zu uns nicht nur gesprochen hat, sondern täglich erneut spricht. Gewiß sieht auch das auf den ersten Blick wie ein Monolog aus – Gott hat gesprochen, die Verfasser der Heiligen Schriften haben es festgehalten, und wir lesen. Aber der Umgang mit der Schrift ist mehr als ein Lesen. Ihr Wort spricht uns an, es fordert uns heraus, es wirbt um unsere Antwort. Unsere Antwort ist zunächst unser redliches Verstehen dessen, was da zu uns gesagt wird, und sodann unser Leben, unser Denken und Fühlen und Handeln. Wir Katholiken kennen die Heilige Schrift am besten durch die Liturgie. Sie hat uns ähnliche Dienste getan wie die Lösungsbücher den frommen evangelischen Christen. Das soll so bleiben, aber es genügt nicht. Wir sollen die Schrift auch im Zusammenhang lesen, und wir sollen sie nach unserem Bedürfnis und nach unserer Not

Die Heilige Schrift als Dialog

lesen, so wie wir sie brauchen und wie Gott sie uns anbietet. Wir brauchen sie heute noch dringlicher als früher. Im Dialog mit der Welt müssen wir ständig auch neue Worte finden, um die Wahrheit Gottes verständlich zu machen; wir müssen deshalb auch neue Worte, neue Begriffe und neue Theorien zunächst einmal aufnehmen und verstehen, die wir früher, weil sie fremd und feindlich waren oder zu sein schienen, von unseren Ohren, Köpfen und Herzen von vornherein ferngehalten haben. Wenn wir also gründlich die Übersetzungskunst und in ihr viele neue Wörter lernen müssen, brauchen wir immer wieder den Umgang mit dem ursprünglichen Wort Gottes. Dabei dürfen wir auch die Ergebnisse unserer Bibelwissenschaft nicht scheuen. Im Gegenteil: Es gibt nicht zwei Wahrheiten, sondern nur eine Wahrheit Gottes, und die redliche Wissenschaft ist einer der Wege zu ihr. Sie löst die Wahrheit der Schrift nicht auf, sondern legt sie frei. Wir selbst sind keine wissenschaftlichen Exegeten. Aber wir sollten dem Werk unserer Theologen vertrauen und ihnen im Verständnis der Schrift auch folgen, wenn sie Wege gehen, die uns noch nicht vertraut sind.

Ökumenische Einheit

Solcher Umgang wird uns das Gespräch und also die Nähe, Gemeinsamkeit und Einheit mit den evangelischen Christen erleichtern. Daß sie die Bibel gut kennen, daß sie gewohnt sind, mit ihr umzugehen, darüber müssen wir froh sein, und daran müssen wir anknüpfen. Das ökumenische Gespräch, früher nicht immer gerne gesehen, dann als heilsam erkannt, aber auf kirchliche Autoritäten und Theologen beschränkt, ist uns nun allen zur Pflicht geworden – zu einer schönen und großen Pflicht. Das Konzil erwartet von uns, daß wir nun in jedem evangelischen Nachbarn und Kollegen einen Menschen sehen, mit dem wir durch den Glauben an Christus und die Taufe viel enger verbunden sind, als wir durch das Bekenntnis der Konfession von ihm getrennt sind. Diese Einheit der Kirche braucht nicht erst geschaffen zu werden. Sie ist überall dort verwirklicht, wo Christus geglaubt und geliebt wird. Es gibt nur Einen Christus. Dieser Eine Christus ist mitten unter uns, wo zwei oder drei in seinem Namen beieinander sind. (Das gilt u. a. auch für die Mischehe wirklicher Christen. Wir haben weiterhin unsere Sorgen um sie, wir können sie nicht wünschen, aber wo sie geschlossen worden ist, da will Christus nicht ein Streitobjekt oder auch nur ein trennendes oder ausgeklammertes Element sein, sondern da will er mitten in dieser Ehe und mitten in dieser Familie gegenwärtig sein.) Daß wir uns freundlich als Christen grüßen, wenn wir uns auf der Straße zwischen Frühmesse und Hauptgottesdienst begegnen, bedeutet für die ökumenische Einheit nicht weniger als die neuen Übereinstimmungen der Theologen. »Die Freunde meiner Freunde sind meine Freunde.« Jeder Freund Christi ist unser Freund.

Brüderlichkeit zwischen Bischöfen und Priestern

Wie Petrus in die Reihe der Apostel trat, sind die Bischöfe bereit, ihr Amt im brüderlichen Dialog mit den Pfarrern und Kaplänen auszuüben. Nichts gegen den schönen Ehrennamen Vater, nichts gegen die Tugend der Väterlichkeit, zu der sich Erfahrung, Weisheit und fürsorgliche Liebe verbinden. Aber die Bischöfe haben sich vorgenommen, ihren Gehilfen, die wohl die schwersten Lasten der konziliaren Reformen tagtäglich zu tragen haben, als ältere Brüder zur Seite zu stehen, im brüderlichen Gespräch, nahe bei ihren Sorgen. Es fehlt nach dem Konzil nicht an solchen Sorgen. Die Pfarrer und Kapläne und Vikare haben jetzt eine schwere Last zu tragen. Die Änderungen der Liturgie, die Appelle, die im Dekret über das Laienapostolat stehen, die praktischen Konsequenzen aus dem Dekret über den Ökumenismus und alle anderen müssen ja in jeder einzelnen Gemeinde auf je verschiedene Weise in die Praxis umgesetzt werden. Was im Geiste des Gesprächs in der Aula des Petersdomes gewonnen worden ist, kann nicht als Befehl und Anordnung überall auf die gleiche Weise verwirklicht werden, sondern nur in demselben Geist des Gesprächs in Übereinstimmung und durch Übereinstimmung. Der Pfarrer soll die Gemeinde im Geiste des Konzils nicht, wie man heute so oft sagt, »formen«, so als ob er der Bildhauer und die Gemeinde der Tonblock oder gar der Marmorstein wäre, sondern er soll für Gottes und des Menschen Sache, wie das Konzil sie neu beschrieben hat, werben, als Brautwerber Gottes, im verstehenden und klärenden Wort.

Brüderlichkeit zwischen Laien und Priestern

Denn dasselbe Verhältnis, was die Bischöfe zwischen sich und ihren geistlichen Mitarbeitern erstreben, soll auch zwischen dem geistlichen Amt der Kirche insgesamt und den Laien bestehen. Die Mündigkeit des Laien ist in Deutschland schon vor dem Konzil seit Jahrzehnten im steigenden Maß angestrebt worden. Das Konzil gibt diesen Tendenzen recht und will sie nun in allen Teilen der Weltkirche fördern. Das Wichtigste darüber aber steht nicht im Dekret über das Laienapostolat, sondern in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche. Diese ist hierarchisch gegliedert, aber wie im Reiche Gottes manches auf dem Kopf zu stehen scheint, so auch in der um seinetwillen gestifteten Hierarchie. Ihre Spitze, der Papst, nennt sich *servus servorum Dei*, Diener der Diener Gottes; er versteht sich also als den Bruder, der am tiefsten zum Dienst berufen ist. Alle Vollmacht des Priesters ist Vollmacht für den Dienst und nur für den Dienst. Wir sehen im Lichte des Konzils unsere Bischöfe und Priester nicht mehr so sehr als einen besonders geheiligten aus dem Volk ausgesonderten Sakralstand, sondern als Mit-Christen, aber wir wissen, daß sie von Christus zu besonderen Aufträgen und Diensten berufen und bevollmächtigt sind. Es sind Dienste, die keineswegs den Laien als solchen gelten, die allein in der Rolle der Empfänger wären,

sondern dem ganzen Gottesvolk – auch den Bischöfen und Priestern selbst; sie bleiben auch nach ihrer Aussendung Glieder des ungeteilten heiligen Gottesvolkes, getaufte Sünder und Geheiligte. Wir wissen nun, daß die Firmung, die der Bischof spendet, so groß diese seine Vollmacht und diese seine Aufgabe ist, für ihn selbst geringer wiegt als die Firmung, die er empfangen hat – wir wissen nun, daß der Leib des Herrn, den der Priester empfängt, uns viel mehr mit ihm verbindet, als seine Konsekration und Konsekrationsvollmacht ihn von uns unterscheiden. Alles dies bringt unsere Bischöfe und Priester unseren Herzen näher, ohne im geringsten den Respekt zu mindern. Hier liegt, wenn ich recht sehe, eine der wichtigsten Verschiebungen im katholischen Lebensgefühl. Daß wir diese neue brüderliche Nähe zwischen uns und unseren Priestern tief empfinden und von ihr aus unser Verhältnis zueinander neu bestimmen, ist eine Selbsterziehungsaufgabe für beide Teile, eine Aufgabe für Jahrzehnte, ebenso für die Alten wie für die Jungen, nicht zuletzt für die jungen Theologen, aber auch für jedermann in der Gemeinde.

Sendung der Laien

Im übrigen sind die Rechte und Aufgaben des Laien klar; sie müssen nur lernen, sie wahrzunehmen, ohne Furcht und Scheu. Das Dekret über das Laienapostolat spricht uns Selbständigkeit und Eigenverantwortung förmlich zu. Es müssen sich Frauen und Männer finden, die dem Geistlichen mit gebührendem Respekt, doch ohne Angst und Leisetreterei auch ins Angesicht zu widersprechen vermögen. Der Byzantinismus der Laien ist die stärkste Stütze des Klerikalismus. Aber schon ist das Problem viel weniger das, ob man uns Raum gibt, als vielmehr, ob wir überhaupt bereit sind für das, was der Geist Gottes und in seinem Namen die Geistlichkeit von uns will: Wir schulden der Kirche im Geist des Gottesvolkes eine aktive Mitwirkung am Gottesdienst der Gemeinde, Hilfe im Apostolat, diakonische Dienste an jeder Not, ein selbständiges christliches Handeln im Beruf und in der Politik, und wir schulden ihr auch eine Mündigkeit ohne Ängstlichkeit im Leben unserer christlichen Liebe und Ehe.

»Seht, wie sie einander lieben«, hat man einmal von den ersten Gemeinden gesagt. Es gibt nichts Konkreteres als die wirkliche Liebe. Sie entdeckt die wirklichen Bedürfnisse, sie kommt dem Nächsten zuvor, sie wetteifert in Vorleistungen, und zwar nicht in frommen Übungen, sondern in nüchterner Solidarität, die alle Not und alles Glück einbegreift. Die Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« beginnt mit dem schönen Satz: »Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Trauer und Bedrängnis der Jünger Jesu.«

Wenn wir in seltenen Stunden, etwa in einem eucharisti-

schen Gottesdienst, in dem uns Gott ganz und gar an sein Herz genommen hat, das Gefühl haben sollten, einen Vorgeschmack des Himmels gespürt zu haben, nun, *ite, missa est*: Gehet, ihr seid gesendet: Genau dies, genau diese Gottesherrschaft und dieser Gottesfriede soll draußen weiterleben, in jeder Stunde und in jedem Mitchristen, und genau dies soll hinauswirken auch auf die Freunde und Kinder Gottes, die nicht zu uns gehören. Der Friedensgruß in der Messe und die Fußwaschung am Gründonnerstag sind nur Zeichen; das gemeinsame Opfer- und Liebesmahl ist mehr, es ist Gewähr der Gegenwart des Gottessohnes, unseres ersten Bruders Jesus Christus – aber dies alles geschieht nicht um des Kultes willen, sondern um der Herrschaft Gottes willen, und alle kirchliche Ordnung und Veranstaltung vom Papsttum an bis zum Kirchenvorstand, dem Vereinswesen, der Wallfahrt und dem Klingelbeutel hat einzig und allein zum Endzweck eben jene Liebesherrschaft Gottes in jeder Stunde und in jeder Stube. Das Konzil stört uns gewaltig bei der Nabelschau des katholischen Systems der Wahrheit, es reißt uns aus jeder um sich selbst kreisenden Religion heraus: Christus zeigt immer wieder von sich selbst weg auf den Vater und auf den Bruder. Gott ist um jedes Menschen willen und um jedes Menschen menschlichen Nervs willen Mensch geworden, gestorben und auferstanden; er hat seinen ungeheuerlichen Wunsch, wir möchten in jeder Stunde und an jedem Ort wahre Menschen und wahre Gotteskinder sein, nicht nur an die Heiligen, die Geistlichen und die Mönche und Ordensschwestern gerichtet, sondern an jeden einzelnen ohne Ausnahme. Das haben wir zu oft vergessen, wenn wir in der Kirche nur eine Garantie unseres Heilsschicksals sahen, eine Heilsversicherung mit nicht ganz billigen Prämien, aber unter erträglichen Bedingungen. Jeder hat immer wieder die Chance, sich aus dem Gewohnheitschristentum herauszureißen oder herauslieben lassen; aber das Konzil ist ein Ruf an uns alle, eine Gnadenstunde für die Kirche als ganze Kirche und also für jede katholische Gemeinde. Die ganze Mündigkeit der Laien ist ein Nichts, wenn sie sich nicht darin erfüllt, diese Stunde zu nutzen. Gott wird uns im Gericht danach fragen, wie wir sie genutzt haben, und er wird auch die geringste Mühe zu danken wissen, die wir jetzt in diesen Jahren für sein Werk, das Konzil, und also für ihn selbst aufbringen.

Aufgabe der Verbände

Diesem Werk vor allem sollen auch die Vereine und Verbände dienen. Gewiß bleiben manchen von ihnen auch andersartige Aufgaben, etwa die Vertretung kulturpolitischer Interessen in der Gesellschaft und gegenüber dem Staat. Aber selbst in der Wahrnehmung dieser Aufgaben geht es nur dann mit rechten Dingen zu, wenn sie von ihren mündigen Mitgliedern eindeutige Aufträge und Mandate haben. Deshalb sind auch sie zunächst einmal

wie viele andere Vereine, die von vornherein mehr nach innen als nach außen wirken, daran interessiert, daß ihre Mitglieder gebildet werden. Bildung, zeitgenössische und politische Bildung, sodann religiöse Bildung im Geiste des Konzils, schließlich und zu allererst Gewissensbildung ist von nun an die allererste Aufgabe aller Vereine. Gebildet ist, wer die Welt und sich selbst in ihr soweit versteht, daß er wirksam und verantwortlich leben und handeln kann, wo immer er steht. Die Vereine und Verbände haben keine größere Aufgabe, als ihre Mitglieder in diesem Sinne für ihr eigenes Leben auszurüsten. Auch dazu bedarf es des Gesprächs, also genügend kleiner Untergruppen, wenn die Vereine zu groß sind. Doch wissen wir inzwischen, daß heute nicht mehr jedermann genötigt werden kann, den Weg über unser Organisationssystem zu gehen. Familiengruppen und andere kleine Gruppen ähnlicher Art, dialogische Gemeinschaften sozusagen, sind für manchen eine Ergänzung seiner Vereinstätigkeit, für andere treten sie an die Stelle der Vereine. Und nicht nur der Pfarrer hat seine Verantwortung für die Einzelgänger und für die sogenannten Randchristen, sondern jeder lebendige Christ teilt diese Verantwortung. Sie schließt auch die »Neuheiden« ein, die Gleichgültigen und vor allem auch die, unter denen wir heute die wertvollsten Zeitgenossen finden: die menschlich gesinnten Zweifelnden, die Agnostiker, die Anhänger des unbekannten Gottes. Diese unsere Verantwortung ist manchmal von Nachbar zu Nachbar, manchmal im Betrieb oder Büro auf gar nicht voraussehbare Weise in Wort und Tat umzusetzen – in ein gutes Wort und in eine solidarische oder aus der Liebe kommende kleine oder große Tat. Sie muß nicht zuletzt in solidarische Mitarbeit in allen Strukturen und Organisationen der modernen Gesellschaft umgesetzt werden. Katholische Christen sollen sich nicht abschließen, sondern anwesend sein, mitverantwortlich sein. Allerdings ist das moderne Apostolat diskret. Die anteilnehmende und solidarische Gegenwart des Christen ist fast immer nicht nur die Voraussetzung jeder missionarischen Tätigkeit, sondern oft genug sogar ihre zunächst einzige mögliche Form.

Ehegemeinschaft

Die intimste Gemeinschaft des Gesprächs, ganz und gar Dialog, Wort und Antwort, ist die Ehe. Der Ausgang des Konzils hat vor allem dem Gewissen und der Bildung der Eheleute viel zugemutet, hat uns freilich auch gestärkt und ermutigt. Die Kirche ist erfahren und weise genug, um auch die Gefahren und Versuchungen, die Mißbräuche und Entgleitungen, und vor allem die Sünde zu kennen, aber sie denkt nicht mehr im ersten Augenblick sogleich an diese Gefahren und Versuchungen – sie erklärt sich solidarisch mit der Liebe der Geschlechter, sie empfindet sie mit. Was in der Pastoralkonstitution »Die Kirche in der Welt von heute« über die

Liebe gesagt wurde, macht uns alten Eheleuten, aber auch den jungen Menschen, welche die ersten tastenden Schritte tun, zunächst einmal Mut zu Liebe und Zärtlichkeit. Jener erste Satz gilt auch für das Ehekapitel. »Die Freude und die Hoffnung« der Liebenden und ebenso ihre Sorge und Not ist auch die Freude und Hoffnung, die Sorge und Not der Kirche. Sie hat den Weg zur verantworteten Elternschaft, zur Verantwortung auch für die Kinderzahl geöffnet – und jedermann sollte empfinden, daß das nicht eine Konzession war, sondern ein christlicher Fortschritt: Die Ehe, in der die Zahl der Kinder vor Gottes Angesicht verantwortet wird, ist eine höhere Stufe der Ehe, als die, in der man diese Frage der Natur überließ. Daß Mißbrauch möglich ist, widerspricht dem nicht: Jeder Schritt in größere Freiheit und Verantwortung hinein muß mit dem Risiko des Mißbrauchs bezahlt werden; aber der Gewinn ist größer als der Verlust. Wir sollten aus der Unsicherheit, die noch geblieben ist, das Beste machen. Die Konstitution spricht unser Gewissen an. Es ist vielleicht eine heilsame Zeit, in der wir zu allererst auf das Gewissen, und das bedeutet christlich freilich nicht auf unsere Willkür, sondern auf das Gebet und das Gespräch mit Gott, und sodann auf das sorgfältige Bemühen um die wahre Erkenntnis verwiesen werden, um in dieser Sache Gottes Willen recht erfüllen zu können.

Die Versöhnung

Wer sich zu Weihnachten darauf beschränkte, befriedigende Genugtuung über den vom Papst angeregten Waffenstillstand in Vietnam zu empfinden, hat das Konzil nicht verstanden. »Die Sorge und Bedrängnis *aller* Menschen sind die Sorgen und Bedrängnisse auch der Jünger Jesu.« Paul VI. hat durch seine Reise zur UNO, und die polnischen und deutschen Bischöfe haben uns durch ihren Briefwechsel demonstriert, was das Konzil in diesen Dingen von uns erwartet. Nicht durch Krieg läßt sich diese Not abwenden und auch aller innenpolitische Streit nicht durch das objektive Gesetz von Aktion und Reaktion, von Druck und Gegendruck, sondern durch den Dialog: durch das auf Versöhnung gerichtete Wort. Wir sind als lebendige Kirche dazu berechtigt und dazu verpflichtet. Auch wenn es aktuell und nüchtern ist, kann das auf Frieden hin gerichtete politische Wort aus der Einheit aller Kinder des Schöpfergottes kommen und auf die zukünftige Einheit im Reiche Gottes abzielen. So wie jedes gute Wort zwischen Eheleuten und zwischen anderen Leuten ein Nachwirken des ersten Paradieses und eine Vorwegnahme des zukünftigen Heiles ist, so ist auch die Politik des Gesprächs, der Vorleistung, der Versöhnung, des geordneten Friedens Heilspolitik, Aufgabe der Christen in der einen Menschheit. Auch in dieser Sache ist Information und politische Bildung und Gewissensbildung die allererste Konsequenz des Konzils. Es verlangt den wachen politisch gebildeten und politisch engagierten Christen.

Viele fühlen sich durch alles dies überfordert. Wir erleben zur Zeit das sonderbare Schauspiel, daß sich gerade manche sehr korrekte und treue Kirchenchristen gegen die Dekrete aus Rom, vor allem auch gegen das Dekret über die Heilige Liturgie auflehnen. Aber eine höhere Autorität als das mit und unter dem Papst feierlich verkündende Konzil gibt es schlechterdings nicht. Wollen diese sonst so autoritätsgläubigen Christen konsequent sein, so werden sie sich schon die Mühe geben müssen, die Absichten jener höchsten Autorität zunächst zu verstehen und ihnen dann zu folgen. Manche von ihnen richten sich selbst durch die Tonart und Sprache, mit der sie etwa den Alleingebrauch des Lateinischen oder das vertraute Zeremoniell der Messe im vertrauten Altarraum verteidigen. Sie zeigen vielfach durch die Wahl ihrer Worte, daß sie nicht die Sache Christi führen, sondern die ihrer eigenen Gewohnheit, ihres eigenen Sicherheitsbedürfnisses und ihrer eigenen ästhetischen Empfindungen. Aber auch mit ihnen sollten wir Geduld haben; erst recht mit denen, die aus weniger anfechtbaren Gründen noch nicht mitkommen. Das Konzil erwartet auch in seiner eigenen Sache von uns den Dialog: daß wir nicht nur im einsamen Studium der Konstitutionen und Dekrete, sondern in der ständigen Auseinandersetzung allmählich immer besser verstehen, was gemeint ist, und immer lebendiger verwirklichen, was davon zu verwirklichen unsere Sache ist. Das Konzil setzt sich fort: in den Beratungen der Bischofskonferenzen, in der Arbeit der Ordinariate, im Dialog der Theologen auf den Universitäten und in den Büchern und Zeitschriften, in den Zusammenkünften der Pfarrer und Kapläne, in der Arbeit der Pfarreien, in den Katholischen Akademien und Bildungswerken, in Vereinen und Verbänden, in kleinen Gruppen und Zirkeln, in den Religionsstunden und in der Arbeit der Schule, am Familiäntisch im Gespräch der Kinder und mit den Kindern, im ehelichen Zwiegespräch, in der großen und kleinen Politik, im Werk Misereor und im Werk Adveniat – vor allem aber im Herzen jedes Christen. Der tiefste Dialog des Heils geschieht im Gebet und im Sakrament, in der Zwiesprache mit dem, der unser Herz besser kennt als wir selbst, und in der von Gebet, Gespräch und Lobgesang begleiteten eucharistischen Mahl-Versammlung der Gemeinde, in der Christus in der Vergegenwärtigung seines Opfers mitten unter uns gegenwärtig wird. Hier ist eine Mitte, von hier aus darf der Dialog mit der Welt in uns und außer uns gewagt werden, den das Konzil uns aufgetragen hat. Wir selbst sind Kirche, und wir selbst sind Welt, und es gehört zu den beglückendsten Neuigkeiten aus Rom, daß das Konzil uns nicht nur helfen will, die Kirche in uns stark und lebendig zu machen, sondern auch so oft seine Sympathie und seine Solidarität mit dem Stück Welt in uns selbst erklärt hat: mit unserem

Lebensinteresse, mit unserem Leib, mit unserer ehelichen oder bräutlichen Liebe, mit unserem Beruf, unserer politischen Lage und Entscheidung, mit unserer Einsicht und Verantwortung. Kirche und Welt sollen in uns selbst mit sich ins reine kommen, die Kluft zwischen der Frömmigkeit und unserem zeitgenössischen Bewußtsein soll geschlossen werden, nicht freilich in einer Rechnung, die glatt aufgeht, sondern in dem Geist, der uns tröstet, aber auch aus der Bequemlichkeit aufscheucht und beunruhigt. »Warum seid ihr so furchtsam, ihr Kleingläubigen?« »Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, so möget ihr bitten, um was ihr wollt: es wird euch zuteil werden.« Das ist ein Wort, daran sollte man sich halten können.

in: *Diakonia* 1(1966) 132-146

Leonhard M. Weber

Gesundheit, Krankheit und Heilung im Verständnis der Theologie

Die Frage nach der Gesundheit, Krankheit und Heilung ist nicht allein ein medizinisches, soziales oder wirtschaftliches, sondern zuerst ein gesamt menschliches Problem. Das Gesunde und Kranke rührt an die Existenz des Menschen selbst. Es bedeutet für ihn ein Innewerden seiner eigentlichen Situation. Es führt zur Erfahrung dessen, was wir Leben und Sterben nennen. Es verdeutlicht das zentrale Problem des Seins oder Nichtseins. So ist es begreiflich, daß sich hier auch die Theologie mitgefragt und in mannigfacher Weise mitbeteiligt weiß. Und die Art ihrer Mitbeteiligung dürfte sowohl für die eigenen Problemkreise der Theologie als auch für das konkrete Empfinden der Menschen nicht ohne Einfluß und Bedeutung sein. Zur Erhellung und kritischen Beurteilung dieser Tatsache sei zunächst auf die begrifflichen Ansätze hingewiesen, von denen das theologische Verständnis der Gesundheit, Krankheit und Heilung ausgeht und geprägt wird(1). Dann sollen einige der theologischen Perspektiven aufgezeigt und in ihrer heilsgeschichtlichen Bedeutung herausgestellt werden(2). Schließlich – und das ist hier das Hauptanliegen – wird es darum gehen, noch eine Anzahl Daten und Konsequenzen zu diskutieren, die sich aus dem Vorausgegangenen ergeben und sich wissenschaftlich und pastoral als dringlich erweisen(3). Manche der erörterten Fragen gehen auf eigene frühere Veröffentlichungen zurück¹, deren Ergebnisse zum Teil wiederholt, zusammengefaßt und weiterentwickelt werden.

¹ L. M. WEBER, *Medizin und Theologie*, in: *Festgabe* [der Universität Fribourg] *an die Schweizer Katholiken*, Fribourg 1954, 479–492; ders., *Gedanken zum theologischen Verständnis der Krankheit*, in: *Moralprobleme im Umbruch der Zeit*, hrsg. von V. REDLICH, Mün-

1. Die begrifflichen Ansätze

Wenn in der Theologie von Gesundheit, Krankheit und Heilung die Rede ist, so werden diese Begriffe fast immer unter den Aspekten der Ganzheit und des Wertes erfaßt. Jedenfalls sind der Ganzheitsaspekt und der Wertaspekt für den hier erörterten Themenkreis und seine pastorale Auswirkung zwei der bedeutendsten Gesichtspunkte. Im Laufe der folgenden Überlegungen spielen sie denn auch eine wichtige Rolle. Der Seelsorger wird sich der so geprägten Denkansätze bewußt bleiben: Gesundheit, Krankheit und Heilung erweisen sich ihm theologisch als Ganzheitsbegriffe, und Gesundsein, Krankwerden und Heilung finden haben gerade als Wert- und Unwerterlebnisse ihre eigentliche theologische Relevanz. So geht die Theologie hier zunächst von einer Anschauungsweise aus, die zwar allgemein menschlich und darum bedeutsam ist, aber zugleich das Stigma des Ungenauen und des wissenschaftlich nur schwer Faßbaren an sich trägt.

Der Gründe des Ungenauen sind viele. Ein fast selbstverständlicher Grund liegt in der Art unserer menschlichen Wahrnehmung selbst. Denn es ist doch für gewöhnlich so, daß wir Menschen uns gesund, krank oder geheilt »fühlen«. Gefühlsempfindungen sind aber nur schwer zu umschreiben. Sie tragen in sich ein subjektives Moment. Das kommt auch in der eigentümlichen Spannung zwischen dem individuellen Befinden des einzelnen und dem vielleicht objektiv wahrnehmbaren Befund zum Ausdruck. So spürt der eine Mensch recht deutlich den Niedergang seiner Kraft, obwohl es niemand beachtet, der andere glaubt sich von einem belanglosen Unwohlsein rasch wiederhergestellt, indes die Umwelt anders urteilt. Auch sind die allgemein verbreiteten Anschauungen über das Gesundsein und über das Krank- oder Geheiltwerden von längst überkommenen Ideen durchdrungen, die dem heutigen Verständnis der Wirklichkeit nicht voll entsprechen. Vieles entstammt sogar einem animistisch-magisch geprägten Weltbild. Dahin gehören wohl Ausdrücke wie »von der Krankheit angegriffen«, »von einem Übel befallen«, »vom Schlag getroffen«, »das Leiden bannen« oder auch Benennungen wie »Alpdrücken«, »Hexenschuß«, »Veitstanz« usw. In abgelegenen Berggegenden sind solche Überzeugungen, trotz der fremden Einflüsse des Tourismus, noch immer sehr lebendig².

chen 1957, 101–131; ders., Art. *Krankheit, Krankenseelsorge*, in: *LThK*², 6, Freiburg i. Br. 1961, 591–595; ders., *Grenzfragen der Medizin und Moral*, in: *Gott in Welt* (Festgabe für Karl Rahner), Freiburg i. Br. 1964, 2, 693–723; ders., *Neue Gegebenheiten – Unveränderte Menschheitsfragen. Gedanken zum Problem der Zusammenschau der Krankheiten unter ganzheitlichen Gesichtspunkten*, in: *Arzt und Christ* 11 (1965) 21–31.

² Als typisches Beispiel dafür vgl. E. RENNER, *Goldener Ring über Uri*, Neuchâtel ²1954.

Wertqualifikationen

Von besonderer Bedeutung sind die Wert- und Unwertqualifikationen des Gesund-, Krank- und Geheiltseins. Daß sie fast allgemein anerkannt werden, zeigen – um nur ein naheliegendes Beispiel zu nennen – die alltäglichen Gruß- und Umgangsformeln. In den Fragen: »Wie steht es? Wie geht es?« schwingt der Gedanke an die Gesundheit wohl an erster Stelle. Jedenfalls ist es auffallend, wie der Angesprochene fast immer vom Blickfeld der Gesundheit her reagiert und eine diesbezügliche Antwort gibt: »Man muß zufrieden sein. Es geht gut. Ich bin ja gesund!« Interessant ist hierbei der nach Nationen verschiedene Gebrauch und Wechsel der Hilfszeitwörter »sein«, »gehen« »stehen«, »fallen«, »tun«³. Darin kommt das Statische wie das Dynamische – das Feststehen, Zusammenbrechen und Sich-wieder-Erheben – des Gesundseins und des Krank- und Geheiltwerdens zum Ausdruck. So werden Gesundheit und Krankheit das eine Mal mehr als Zustand erlebt, als ein Sosein, das mit der Existenz des Menschen selbst zu tun hat, das andere Mal stärker im Sinn eines Ablaufes, der aber zugleich einer personalen Gestaltung fähig ist.

Zeichenhaftigkeit

Vor allem aber steht das Erlebnis des Gesund-, Krank- oder Geheiltseins nie für sich allein da, sondern wird im Zusammenhang mit einem größeren Ganzen erfahren. Bei der Frage nach dem Wohlbefinden ist immer auch an den Mut und an die Hingabe gedacht, mit denen die Sorgen des Lebens getragen und gemeistert werden; an die Verhältnisse in der Familie, an das Freisein von Angst, Kummer und wirtschaftlicher Not, an die Möglichkeit des beruflichen Aufstiegs und des geschäftlichen Erfolgs; letztlich an das Gewissenserlebnis eines ehrlichen Einvernehmens mit den Mitmenschen und auch eines religiösen Verhältnisses zu Gott. Manche Formulierungen der Alltagssprache wie etwa »gesund und ganz«, »heil und ganz«, »ganz gesund« lassen erkennen, daß das leibliche und seelische Wohl in einem engen Zusammenhang mit der konstruktiven Bewältigung der individuellen Lebensaufgabe steht. Es hat augenscheinlich etwas mit dem zu tun, was man als Gestimmtheit bezeichnen kann. Als Ausdruck einer Gesamtsituation umgreift es Kraft, Frische, Tüchtigkeit, die alle auf ein Ganzes des menschlichen Lebens und seiner Mehrung und Ausweitung gerichtet sind⁴. Umgekehrt haftet dem Kranksein etwas an, was in bestimmten Fällen als ein Versagen der Person gegenüber der Umwelt, vor Gott und wider sich selbst gedeutet werden kann. Konkret gesehen lauert hinter einer solchen

³ Vgl. z. B. das französische: *Il va bien, il est tombé malade*, das italienische: *Stia bene*, das spanische: *Como esta usted*, das englische: *How are you, I have fallen ill*.

⁴ Besonders augenscheinlich kommt diese Beziehung im englischen *whole* (ganz) und *wholesome* (gesund) zum Ausdruck.

Deutung fast immer die Gefahr des ungerechten Vorurteils und der menschlichen Überheblichkeit. Dennoch haben Gesundheit, Krankheit und Heilung als Ganzheitsbegriffe und Werterlebnisse zeichenhaften Charakter und symbolischen Gehalt. Mit der Feststellung dieses zeichenhaften Charakters und dieses symbolischen Gehalts soll hier noch ein dritter Ansatz für das theologische Verständnis der Gesundheit, Krankheit und Heilung genannt sein. Auch er wird in den folgenden Abschnitten gemeinsam mit den beiden anderen Ansätzen deutlich hervortreten. Aber darüber hinaus eignet diesem dritten begrifflichen Ansatz noch eine besondere Gültigkeit. Er vermag das gegenwärtig sich wandelnde Gesundheits-, Krankheits- und Heilungsverständnis auch dann zu überdauern, wenn es den Ganzheits- und Wertaspekten noch stärker entfremdet wird, als dies schon jetzt der Fall ist.

2. Die theologischen Perspektiven

Die theologischen Perspektiven, die sich im Zusammenhang mit dem Verständnis der Gesundheit, Krankheit und Heilung eröffnen, zielen vor allem auf die von Gott gesetzte Heilsordnung und ihre konkrete Verwirklichung in der vielgestaltigen Geschichte der Menschheit.

Wir finden in den Schriften des Alten und Neuen Testaments einige Stellen, die in unbefangener und unspezifischer Weise von der Gesundheit und ihrer Wiederherstellung handeln⁵. Das hierbei Gesagte steht aber nur am Rand der biblischen Botschaft. Es ist nicht das unmittelbar Gemeinte. Dafür läßt bereits der Umstand, daß die Gefährdung der Gesundheit – zumal ihre Bedrohung durch den Tod und durch den Vorgriff des Todes in der Krankheit – stärker hervorgehoben ist, das tiefere Anliegen der Bibel erahnen. Gewiß mahnt auch die Schrift zum Bittgebet um Schutz der Gesundheit und um Heilung von Krankheiten⁶. Sie anerkennt ausdrücklich die Notwendigkeit ärztlichen Tuns⁷, wiewohl dieses in den alttestamentlichen Büchern aus Ehrfurcht vor Jahwe, dem eigentlichen Arzt⁸, während geraumer Zeit religiös verdächtigt wurde⁹. Sie zählt unter die Evangelisten selbst einen Arzt¹⁰ und stellt den Mann aus Samaria als Vorbild hin¹¹. Sie bietet auch sonst eine Anzahl Texte, die das Thema Gesundheit, Krankheit und Heilung berühren¹². Diese Texte wurden schon öfter zusammengetragen und sowohl von Exegeten als auch von Medizinern eingehend kommentiert, wobei sogleich hervorzuheben ist, daß die

⁵ Vgl. Sir 30,14–16; 1 Tim 5,23.

⁶ Sir 38,1–15.

⁷ Ebd.; ferner Mk 2,17 (Mt 9,12; Lk 5,31); Mk 5,26 (mildernd Lk 8,43).

⁸ Ex 15,26.

⁹ Gen 50,2; Is 3,7; Jer 8,22; 2 Chr 16,12 usw.

¹⁰ Wenigstens nach Kol 4,14.

¹¹ Lk 10,34.

¹² Vgl. etwa Mt 12,22; Lk 11,14; 13,11; Jo 5,3; Apg 5,15; 12,23; 19,12; 2 Kor 12,7–9; Jak 5,13–15; Offb 3,18.

Daten einer vergangenen Ätiologie wie auch die Darstellungen und Deutungen bestimmter Krankheitsformen oder Heilpraktiken als biblische Ausdrucksweise und nicht als Heilsinhalte zu verstehen sind. Das theologisch Bedeutsame liegt jedoch in etwas anderem, nämlich in der Ausdruckskraft und im Stellenwert, die der Gesundheit, Krankheit und Heilung im Ganzen der göttlichen Offenbarung eignen.

Schuld und Erlösung

a. Da ist es einmal jene schon erwähnte Zeichenmächtigkeit, die im Erlebnis des Gesund- und Krankseins und vor allem in der Erfahrung des Geheiltwerdens liegt. Denn dieser Zeichenmächtigkeit ist es gegeben, die Menschen immer wieder auf das hinzuweisen, was sie als Sünde und Schuld erkennen, und noch deutlicher auf das, was sie als Erlösung und ewiges Heil erhoffen. Natürlich weiß der Theologe, daß derartige Analogien häufig mißverstanden oder doch zu primitiv oder zu materiell ausgedeutet werden. Doch kann er demgegenüber aufzeigen, wie sich das religiöse Wissen schon durch das Alte Testament hindurch zusehends geklärt und verdeutlicht hat. In den frühen Schriften ist es Jahwe selbst, der sowohl mit Krankheit straft als auch die Wunden verbindet, das Siechtum wegnimmt, die Heilung schenkt. In der Darstellung verschiedener Lebensschicksale¹³ und in den Klagen und Bitten der sogenannten »Krankenpsalmen«¹⁴ versuchen die Hagiographen die damit gegebene Problematik zu durchleuchten. Die Propheten¹⁵ ringen mit dem Gedanken eines verinnerlichten und allgemeinen Schuldverhängnisses wie auch mit dem Gedanken eines schuldfreien Krankheitsverständnisses, etwa im Sinn der Läuterung, Erprobung und Erschütterung. In den Ebed-Jahwe-Liedern des Zweit-Isaias¹⁶ tritt an die Stelle der Vergeltung bereits messianisch die Erlösung. Neben den Sprichwörtern – mit dem auch im Neuen Testament wiederkehrenden Gedanken von der Züchtigung aus Liebe¹⁷ – vertiefen besonders Job und die spätere Weisheitsliteratur das Krankheitsproblem in der Richtung eines religiös verstandenen Leidens. Das Neue Testament zeigt deutlich, daß Krankheit kein Maßstab der persönlichen Sündhaftigkeit und daß Gesundheit kein Beweis hervorstechender Güte ist¹⁸. Zwar wird die Krankheit auch als Sündenfolge gedeutet¹⁹. Die Heilung und die Vergebung werden einander ganz nahe gebracht²⁰. Und die Gesundheit wird als Merkmal der noch unversehrten Schöpfung betrach-

¹³ 1 Sam 1, 1–20; 15, 1–16, 23; 3 Kön 13, 4–6; 17, 17–24; 4 Kön 20, 1–7.

¹⁴ Ps 6; 22; 26; 28; 32; 38; 49; 51; 69; 88; 102.

¹⁵ Besonders Isaias, Osee, Jeremias und Ezechiel.

¹⁶ Is 42, 1–7; 49, 1–9; 50, 4–9; 52, 13–53, 12.

¹⁷ Spr 3, 12; Hebr 12, 5–6; Offb 3, 19.

¹⁸ Lk 13, 1–5; Jo 9, 3.

¹⁹ 1 Kor 10, 9–10; 11, 30–32.

²⁰ Mk 2, 1–12 (vgl. Mt 9, 1–8; Lk 5, 7–26); Jo 5, 1–15.

tet²¹. Aber Christus, der, soweit wir wissen, niemals krank gewesen ist, erbarmt sich der Kranken²². Er heilt ohne Vorwurf und mit besonderer Aufmerksamkeit²³. Der Krankenbesuch, der in Barmherzigkeit gegenüber dem Geringsten der Brüder Christus selbst gilt, zählt beim Letzten Gericht²⁴. Viele der Wunderheilungen Jesu, vorab an Lahmen, Blinden, Tauben, Stummen, Verkrüppelten, Aussätzigen, haben zeichenhafte Bedeutung. Sie stützen den beginnenden Glauben; sie unterstreichen die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; sie lassen alle die Kraft des Herrn erfahren²⁵, die stärker ist als jeglicher Widerstand²⁶. Ganz besonders aber verkünden sie das endzeitliche Heil. Und es ist nicht ausgeschlossen, daß der Herr gerade deshalb am Sabbat so oft geheilt hat. Denn der Sabbat ist von Anbeginn der Tag der Vollendung und damit auch der Tag der offenbar werdenden Herrlichkeit.

Rufcharakter

b. Im Zusammenhang mit dieser Art der Zeichenhaftigkeit, eröffnet sich noch eine andere, mehr pastorale Perspektive des Gesund- und Krankseins. Wenn ein Mensch in der Blüte seines Lebens sich plötzlich als krank erkennen muß, so setzt sein Kranksein offen oder heimlich einen religiösen Prozeß in Gang²⁷. Natürlich kann es sein, daß ein so Gezeichneter an der Wirklichkeit vorbeiblickt, sein Kranksein als Schein erklärt, den schmerzlichen Zerfall seines Leibes leugnet oder in fortgesetzter Selbsttäuschung utopisch bekämpft. Ein anderer antwortet vielleicht auf sein Kranksein mit gesteigerter Lebensgier. Je mehr die Kräfte schwinden, desto größer wird sein Verlangen, sich nichts entgehen zu lassen. Obwohl er den Totenschein schon in der Tasche trägt, spielt er mit dem Gedanken der Lebenserfüllung und offenbart so die Tragik seines irdischen Daseins. In beiden Fällen geschieht versteckterweise das, was ein Dritter, der wegen der Bedrohung seines Lebens hadert, durch sein Hadern unverhohlen zum Ausdruck bringt. Er bäumt sich auf und verwünscht die Umwelt; er klagt das Schicksal an und lästert vielleicht Gott. Denn er spürt, daß die Krankheit irgendwie verhängt wird. Krankheit läßt das Bewußtsein einer höheren Macht aufkommen und das Göttliche errahnen. Immer wird in der Krankheit deutlich, daß der

²¹ Röm 8,19–23.

²² Mt 20,34; vgl. Mk 9,36; Lk 7,13; 10,37.

²³ Mk 3,3; 8,23; 10,49 (vgl. Mt 20,32; Lk 6,8; 18,40); Lk 14,3–4; Jo 5,6.

²⁴ Mt 25,34–45; vgl. Jak 1,27.

²⁵ Mk 3,10; 5,27–30; 6,56 (vgl. Mt 9,21; 14,36); Lk 6,19.

²⁶ Mk 3,27. Auch die Dämonenaustreibungen lassen sich unter diesem Gesichtspunkt deuten.

²⁷ Vgl. B. HANSSLER, *Theologie am Krankenbett. Der kranke Mensch im religiösen Anruf*, in: *Arzt und Christ* 1 (1955) 156–163; B. HÄRING, *Hoffnungslose Krankheit und christliche Hoffnung*, in: *Arzt und Christ* 4 (1958) 17–22.

Mensch den Ordnungen des Kosmos unterliegt. Der Mensch »ist innerlich ausgesetzt, anfällig, entblößt, preisgegeben, dem Waltenden überantwortet«. Wie »in Geburt, Wachstum, Alter und Tod« ist er auch hier »Gesetzen untertan, die ihn bilden, ohne ihn zu befragen, und ihn ebenso unbefragt wieder auflösen«²⁸. Im Erleben dieser überwältigenden Tatsache stellt sich fast immer die Frage nach Gott, und es ist dann durchaus möglich, daß der so fragende Mensch in seinem Kranksein plötzlich den persönlichen Anruf Gottes erkennt und bejaht. Das Kranksein kann ihm zu einem Mahnzeichen werden, zu einer Schickung, die ihm zugebracht ist und die ihn nötigt, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Freilich kann der Kranke auch wie von einem Schrecken überfallen werden, zusammensacken und erlahmen. Aber wie der Organismus aus sich heraus oft Antitoxine entwickelt, so vermag – analog – der in der Krankheit Geprüfte von seinem Personsein her Abwehrkräfte zu bilden. Er tritt sich selbst gegenüber und schaut sich ins Antlitz. Da wird ihm sein Kranksein zu einer Situation der Entscheidung zwischen Heil und Unheil. Meistert er diese Situation, so wird er nicht nur der Krankheit Herr, sondern erlangt zugleich eine höhere Stufe seines Lebens. Unter solchen Umständen bedeutet Krankheit ein religiöses Wachsen und Reifen, das zu neuen Leistungen befähigt und zugleich vor Überhebung schützt.

Durchbruch

c. Dieser personale Aufstieg ist bei schlichter Gläubigkeit auch dann möglich, wenn die Krankheit eine zunehmende und bleibende Minderung der Lebensfülle mit sich bringt. Gleichzeitig hilft sie dem Kranken – selbst bei begründeter Hoffnung auf Gesundung –, aufbauend und ausschauend den Durchbruch in das verheißene Leben zu finden. Und deshalb ist das Kranksein immer auch ein Anruf zur Losschälung vom Irdischen. Blaise Pascal hat diesen Gedanken in seinem Gebet zu Gott um den rechten Gebrauch der Krankheiten wunderbar zum Ausdruck gebracht²⁹. Überhaupt war es ihm gegeben, sein Kranksein ohne lebens- und leibfeindliche Affekte in den großen Rahmen der neutestamentlichen Botschaft hineinzustellen

²⁸ H. U. v. BALTHASAR, *Der Mensch und die Krankheit*, in: *Schweizerische Blätter für Krankenpflege* 49 (1956) 3–7.

²⁹ Hier ein Ausschnitt aus der »Prière pour demander à Dieu le bon usage des maladies«: »Herr, im Augenblick des Todes werde ich, von der Welt losgetrennt und von allen Dingen entblößt, mich allein in deiner göttlichen Gegenwart finden, um vor deiner Gerechtigkeit alle Regungen meines Herzens zu verantworten: Gib, daß ich mich in dieser Krankheit wie in einer Art Tod betrachte und abgetrennt von der Welt, entkleidet von allen Zeichen meiner Anhänglichkeit, hineinversenkt in deine Gegenwart, von deiner Barmherzigkeit die Bekehrung des Herzens erliehe; laß es geschehen, daß ich einen unaussprechlichen Trost empfinde, weil du mir in deiner Huld jetzt eine Art Tod sendest, bevor du mich im wirklichen Tode zum Gerichte rufst.«

und als freie geistige Vorwegnahme des Todes zu deuten³⁰. Nur wenige Menschen erreichen diese Losschälung. Die meisten sehen ihr Dasein innerweltlich und können sich darum nicht freigeben. So überfällt sie eine fassungslose Angst vor der Krankheit. Denn Krankheit ist Todesahnung. In ihr ist dem Menschen ein Mahnzeichen gegeben, ein erhobener Finger, der ihn auf sein Todesschicksal aufmerksam macht und ihn aufruft, sich in die Todesbereitschaft einzuüben, den Tod vorwegzugestalten. Wer diese Selbstentäußerung oberflächlich betrachtet, wird sie als »Rückfall in die bloße Naturgebundenheit« ansehen; theologisch jedoch ist sie ein religiös zu wertender Ganzentscheid der menschlichen Person. Paul Claudels Dichtung *Jeanne au bâcher*, zu der der Schweizer Arthur Honegger die Musik geschaffen hat, zeigt, wie der an Gott hingebene Heilige den Tod als Überstieg des Lebens in der Liebe versteht, als ein emporloderndes Feuer zur freien Übergabe seiner selbst. Zu dieser Vollendung von innen her, die ein totales Sich-in-Besitznehmen, die Fülle der personalen Wirklichkeit meint, kann das christlich empfundene Kranksein vorbereiten. So gesehen, haben Gesundheit und Heilung einen nur relativen Wert, relativ allerdings auch in dem Sinne, daß sie auf die Gesundheit in Fülle, nämlich auf das endzeitliche Heil hinweisen. Darum konnte Augustinus schreiben: »Gesundheit ist Reichtum, ihre Fülle aber Unsterblichkeit«³¹. Zahlreiche Fragen wären in diesem Zusammenhang noch zu erörtern, einmal jene tiefe Menschheitsfrage nach dem Übel, die vor allem drückend wird, wenn die personale Aufarbeitung nicht möglich ist; ferner etwas vordergründiger und konkreter die Fragen nach dem besonderen Wert der Gesundheit im Hinblick auf Heiligkeit³² oder auch nach den wechselseitigen Bezügen der religiösen Entfaltung, Wandlung und Reifung einerseits und der Krankheit, Mystik und Pseudomystik andererseits³³ sowie

³⁰ Für Pascal ist das Kranksein »l'état naturel des chrétiens«. Vgl. dazu den ausgezeichneten medizinisch-theologischen Beitrag des Psychiaters H. HEIMANN, *Pascals anthropologische Lehre von den Ordnungen und das Kranksein*, in: *Confinia Psychiatrica* 5 (1962) 96–111.

³¹ *Sermo* 277, 4–5; *In Ps* 55, 6.

³² Vgl. dazu und zu dem hier ebenfalls mitbedachten Problem der Krankheit und des Schmerzes J. GOLDBRUNNER, *Gesundheit und Heiligkeit*, Freiburg i. Br. 1949; J. BERNHART, *Heiligkeit und Krankheit*, in: *Geist und Leben* 23 (1950) 172–195; *Heiligkeit und Gesundheit*, in: J. GOLDBRUNNER, *Sprechzimmer und Beichtstuhl*, Freiburg i. Br. 1965, 93–128, verglichen mit *Der Schmerz*, in: J. GOLDBRUNNER, *Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung*, Freiburg i. Br. 1966, 72–77.

³³ H. HEIMANN, *Religion und Psychiatrie*, in: *Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis* 3, Berlin/Göttingen/Heidelberg 1961, 471–493; L. M. WEBER, *Heiligkeit und seelische Krankheit*, in: *Anima* 18 (1963) 71–79; J. RUDIN, *Psychotherapie und Religion*, Olten 1965; PH. DESSAUER, *Irrsinn und Heiligkeit* (vervielfältigtes

3. Pastorale Konsequenzen

schließlich nach den vielschichtigen Grenzgebieten der Medizin und Pastoral. Gerade auf die zuletzt genannte Thematik soll hier noch eingegangen werden, da an ihr die ekklesiologische Ausrichtung der heutigen Pastoraltheologie besondere Bedeutung gewinnt.

Es ist noch nicht lange her, daß sich die medizinischen Wissenschaften um einen ganzheitlich wertgebundenen Begriff der Gesundheit und des Krankseins bemüht haben. So wurde die Gesundheit zum Beispiel im »richtigen Verhältnis des Leibes zur Seele« erkannt³⁴, in der »Integrität der Organe und Funktionen«, in der »Kraft zum Leben« oder im »Gleichgewicht zwischen den menschlichen Vermögen und den Anforderungen der Umwelt«³⁵. Die Krankheit dagegen bezeichnete R. Virchow als Gefahr, W. Hellpach als Lebensbedrohung, L. Krehl als Leistungsminderung, F. Lenz als Unangepaßtheit usw.³⁶. Heute spielen diese allgemeinen Begriffe medizinisch keine große Rolle mehr. Das gilt sogar für die »Definition« der Gesundheit, die sich in der Präambel zu den Satzungen der Weltgesundheitsorganisation befindet: »Gesundheit ist der Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens und nicht nur das Freisein von Krankheiten und Gebrechen«³⁷. Es ist für den Seelsorger mindestens interessant, um den wissenschaftlichen Abbau solcher »Maximen« zu wissen. Freilich heißt das noch nicht, daß sie gar keinen Wert haben oder daß der Arzt nicht darauf achten müßte, was durch sie ausgedrückt wird. Aber für den Seelsorger stellt sich hier doch die entscheidende Frage, inwieweit er heute mit seinem ganzheitlichen Verständnis der Gesundheit, Krankheit und Heilung noch ankommt oder ankommen kann und inwieweit dieses Verständnis angesichts der medizinischen Forschung und der auch sonst umsichgreifenden biologischen Denkweisen überhaupt noch einen tieferen Sinn hat. Auf alle Fälle bedarf es eines offenen Dialogs mit den Exponenten anderer Fakultäten, und dies um so mehr, als dieser Dialog im gegenwärtigen Zeitpunkt auch möglich und fruchtbar ist.

Manuskript des Vortrages vom 23. 6. 1965 im Nervenkrankenhaus Haar bei München).

³⁴ Nach Thomas von Aquin kann die Gesundheit, die er mit der Schönheit in Verbindung bringt, als *dispositio naturalis*, genauer als *habitualis dispositio in corpore, quod comparatur ad animam sicut subiectum ad formam* verstanden werden. Vgl. S. th. I-II, q. 49, a. 2; q. 50, a. 1.

³⁵ Vgl. R. EGENTER, *Der Christ und seine Gesundheit*, in: *Sorge um die Gesundheit in Selbstverantwortung und Gemeinschaftshilfe*, München 1959, 10–22; F. BÖCKLE, *Stellung der Gesundheit in der katholischen Morallehre*, in: *Arzt und Christ* 8 (1962) 140–147.

³⁶ Vgl. LThK², 6, 1961, 593.

³⁷ Offizielle deutsche Übersetzung des englischen Textes, in welchem für »geistiges und soziales Wohlbefinden« die verständlichere Wendung »mental and social well-being« steht.

Exakte Medizin

Diesem Ziel wollen die weiteren Ausführungen dienen³⁸. Sie skizzieren das medizinische Verständnis der Gesundheit, Krankheit und Heilung und vergleichen es mit dem theologischen. Daraus ergeben sich praktische Folgerungen.

a. Die wissenschaftliche Medizin der Klinik war früher vor allem empirisch. Indem sie heute die Methoden der Naturwissenschaften anwendet und ihre Mittel benützt, ist sie auch »exakte Forschung« geworden, ohne daß sie auf die Empirie verzichtet oder verzichten könnte. So kümmert sich die klinische Medizin zunächst nicht um Gesundheit, Krankheit und Heilung als Wertbegriffe noch um deren Klärung; sie hat es vielmehr mit konkreten Befunden und Vorgängen am Patienten zu tun, mit Verletzungen, Entzündungen, Geschwülsten, mit der Nicht- oder Überfunktion der Drüsen, mit Abnützungen aller Art, mit unverständbaren Mechanismen psychischer Kommunikation, um nur (soweit das einem Theologen überhaupt ansteht) einige Beispiele genereller Art zu nennen. Diesen Krankheitserscheinungen stellt die Medizin für gewöhnlich nicht die Gesundheit gegenüber, sondern die anatomisch-physiologische Norm. Mit ihr verdeutlicht sie keineswegs den Gegensatz von Krankheit als Unwert und Gesundheit als Wert. Vielmehr geht es der Medizin darum, Befunde zu erheben, die durch exakte klinische Untersuchungsmethoden objektiv beurteilbar sind. »Krankheiten« und deren »Heilung« erweisen sich dann als Organprozesse, die unabhängig von der Persönlichkeit des Patienten verlaufen. Natürlich hat das Kranksein auch seine subjektive, ja seine ganzheitliche Seite, die den kranken Menschen als Person betrifft. Aber diese Seite ist hier gerade nicht entscheidend, wie es auch klinisch nicht ausschlaggebend ist, ob einer sich gesund oder krank fühlt. Denn es gibt Grenzfälle mit schwerwiegendem Befund ohne Krankheitsbewußtsein, und es gibt Fälle mit einem fast alle Organe betreffenden Krankheitserlebnis ohne somatisch feststellbare Veränderungen. So beruht der Gesundheits-, Krankheits- und Heilungsbegriff der klinischen Medizin (wie schon erwähnt) auf der empirischen Feststellung typischer Organprozesse, die im menschlichen Organismus »ablaufen«. Ihre Struktur und ihre Dynamik werden durch die Mittel der naturwissenschaftlichen Forschung erkannt und immer deutlicher herausgearbeitet. Durch die klinische Beobachtung funktionaler und morphologischer Veränderungen, wie sie sich bei einer Lungenentzündung, einer Schrumpfniere,

³⁸ Sie lehnen sich meist wörtlich an zwei der in Anmerkung 1 erwähnten Veröffentlichungen an: *Grenzfragen der Medizin und Moral* und *Neue Gegebenheiten – Unveränderte Menschheitsfragen*. Vgl. auch H. MÜLLER-SUUR, *Gesundheit und Krankheit*, in: *Der Mensch als Problem moderner Medizin* (Schriften zur wissenschaftlichen Weltorientierung 6), Berlin 1959.

einer Hirnblutung zeigen (um wieder nur einige Beispiele genereller Art anzuführen), läßt sich das eigentliche Krankheitsgeschehen feststellen und als medizinisch bestimmbare Abweichung im Gang der organischen Lebensprozesse begreifen. Demnach besteht »Heilen« darin, veränderte Funktionen so zu steuern, daß sie nach ärztlichem Dazutun wieder dauernd innerhalb der Grenzen jener anatomisch-physiologischen Norm liegen, welche nach den Regeln des Durchschnitts oder der Mehrzahl als »gesund« bezeichnet wird.

Wertung unumgänglich

b. Der Seelsorger darf die klinische Bedeutung dieser Arbeitsmethode nicht unterschätzen. Sie hat sich bewährt und sich jeder spekulativen Heilkunde überlegen gezeigt. Das Wissen um sie dringt in immer weitere Kreise vor und erschwert das Verständnis der spezifisch theologischen Aussagen, die von einer anderen Begrifflichkeit ausgehen. Natürlich kann der Theologe sich fragen, ob die Medizin, genau gesehen, wirklich ohne Wertung auskomme und ob nicht auch für sie eine ganzheitliche Schau des Patienten wie auch des Geheilten nötig sei. Als sekundären Behelf – etwa zur Unterscheidung dessen, was »krank« oder was bloß »wider die Mehrzahl« ist oder was normgerecht ist und trotzdem krank – bedarf wohl auch sie des Werturteils. Das gilt insbesondere in der Anerkennung, daß Krankheit ein Unwert ist, z. B. bei der klinischen Feststellung »positiver« Normwidrigkeiten (wie ungewöhnlicher Körperkraft und Widerstandsfähigkeit), die eher als übergesund denn als krank zu bezeichnen sind. Überhaupt scheint der exakt arbeitende Mediziner, der von Abweichungen gegenüber der Regel spricht, nur selten den eigentlichen Durchschnitt oder die bloße Norm der Mehrzahl zu meinen (wobei selbstverständlich die Art der Ermittlung und Umschreibung dieser Norm auch nicht gleichgültig ist). Was den Mediziner leitet, ist eher eine Normidee, also ein Idealbegriff und damit letztlich doch wieder ein Ganzheitswert. Und hier trifft er sich mit dem Denken des Theologen. Jedenfalls hält der Arzt die Karies der Zähne für Krankheit, obgleich sie zu den durchschnittlichen Lebenserscheinungen vieler Menschen gehört, und er betrachtet einen rachitischen Knochenbau als mangelhaft, auch wenn er zu gewissen Zeitepochen (wie uns viele Gemälde zeigen) normal war. So geht der empirischen Erkenntnis des menschlichen Leibes und seiner Verrichtungen ein Ganzheits- und Wertbegriff als leitende Kraft voraus. Je deutlicher im einzelnen die Beziehungen der Organe, Strukturen, Funktionen zueinander erkannt werden, desto mehr erfaßt der Erkennende vom Plan des Ganzen. Die Erfahrungen der neueren Medizin scheinen gerade zu zeigen, daß eine isolierte Betrachtungsweise der Krankheiten zu Irrtümern führt. Trotz der nicht aufzuhaltenden Spezialisierung wird eine Zusammenschau der Krankheiten unter einheitlichen, ja

ganzmenschlichen Gesichtspunkten dringlich. Sie hält die Sicht offen für das Seinsollende, das den Durchschnitt stets überragt. Hier ist auch der Theologe wieder zu Hause. Und vielleicht darf er behaupten, daß die Realnorm der anatomisch-physiologischen Variationsbreite auf die Idealnorm der Gesundheit hinweist, die immer mehr ist als nur ein Freisein von Krankheiten. Das gilt trotz der Tatsache, daß die wissenschaftlichen Versuche, die Gesundheit positiv zu definieren, gescheitert sind und daß sie durch Überschreitung oder Verwischung der Grenzen des Medizinischen, Sozialen, Ethischen und Theologischen oft mehr Verwirrung als Nutzen gebracht haben.

Wer also die Gesundheit, Krankheit und Heilung nur durch den medizinischen Befund und die anatomisch-physiologische Norm bestimmt, umschreibt den Gehalt dieser Begriffe erst von der einen Seite her. Und diese Einseitigkeit ist auch dann vorhanden, wenn er (wie viele Mediziner das praktisch tun) den Wertgehalt dieser Begriffe unbehelligt läßt oder ihn sogar vertritt. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn manche Kliniker davon überzeugt sind, daß die Großen ihres Standes grundsätzlich immer ganzheitlich gedacht haben, es jedoch nicht sagten, weil sie durch äußerste Zurückhaltung die klinischen Forschungsmethoden gegen fremde Zugriffe schützen wollten. An der existentiellen Bedeutung der Gesundheit, Krankheit und Heilung kann schließlich keiner zweifeln, der die Augen offen hält. Das menschliche Gesund- und Kranksein ist wie der Spiegel dessen, was im Menschen vor sich geht. Das Krankwerden und das Wieder-gesund-Sein können die Entscheide des Lebens wesentlich beeinflussen. Es ist keineswegs gleichgültig, ob sich jemand krank weiß oder gesund; ob er sein Kranksein als Last und Not empfindet oder als Ausweg, Hilfe, Rettung, Glück. Manche Menschen sind krank vom Mutterschoße an. Andere werden es scheinbar plötzlich und unerwartet. Immer ist das Kranksein auch ein Feld menschlichen Ausdrucks. Wie ein dunkles Schicksal kann es mit durch das Leben wandern, auch Gnade werden, Läuterung, Reifung, Aufstieg – Durchbruch zu religiöser Hingabe und Gottverbundenheit, wie dies bereits ausführlich erwähnt wurde. Und es ist unter der Voraussetzung des Gesagten deshalb gewiß nicht belanglos, in welcher seelischen Verfassung einer sich krank zu fühlen beginnt oder sich als krank erkennt und zu seinem Kranksein Stellung bezieht. Es mag sogar Fälle geben, in denen es gerade von der seelischen Verfassung abhängt, ob ein Mensch überhaupt erkrankt und welchen Verlauf sein Kranksein nimmt, genauso wie es umgekehrt nicht gleichgültig ist, unter welchen Umständen ein Patient wieder Genesung findet, bis hin zu dem Urteil: »Ich bin wieder gesund; ich bin geheilt!«

c. Die existentielle Seite des Gesund- und Krankseins wird heute von der medizinischen Anthropologie erforscht, die auch im Rahmen einer gesamt menschlichen Anthropologie betrachtet und gewertet werden kann. An sie wird der Theologe anknüpfen, und von ihr her erwartet er heute Klärung, Antrieb und Bereicherung, weiß er sich doch selbst der Anthropologie und nicht allein der theologischen Anthropologie verpflichtet. Eine Kernfrage wird indessen sein, wie sich die Theologie künftighin zum Evolutionismus und besonders zum anthropologischen Evolutionismus stellen wird. Seitdem Papst Pius XII. ausdrücklich dessen Vereinbarkeit mit dem Glauben ins Auge faßte³⁹ und so den Durchbruch der kirchlichen Theologie zum Jetzt ermöglichte, hat auf diesem Bereich ein emsiges Arbeiten eingesetzt. Die Tatsache, daß es längst vor dem Auftreten des Menschen für Tiere und Pflanzen natürliche Krankheitsursachen gegeben hat, die erst in den letzten Jahrhunderten näher erkannt wurden, und auch die andere Tatsache, daß Christus nie zu irgendwelchen Krankheitsursachen der Natur Stellung bezogen hat, läßt den Theologen erkennen, daß die Lehren seiner Tradition hier ergänzungsbedürftig und auch ergänzungsfähig sind. So ist der Problemkreis der Gesundheit, Krankheit und Heilung immer wieder ein gemeinsamer Ort, an dem die Vertreter der Medizin und der Theologie sich gegenseitig finden und näheren Kontakt gewinnen können. Denn letztlich erweist sich die Medizin nur im Relativen siegreich. Im Absoluten ist ihr Bemühen ein erfolgloses Ringen mit der Übermacht des Todes. Dennoch werden wir Menschen gegen den Tod streiten müssen, wie es ja auch in anderer Hinsicht unsere Pflicht ist, das schmale Kulturland gegen die herandrängende Wüste zu schützen und das Unwegsamen urbar zu machen. Damit jedoch der naturwissenschaftlich denkende Arzt das Wort des Theologen und Seelsorgers nicht als Einmischung empfinde und seine Beweisführungen nicht als unwirklich ablehne, wird der Theologe und Seelsorger seine Überlegungen stets an der Realität nachprüfen. Zu leicht könnte ihn sonst der Vorwurf treffen, daß er nur ein »Glasperlenspiel« zu spielen vermöge. Darum ist es gut, daß der Theologe und Seelsorger mitbedenkt, was die Medizin über das Gesund- und Kranksein und über das Geheiltwerden zu sagen hat, und daß er sich stets bewußt bleibt, welch ehrfürchtige Zurückhaltung selbst in der Ausdeutung der von Gott geoffenbarten Wahrheiten geboten ist. Die Theologie hat dafür in Lukas ein einzigartiges Beispiel. Nach der biblischen Überlieferung war Lukas Evangelist und Arzt zugleich⁴⁰. Wer seine vom

³⁹ Enzyklika *Humani generis* vom 12. August 1950, in: *AAS* 42 (1950) 561-577.

⁴⁰ Glaubte man früher auch im Evangelium selbst dafür genügend

Geiste Gottes eingegebenen Schriften gläubig liest, wird mit Staunen erkennen, welch große Freiheit dem Arzt Lukas in der individuellen Auswahl der geoffenbarten Wahrheiten geschenkt wurde. Markus folgend übergeht Lukas zum Beispiel das bedeutsame Ereignis von der Heilung des Taubstummen abseits vom Volk, wobei der Herr seine Finger in dessen Ohren legte und die Zunge mit Speichel berührte⁴¹. Auch die Heilung des Blinden, der zuerst nicht ganz geheilt war, sondern die Menschen nur wie Bäume sah und erst nach einer nochmaligen Handauflegung völlig sehen konnte, wird von Lukas nicht erwähnt⁴². Warum das? Manche Bibelkenner vermuteten früher, daß der Grund im ärztlichen Denken des Lukas zu finden sei. Wenn dem aber so wäre – und der weiteren Beispiele gibt es viele –, dann dürfte es sogar eine durch die Offenbarung bestätigte Einsicht sein, daß nicht nur die Theologie der Medizin, sondern auch die Medizin der Theologie Wesentliches zu geben hat⁴³.

Die Frage
an die Pastoraltheologie

In diesem Zusammenhang stellt sich abschließend eine zentrale Frage, deren Beantwortung hier nicht tunlich erscheint, sondern allen Interessierten zur Prüfung vorgelegt sei: Wie kann das menschliche Erleben des Gesundheits, Krankwerdens und Wiedergenesens heute pastoral bedeutsam werden? Inwieweit und auf welche Weise vermögen Gesundheit, Krankheit und Heilung die Menschen der Jetztzeit anzusprechen und von ihnen als religiöse und christliche Zeichen empfunden zu werden? Einst hat der Herr den Jüngern und Aposteln für den Dienst an der Basileia Heilmacht gegeben⁴⁴. Bei Paulus wird die Krankenheilung fast wie selbstverständlich zu den Charismen gezählt⁴⁵. Die Apostelgeschichte weiß von der Wirkkraft dieser Gnadengaben zu berichten⁴⁶. Auch die Gegenwart kennt noch derartige Heilungen. Aber sie sind umstritten und selten und deshalb im Gesamt der Kirche nur wenig wirksam. Freilich haben sich auch die innerweltlichen Formen des Heilens im Lauf der Jahrhunderte gründlich gewandelt. Der Priesterarzt gehört nicht mehr zum gesellschaftlichen Bild des gegenwärtigen Lebens, und es wäre gewiß ein Fehler, ihn zurückzuwünschen. Aber das religiöse Anliegen selbst sollte nicht verkümmern. Bei genauem

Hinweise zu finden, so fragt man neuerdings doch, ob der Befund (4,38; 5,12; 8,43–44; 10,33–34) für diesen Schluß ausreiche. Dazu H. SCHELKLE, *Das Neue Testament*, Kevelaer 1963, 66–67. Vgl. aber Kol 4,14.

⁴¹ Mk 7,31–37.

⁴² Mk 8,22–26.

⁴³ Ungemein instruktiv ist hierfür das Buch von E. EGENTER und P. MATUSSEK, *Ideologie, Glaube und Gewissen. Diskussion an der Grenze zwischen Moralthologie und Psychotherapie*, München/Zürich 1965.

⁴⁴ Mk 6,12–13; Mt 10,1 u. 7–8; Lk 9,1 u. 6; 10,9.

⁴⁵ 1 Kor 12,9 u. 28; vgl. Jak 5,14–15.

⁴⁶ Apg 3,6–8; 5,15; 19,11–12.

Zusehen steht auch nichts im Wege, was es dem Arzt und Patienten verunmöglichen würde, das Heilen und Heilungsuchen so zu verstehen, wie es dem Herrenwort entspricht: »Wenn zwei von euch eins werden auf Erden, daß sie um irgend etwas bitten, so wird es ihnen von meinem Vater im Himmel zuteil werden. Denn wo zwei oder drei auf meinen Namen hin versammelt sind, da bin ich mitten unter ihnen«⁴⁷. Ob in der christlichen Unterweisung⁴⁸ des gläubigen Arztes hier nicht eine Lücke klappt? Die Pastoral ist daran, sich wieder vom Ganzen der Kirche und ihrer Selbstverwirklichung her zu begreifen. Deshalb scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, daß die Heilszeichen der Gesundheit, Krankheit und Heilung schon recht bald nicht mehr nur individualistisch, sondern (wie es sein sollte) von der glaubenden Gemeinde her und auf die glaubende Gemeinde hin erlebt⁴⁹ und deshalb im Schoß der Kirche wirkkünftig werden. Das braucht nicht im Sinn eines Heilungswunders zu geschehen, sondern kann im Rahmen ärztlicher Heilkunst und Heilpraxis Gestalt annehmen – die Medizin hat doch auch der Theologie etwas zu geben! Was dies konkret für die Krankenprovision, aber auch für die Heilssorge an den Gesunden und an den Geheilten im Hinblick auf die Auferstehung mit Christus bedeuten müßte, dürfte des seelsorglichen Überlegens und Bemühens aller wert und würdig sein.

Erich Kock

Wie kann die
Schwäche der
religiösen Sprache
geändert werden?
Gedanken zu einem
Buch von Franz
Calvelli-Adorno

1. Sprachverfall
Allgemeine Ohnmacht
der Worte

Vorbemerkung

Im letzten Heft hat H. Geißner grundsätzliche Gedanken vorgetragen über das Sprechen und die Sprache in der kirchlichen Verkündigung. Der nachstehende Beitrag von E. Kock will diese Darlegungen weiterführen.

Die Redaktion

Klagen über den Verfall der Sprache gab es wohl immer. Meist wurden sie von Zeitgenossen vorgebracht, die sich für die berufenen Hüter der Grammatik oder des Stils hielten: Pädagogen, Sprachforscher und Poeten. Ein stattliches Geschlecht von Sprachreinigern kleidete sich altväterlich und wettete gegen die jugendlichen Torheiten

⁴⁷ Mt 18,19–20.

⁴⁸ Vgl. A. FALLER, *Ausbildung und Aufgabe des Arztes in katholischer Sicht*, in: *Forschung und Bildung. Aufgaben einer katholischen Universität*, Fribourg 1965, 268–299.

⁴⁹ Vgl. F. KLOSTERMANN, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens* (Wiener Beiträge zur Theologie 11), Wien 1965.

einer lebendigen Sprache. Daß aber Worte nichts mehr ausrichten und daß unser Leben in ihnen keinen Halt mehr hat – diese Klage ist neueren Datums. Wer Derartiges vorträgt, braucht auch nicht mehr ein besonderer Liebhaber der Sprache zu sein. An der substanziellen Schwäche der Worte leidet die Allgemeinheit; jedermann ist betroffen. Wenn die Worte zum Benennen der Dinge, Sachverhalte und Erfahrungen nicht mehr taugen wollen, kommen auch die Sachen selber ins Gleiten. Gefühle der Ohnmacht stellen sich ein, denn über die richtigen Worte verfügen heißt Macht haben.

Überangebot an Worten

Merkwürdig genug; denn kaum eine Zeit dürfte wohl mit Worten stärkere Magie getrieben haben als die unsere. Ununterbrochen dreht sich das Karussell der Argumente. Die Werbung trommelt, Druckmaschinen halten die Kette lautlosen Palavers in Bewegung, Sender tönen, Lautsprecher geben gut Assortiertes zum Besten. Worte, Worte. Ganze Industrien sind auf den schnellen Umsatz von wirksamen Worten gebaut worden. Zeitungen von gestern sind morgen uralte. Mit den alten Zeitungen aber liegen große Worte von gestern tot wie Kadaver seltener Tiere oder Autowracks ähnlich am Rande einer Straße, die ins Morgen führt. Hier kommt von selbst auf die Lippen, was man Wortverschleiß nennt. Der rasante Umsatz der Worte fördert ihre Inflation, es fehlt ihnen zudem die Deckung einer Autorität.

Wortverschleiß

Worte dienen wechselnden Herren; sie sind durchaus Münzen geworden. Als Münzen aber eignen sie sich zum Kaufen. Alles, was einer nicht kaufen kann, ist in einem solchen Falle für Worte nicht zu haben, auch für gute Worte nicht. Jedermann, nicht nur der Poet, leidet alsbald darunter, daß Worte nichts Konkretes mehr bezeichnen, daß sie nach nichts mehr riechen, schmecken, sich anhören und anfühlen. Wohin man blickt – übertragener Sinn. Das gilt freilich mehr für das einzelne Wort. Hat man es mit Sätzen zu tun, so bewahren sie die pragmatische Macht, die für die Bezeichnung von zusammengesetzten und vermittelten Sachverhalten typisch ist. Je weniger sich der einzelne der Sprache zur Verständigung mit seinesgleichen und der Welt mächtig fühlt, um so kräftiger blüht scheinbar die Sprache autonomer Sachen, Tatsachen und Informationen. In dieser Lage sind wir heute.

Wer beständig ein Objekt von Worten ist, wird am Ende notwendig in den Zustand der Sprachlosigkeit geraten. Im besten Fall wird er sich zum Zuträger fremder Botchaften entwickeln, die er als eigene Erfahrungen ausgibt. An diesem Punkt entsteht täglich die verklausulierte Passivität gegenüber den Apparaturen, die uns mit der ganzen Welt versorgen, aber die Verständigung mit uns selbst und unseresgleichen vorenthalten. Hier Abhilfe zu schaffen, ist manches unternommen, die Objekte wieder

2. Schwäche der religiösen Sprache

in Subjekte zu verwandeln, manches getan worden. Das Gefühl des Wortverschleißes, der Wortlosigkeit blieb.

»Die alten Gebete kreisten wie erschöpfte Bienen um die dürrn Dornen.« Diesen Satz hat Jean Cayrol geschrieben. Auf Poetenweise scheint er den Schwächezustand religiöser Sprache zu umschreiben. Wie schwer es Predigt, Katechese, Andacht, Liturgie und Wortverkündigung überhaupt haben, sich verständlich zu machen, den Hörer zu erreichen und die Gegenstände der Religion zu treffen, das beweisen zahllose Veröffentlichungen. Seelsorger und Theologen machen sorgenvolle Gesichter. Nüchterne Geister denken nach, wie man den Schwierigkeiten entkommen könne. Wie mag es kommen, daß die Worte so oft den Hörer nicht erreichen? Das war doch nicht immer so. Die Schwierigkeit ist von heute. Man spürt, daß sie in den Zusammenhang allgemeiner Erschöpfung des Wortes gehört. Stärker noch als andere Berufsgruppen betonen die Seelsorger das Bedrohliche der technischen Bilderflut, in der die Worte ertrinken. Sie verweisen auf die Herrschaft der Naturwissenschaften, die mit der Formel über den ungenauen Satz triumphieren. Reflexionsprozesse anderer Wissenschaften arbeiten mit Nachdruck an der Rationalisierung von Gegebenheiten, in derem Ungefähr sich die Religion einmal zu Hause fühlen konnte; das ist vorbei, und die Betroffenen spüren, daß es vorbei ist. Die religiösen Inhalte der Sprache – wo sie nicht bereits säkularisiert sind – scheinen sich dem schnellen Umsatz schlagkräftiger Tagesbegriffe zu widersetzen. Sieht man zu stark auf Abstand, versteinert die Predigt, paßt man zu stark an, verflüchtigt sich das Bekenntnis. Und hätte die Religion noch so viel Numinoses oder Heiliges auszusagen, sie müßte sich dazu doch der Menschensprache bedienen. Die Menschensprache aber ist stets auch der Ausdruck der Zeitverhältnisse. Was also kann man tun, um der Sprache der Religion zu kräftigerer Wirksamkeit zu verhelfen, indem man ihr zugleich die Verbindung zum lebendigen Tag erhält?

Die Verkündiger, die mit der Unkraft und Wirkungslosigkeit ihrer eigenen Worte zu kämpfen haben, reiben sich nicht nur an den Voraussetzungen einer Gesellschaft, die dem Menschen von heute das Sprechen schwermacht. Sie finden sich auch in ihrer eigenen Überlieferung nicht mehr zurecht. Sie sind, genauer gesagt, auch nicht mehr die Herren der überlieferten religiösen Sprache. Kraftvolle Verkündigung erforderte, daß sich Prediger und Katecheten, theologische Wissenschaftler und Ausleger des Wortes den traditionellen Bestand des vollkommen Ausgedrückten ins Bewußtsein riefen, um an ihm die Schwächlichkeit gewisser übertreibender und zugleich vager Wendungen zu ermessen. Dies Bewußtsein aber ist kein Allgemeingut geworden. Bisher bieten die Gebet- und Andachtsbücher nur in wenigen Fällen die besten

Übersetzungen der Bibel, der Meßtexte, der kirchlichen Orationen sowie der Vätertexte. Meist belegt in diesen Büchern ein veralteter Stil sowohl die Selbstgenügsamkeit der jeweiligen Autoren wie die Weltfremdheit derer, die sie zu ihren Ergüssen autorisiert haben.

Da die schwächliche Verfassung der religiösen Sprache auf vielfältige Weise und teilweise unterschwellig mit dem Zustand der Sprache allgemein zusammenhängt und da beide mit einer Reihe von gesellschaftlichen Faktoren zu tun haben, kann man sich von einer bloßen Sprachregulierung allein nichts erhoffen. Jenseits spezifisch religiöser Interessen müssen die Vertreter der Religion dazu beitragen, daß die Sprache sich von ihrer Erschöpfung erholen kann – vor allem von der Erschöpfung der großen Worte. Auch auf diesem Gebiet machen die Quantitäten die Qualität unmöglich.

Unter Umständen hat der Verkündiger gegen den gesellschaftlichen Sog an Worten festzuhalten, von denen man allgemein nichts mehr wissen will. Es kann aber ebensogut sein, daß er manche Worte dadurch erhalten muß, daß er auf ihre Verwendung verzichtet. So wäre eine gewisse Quarantäne für Worte wie »ewig«, »heilig« und »christlich« durchaus angebracht. Kluge Leute haben bemerkt, die Sprache der Theologen und Kirchenmänner verrate oft, allzuoft sektiererischen Geist. Sie offenbare ein geradezu sträfliches Maß an Weltfremdheit und Menschenunkenntnis. Hier zeige sich, wie wenig die Verkündiger diejenigen kannten, denen sie zu verkündigen hätten. Wenn das stimmt – und es gibt mancherlei Gründe, es anzunehmen –, dann müssen die Verkündiger ein näheres und konkreteres Verhältnis zur hiesigen Welt finden, damit sie eine Sprache sprechen, die in dieser Welt gesprochen wird. Im gleichen Atemzug aber auch ein distanzierteres Verhältnis, denn sie haben einen Auftrag bekommen, der die Welt transzendiert, sei es nun nach »innen« oder nach »oben«. Den Kontakt zum Hörer dieser Welt, der immer noch von einer kommenden oder verheißenen hören möchte, schaffen nicht eingelernte Worte. Dazu braucht es einen lebendigen Umgang mit der Realität. Von dort her nur können Worte zuwachsen, die das treffen, was sie anvisieren.

Auch dann freilich bleibt die Frage nach dem Charisma, nach der Gabe des Sprechens bestehen. Die Ohnmacht religiöser Sprache, ihr Schwächezustand, sie lassen das freie Geistgeschenk der Sprachengabe nur um so stärker hervortreten. Von Zeitengunst oder -ungunst ist es relativ unabhängig. Man kann die Hörer erreichen, oder man kann es nicht. Man besitzt die Gabe zu reden und zu überzeugen – oder nicht. Das ist nicht allein eine Frage der Methode; und auch Erbauungskünstler der Kanzel, wie besonders das neunzehnte Jahrhundert so viele hervorbrachte, standen oft nur da oben und monologisierten

3. Kritik der religiösen Sprache

feierlich. Freilich hat es dann oft ein halbes Jahrhundert gebraucht, bis man merkte, daß sie im Grunde nur mit sich selber sprachen, große Stilisten, Kanzelfavoriten, von Durchschnittspredigern mit einem Gefühl neidischer Bewunderung verfolgt. Ganz zu Unrecht verehrt.

Sprachregulierung allein könne dem Schwächezustand der religiösen Sprache nicht abhelfen, hieß es eben. Trotz alledem kann man nicht auf sie verzichten. Die Kritik – keine Hyperkritik, kein bloß philologischer Purismus – des Sprachgebrauchs muß ihren Teil dazu beitragen, daß die Worte wieder verstanden und beherzigt werden können. Eine derartige Kritik der religiösen Sprache hat sich das schmale Buch des katholischen Laien Franz Calvelli-Adorno zum Ziel gesetzt. Dies Buch geißelt eine Reihe von konstitutionellen Mängeln der Form und des Inhaltes, die zumal für die katholische Praxis typisch sind.

Adjektivismus

Da ist zunächst einmal der in Gebetbüchern häufig anzutreffende Adjektivismus festzuhalten. Die eigentliche Kraft der Sprache liegt in ihren Verben. Die überlieferten Texte unserer Religion stecken voller Worte, in denen Gott handelt, regiert, beisteht, schützt, eingreift und hilft. Werden aber Adjektive gebraucht, so sollten sie etwas bezeichnen, den geistlichen Sinn vertiefen, indem sie sich vor bloßem Gefühlsschmuck in acht nehmen. Calvelli schreibt: »Gedankenlosigkeit ist eine der größten Unterlassungssünden. Das Adjektiv ist ihr Tummelplatz, überall im Leben.«

Substantivismus

Und wie steht es mit dem Substantiv? »Substantive«, äußert Calvelli-Adorno, »sind anschaulich, ihre Kraft beruht darin, daß sie – formal – Dinge bezeichnen und nicht nur Eigenschaften...« Faustregel: Besser Substantiv als Adjektiv! »Aber auch das Substantiv hat seine Gefahren: Erstarrung, Abstraktion, Verdinglichung lebendigen Geschehens. Das Substantiv ist das Lieblingswort des Juristen. Es läßt den Strom lebendigen menschlichen Tuns in ›Tatbestandsmerkmale‹ gefrieren.« Am ehesten wird derjenige, der sich gewöhnt hat, verbal zu denken und zu sprechen, über den Adjektivismus und Substantivismus Herr werden.

Superlativismus

Weniger einer tatsächlich starken Gefühlsregung als einem Mangel an religiösen Empfindungen entspringt der Gebrauch von Superlativen. Er soll nicht selten nur verdecken, was man entbehrt: Einsicht in die Wahrheiten der Religion. Er soll Gefühle simulieren. Der Autor Calvelli-Adorno äußert sich dazu: »Welcher Überfülle von Superlativen begegnen wir auf Schritt und Tritt in Gebeten und Betrachtungen! Sie mögen gut gemeint sein...: die höchsten und letzten Dinge verdienten die stärkste Steigerungsform. Daß diese abstumpft und Abwehr erzeugt, mehr noch: durch Überfülle unglaublich wird, dafür sind die Verfasser solcher Texte blind und taub. Das gilt ebenso sehr für gewisse starke Wörter und Wendungen

verherrlichender oder übersteigernder Art, die aneinandergereiht wirken wie zuviel Gewürz oder zuviel Süßigkeit in der Speise.«

Übersetzungsmängel

Besondere Schwierigkeiten entstehen aus der Übersetzung lateinischer Worte ins Deutsche. Klangvolle und treffende, gegen die Schwindsucht der europäischen Sprachen merkwürdig immune Worte werden ausdruckslos und nichts sagend, wenn man sie in unsere Sprache überträgt. Dazu gehören Worte wie »pretiosus« und »gloriosus« aus bekannten Hymnen. »Sanguis pretiosus« ist etwas ungleich Überzeugenderes als »kostbares Blut«, und »gloriosus Apostolorum chorus« mit »ruhmreicher Chor der Apostel« übertragen zu müssen, heißt bereits, sich im Wortschatz eines überjährigen Feudalismus zu verfangen. In zu vielen Gebetbüchern trifft man auf entbehrliche Verdoppelungen; der Effekt ist Harthörigkeit. Weshalb kann man nicht statt »besondere Vorrechte« »besondere Rechte« sagen? Warum muß einer »offen und ohne Scheu« bekennen? Weshalb sollen wir uns »willig und gehorsam« Weisungen unterwerfen? Genügt nicht das eine oder das andere?

Gemeinplätze

Die Kritik an den Formen des Sprachgebrauchs aber zieht die an den Inhalten nach sich. Da denkt man an die konventionelle, in lauter schönfärberischen Allgemeinheiten sich ergehende Kirchensprache. Und dann sehnt man sich förmlich nach Deutlichkeit, und sei sie selbst moralisierender Art. Das Altbackene gewisser Moralpredigten ist geradezu sprichwörtlich geworden. Nun, vielleicht war die Moralpredigt früherer Zeiten wirklich ein genauer Ausdruck autoritärer Kasuistik, möglicherweise war sie zu starr und zu selbstherrlich. Aber was den theologischen Vertretern dieser Zeit auch anzumerken ist, das ist ihr Wille zum Konkreten. Diese Männer besaßen den Willen, genau zu sein und deutlich zu werden. Hartnäckig suchte der Verkündiger den moralischen Gehalt biblischer Gleichnisse herauszuschälen, nicht nur einen verbalen oder mystischen Sinn. Man nannte die Dinge beim Namen. Arbeitet die heutige Predigt dagegen nicht häufig auf theologischem Trapez und in zu dünner Luft? Es scheint so.

Setzen wir uns unter eine Kanzel und hören wir unabgelenkt zu: Gibt es eigentlich gar keine Geldgier mehr, keine Hoffart, keine Unterdrückung der Witwen und Weisen? Wird keine Abgötterei mehr getrieben, heuchelt man nicht mehr, werden keine Meineide mehr geschworen? Wird niemandem der gerechte Lohn vorenthalten, arbeiten alle, ohne zu schludern? Existiert niemand mehr, der sich des Standes seiner Eltern wegen schämt, verkauft kein Bäcker oder Fleischer ungesunde Nahrungsmittel mehr? Sind Geiz und Ehrgeiz verschwunden, Haß und Neid, Jähzorn und Faulheit, Klatsch, Völlerei, Ehebruch, Trunksucht und Gewalt, Unterdrückung und Nötigung? Die Ohn-

macht der religiösen Sprache heutzutage hängt auch mit den glättenden, verharmlosenden und verschleiern den Reden der religiösen Sprecher zusammen. Versteht sich, daß hier nicht dem Schimpfen das Wort geredet wird, sondern dem nüchternen Benennen. Jedenfalls hat die Vorliebe für möglichst allgemeine und umgehende Worte etwas Aufreizendes.

Auf der anderen Seite hat es sich eingebürgert, daß man bedeutende Worte, die den Ernst religiösen Lebens bezeichnen, in kleine Münze umsetzt. In solchen Zusammenhang gehört das Wort »Opfer«. Man wendet es leider viel zu oft und gedankenlos an, und zwar wahllos auf kleine Mißbelligkeiten wie existenzbedrohende Nöte. Calvelli-Adorno vermerkt dazu: »Das Wort Opfer oder Aufopferung wird viel zu oft gebraucht... die Dinge, die geopfert werden sollen, werden nicht selten blaß, unverbindlich und allgemein ausgedrückt, daß neunundneunzig von hundert Betern sich nichts Konkretes darunter vorstellen.«

Veralteter Wortschatz

Dem verkümmerten Sprachbestand, meist eine bösen Mitgift des neunzehnten Jahrhunderts, die dem Kirchenlied wie dem Andachtstext genauso anzumerken ist, entsprechen die antiquierten Wendungen und überholten Worte. Da wimmelt es von Worten wie: huldvoll, Wohnstatt, mildreich, schmäählich, Wonne, einst, dereinst, kundgetan, gottbegnadet, treukatholisch, Heilandsliebe, tiefgebeugt, überreich. Überreich – das ist außerdem ein Wort, in dem ermüdende Verdoppelungen regieren. Zu seiner Sippschaft zählen: tiefes Weh, große Trauer, schweres Opfer und stiller Trauerzug. In einem Gebet- und Gesangbuch jüngster Zeit aus deutschen Bistümern liest man von Fehlern, die »im Ahnenerbe verborgen liegen« und von »gefallenen Kriegeren«.

Selbstgefälligkeit

Nicht wenige religiöse Texte fügen Biblisches und Selbstgedachtes zusammen; um so stärker hebt sich präntiöses Gerede ab. Bildhaft kräftigem und zugleich zurückhaltendem Wort steht hier ein abgeleitetes Sprechen gegenüber. »Mit uns feiern die Chöre der Engel«, einen solchen Satz wird man in der ganzen Heiligen Schrift vergeblich suchen. »Reich beschenkt knien wir vor dir«, einen derart scheinbar demütigen, in Wahrheit selbstgefälligen Satz hätte kein Evangelist bilden können. Anbiederung – nicht nur beim Zuhörer, sondern beim Adressaten der Gebete – macht sich breit. Es fällt auf, wie geschwätzig und dozierend manche Gebetstexte denjenigen anreden, dessen Namen zu nennen sich fromme Völker scheuen. Nicht, daß das Evangelium die Gläubigen nicht »Du« sagen gelehrt hätte, aber gewiß nicht, um sich unter dem Vorwand des »Du« selber fromme Vorträge zu halten. Manche Gebete dozieren Gott etwas vor. Da heißt es etwa: »Am Ende der Zeiten wird dein göttlicher Sohn Jesus Christus uns von allen Enden der Welt zusammenrufen. Dann müssen wir

Rechenschaft ablegen über unser Leben.« Diese Erkenntnis kann ja dem großen Zuhörer nicht neu sein. Wie kommt es wohl, daß vor allem die aus der Not geborenen Bitten eindeutige und glaubwürdige Worte mit sich bringen? Wohl darum, weil Beten mit Bitten zu tun hat und nicht mit Dozieren.

Unaufrichtigkeit

Mit der formalen Superlativitis in der Kirchensprache hängt der übertriebene Stil des Redens zusammen. Auch hier haben das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert seltsame Blüten getrieben. »Hier liegt vor deiner Majestät im Staub die Christenschar.« Nun, sie tut es nicht, sie klopft sich allenfalls den Staub von einem Knie, weil das andere eh geschont wird. Schlimmer noch ist freilich devotes Getue, das sich den Christen nur als geistlichen Untertan vorstellen zu können glaubt. Übertreibender Stil des Redens: »Mach, daß ich stündlich besser werde«, heißt es in einem Kirchenlied aus dem Jahr 1808, das in Gesangbüchern noch immer einen bevorzugten Platz hält. Das entsprechende Gebet dazu lautet: »All mein Arbeiten sei ein einziger Gottesdienst.« Franz Calvelli-Adorno führt ein krasserer Beispiel an. Da heißt es in einer Andacht: »Könnten wir doch mit unserem eigenen Blute die Vergehen sühnen!«

Juristischer Sprachstil

Wer von den vielen, die das in der Gemeinde sprechchorartig mitbeten, kann das wirklich ernst nehmen? »Wie kann«, schreibt der Autor weiter, »jemand, der am Bierisch in einer Debatte über seine Religion aus Feigheit schweigt, den Wunsch nach dem Blutzugnis haben?« Sich mit dem traditionellen Vokabular der Ablaßsprache auseinanderzusetzen, ist hier nicht der Raum. In Calvellis Buch wurde ihr ein eigenes Kapitel gewidmet.

Wichtiger erscheint uns noch sein Hinweis auf jenes juristische Denken, das die Kirchensprache verengt und versteinert hat und das zugleich mit den Geheimnissen der Religion autoritär umspringt. Der Autor schreibt: »Ohne das römisch-rechtliche Denken, mit seiner Fähigkeit und Neigung, abstrakt zu formulieren, zu unterscheiden, äußerlich erkennbare Akte zu setzen, wäre die sichtbare Kirche nicht denkbar. Sie verdankt ihre Kraft diesem soliden, nüchternen Rechtsdenken. Aber: Die Spannung zwischen ihm und der Spiritualität des Geheimnisses ist immer wieder verkannt worden, auch die Gefahr des rein juristischen Elements. Diese Gefahr ist um so größer, je mehr der durch juristische Methoden geprägte Denk- und Sprachstil nicht nur in der Kirchenverwaltung und in den Funktionen des Hirtenamtes wirkt, sondern auch im Bereich der persönlichen religiösen Entscheidung.«

Wissenschaftlicher Sprache der Theologie aber würde es gewiß gut bekommen, wenn sie sich wenigstens zeitweise dem Paradox der Botschaft Jesu und einer in Paradoxen denkenden mystischen Theologie aussetzen würde. »Gewisse Bücher«, notiert Calvelli-Adorno, »über Wissen

und Glauben machen beim ersten Anblättern schon in ihrer sprachlichen Diktion den Eindruck voreiligen Bescheidwissenwollens und kurzschlüssigen Rennens zum Ziel.«

Falsche Erbaulichkeit

Der Beginn unseres Jahrhunderts brachte noch einmal ein Wiederaufleben der Kanzelrhetorik hervor. Eine bestimmte Gattung von Dompredigern, unter ihnen wirkliche Liebhaber der Sprache, ließ sich auch akustisch von den »Hallräumen« der alten Kirchen inspirieren. Die Zuhörer wollten sich erbauen und entwickelten sich nicht selten zu passiven Genießern hoher Worte. Worte wie gemalt, Worte, die ein religiöses Panorama entwarfen. Dem entsprach ein edler Sprechstil, der in kleineren Geistern wunderliche Kopisten fand. Diese Tage sind vorüber.

Weltfremdheit

Natürlich hat auch die technische Welt solchem Sprechen ein Ende gemacht, trotz (oder wegen?) besserer Mikrophone. Woran die religiöse Rede sonst anknüpfen konnte, Abhängigkeit von der Natur, jahreszeitlicher Rhythmus, es fehlt. Unsere Welt spiegelt den Menschen, ja den *homo faber*, wider. Trotzdem sollte diese Welt in den Gebeten vorkommen. Doch fugenlos abgedichtet, schützt sich die religiöse Sprache vor der sogenannten Profanität. Negativ eindrucksvoll bestätigt sie die hochmoderne Schizophrenie zwischen dem Anspruch der Religion auf alle Bezirke des Daseins und den faktisch säkularisierten Verhältnissen. Nun gut, die Christen sollen auch Worte bewahren, die in der gegenwärtigen Gesellschaft an den Rand und in die Ecke gedrängt worden sind. Aber kann es der religiösen Sprache von Nutzen sein, wenn es in den Gebetstexten der gebräuchlichsten Andachtsbücher praktisch kein Auto, kein Telefon oder Flugzeug, keinen Computer und keine Rechenmaschine gibt?

4. Die Aufgabe Sprechaskese

Dem Zustand der Schwäche der Worte und des Sprechens kann man nicht mit eiligen »Maßnahmen« begegnen. Bestimmte Worte wie ewig, christlich oder heilig in vorübergehende Quarantäne zu nehmen, wurde schon vorgeschlagen. Eine neue, vielleicht schöpferische religiöse Sprache muß der Meditation entspringen, darauf hat ein sehr nüchternes Buch von Wilhelm Gössmann bereits hingewiesen. Zur Meditation aber gehört stets das Schweigen. Der Sprechaskese muß die Askese auf seiten der Hörer entsprechen: Wer sich vom religiösen Wort erreichen lassen will, muß auf den pausenlosen Konsum von Worten, sei es wo immer, verzichten. Von denen, die zu verkünden haben, ist die intensive Vorbereitung der Predigt und Katechese verlangt. Damit das möglich werde, brauchen die Betroffenen Entlastung von überflüssigen Nebenaufgaben. Um zum Menschen dieser Tage zu sprechen, muß der Prediger die bloße Zuwendung zum Gläubigen aufgeben. Es gilt, wie man gesagt hat, »weltlich von Gott zu reden«, und es gilt, dies vor den Ohren derer zu

tun, die nicht glauben, aber doch zuhören. Viele Menschen haben fortwährend Konflikt- und Grenzsituationen zu meistern. Das betrifft die Hausfrau so wie den Politiker. Die religiöse Sprache muß diese Situationen verarbeiten, oder sie wird schwächlich bleiben.

Lebendiges Beten

Mehr denn je gilt es den Sprachbestand der bedeutenden theologischen Tradition zu aktivieren. Manche zeitgenössischen Gebete wenden sich offenbar mehr an die Öffentlichkeit als an Gott. Das rächt sich: Sie haben meist einen geradezu peinlich privaten Charakter. Dabei gibt es wirklich Worte der Überlieferung, in die auch unser heutiges persönlichstes Leben eingehen kann, Gefäße, die sich mit unserem Leben und Denken füllen lassen, Kleider, die selbst große Blößen bedecken, Kleider, die wärmen. Calvelli-Adorno verweist mit Recht auf die kirchlichen Orationen, die »objektiv, wenn auch nicht hymnisch und doch sangbar« seien. Um das gestörte Verhältnis zur Sprache zu heben, braucht es auf lange Sicht aber wohl auch etwas wie feste Einrichtungen, zumal in einer Kirche, in der die institutionelle Autorität noch immer so stark wirksam ist.

Sprecherziehung

Calvelli-Adorno rät zu Fortbildungskursen der jungen Geistlichen und Theologiestudenten, zu sprachlicher und stilistischer Ausbildung. Dort solle man den Hörern die verschiedenen Arten religiöser Äußerung bewußt machen, unter anderem auch die Polaritäten mehr rationalen und mehr emotionalen Sprechens – denn zwischen den Polen hält sich die fruchtbare Spannung, nicht aber auf der einen oder anderen Seite. Der Autor empfiehlt, den Bestand der religiösen Texte zu sichten, die Andachtsbücher zu durchforsten. Bedeutend Formuliertes aus dem Inventar zeitgenössischer Schriftsteller, seien es nun Christen oder Nichtgläubige, solle einen Platz in Betrachtungsbüchern finden, wenn es mit der Religion zu tun hat. Es müßte geradezu eine Ehre sein, wenn sich in Andachtsbüchern Namen wie Hölderlin, Luther oder Goethe fänden. Nur von den Kirchen autorisierte Teamarbeit kann hier eine bessere Praxis schaffen, als sie jetzt besteht.

Der Autor schlägt folgendes vor: »In der personellen Zusammensetzung des Teams müßten Kleriker mit Laien zusammenarbeiten, die mit der Sprache umgehen können, vor allem solche, deren Beruf es ist, mit ihr umzugehen: Philologen, Linguisten, Schriftleiter und nicht zuletzt Schriftsteller, ja Dichter.« Das alles zielt, wenn wir richtig sehen, auf mehr Weltkenntnis und zugleich erfülltere Theologie. Zuletzt aber läuft es darauf hinaus, nicht allein an die Dinge zu denken, die man zu verkündigen hat, sondern auch an diejenigen, dem sie verkündigt werden sollen – den Menschen.

Das Diakonia-Forum ist nicht gedacht als geschlossene Diskussionsrunde, sondern als Anregung zur offenen Diskussion. Die Redaktion nimmt darum gern Leserzuschriften zur Veröffentlichung entgegen, die weitere wertvolle Gesichtspunkte zum Thema beisteuern oder auf vorzutragene Meinungen antworten.

Wie soll der Priester gekleidet sein?

Vielleicht mehr als nötig gibt ein auf den ersten Blick nebensächliches Problem heute zu reden: die Kleidung der Priester. (Die Frage betrifft auch die Ordensleute, die außerhalb des Klosters leben und wirken.) Unter den Geistlichen wächst der Widerstand gegen die alte klerikale Kleidervorschrift, deren Kennzeichen für uns der »römische Kragen« ist. Dieser wachsende Widerstand führt stets häufiger zu »vorschriftswidriger« Bekleidung, auch wenn die Vorschriften neuesten Datums sind. Manche neueren Versuche sind auch nicht recht gelungen, nicht immer zeugen sie von ästhetischem Geschmack.

Das »geistliche Gewand« ist ein Standeskleid. Wie denkt der Priester, wie der Laie heute vom Standeskleid? Wie sind die jüngsten Versuche zur priesterlichen Kleidung zu bewerten? Wie wünscht sich der Katholik in der Welt seine Priester angezogen? Welcher Art sollte eine fällige offizielle Neuregelung sein?

Diese Fragen wurden einer Anzahl von Priestern und Laien vorgelegt. Den Antworten kommt insofern größere Bedeutung zu, als sie zugleich auch das Selbstverständnis des Priesters und das Priester- und Kirchenbild des Laien widerspiegeln, Fragen, die wesentlich zur heutigen kirchlichen Neuorientierung gehören.

Wir weisen unsere Leser gern darauf hin, daß im Juli-Heft der Zeitschrift *Der Seelsorger*, Wien, ein Grundsatzartikel zur klerikalen Kleiderfrage erscheinen wird.

*Frau Dr. Schmeitzky-Hess,
Basel:*

Da mir Gelegenheit geboten wird, zum Thema Priesterkleidung einige Gedanken zu formulieren, möchte ich versuchen, zwei Standpunkte kurz zu beleuchten. Der erste stellt zwar auch eine persönliche Meinung dar, doch ist es eine Meinung, die ich mir als Laie, nicht als Frau gebildet habe. Anschließend aber sollen einige spezifisch frauliche Erwägungen angebracht werden.

Daß der Priester bei der Feier des Opfermahles und beim Spenden der Sakramente ein eigenes, der

Würde der Handlung entsprechendes Gewand trägt, scheint mir selbstverständlich. Wir heutigen Laien sind dem barocken Prunk meist eher abgeneigt. Doch wünschen wir uns wohl alle für den Priester ein unserem Zeitgefühl angepaßt schlichtes, in Form und Farbe ausgesucht schönes sakrales Gewand. In unserer gehetzten, übertechnisierten, nüchternen und oft seelenlos anmutenden Welt bedürfen wir dieser Zeichen.

Was nun aber das altherkömmliche eigentliche Standeskleid des Priesters betrifft, erlaube ich mir, gewisse Fragezeichen zu setzen. Früher ist das Standesbewußtsein (nicht etwa nur der Priester, sondern aller Stände) stark übertrieben worden. Heute verwischen sich diese Grenzen immer mehr. Stellung und Kleid allein vermögen nicht mehr bedingungslosen Respekt oder Gehorsam zu fordern. Wir sehen das sehr deutlich in der Erziehung. In früheren Zeiten konnte sich ein Vater kraft seiner Stellung in der Familie Achtung und Autorität bei Frau und Kindern verschaffen, mochten seine Forderungen noch so verkehrt oder unsinnig sein. Heute läßt sich die junge Generation nicht mehr von einer solchen Scheinautorität beeindrucken, und sie zeigt es auch mit aller Deutlichkeit. Es zählt heute nicht mehr das Amt, die Stellung, die einer innehat, es zählt nur die Strahlungskraft der Persönlichkeit. Sie allein vermag zu überzeugen. Diese Situation in der Familie läßt sich, so will mir scheinen, auch auf die Stellung des Priesters in der heutigen Zeit und Welt übertragen. Ein Priester überzeugt den Laien nicht durch das schönste und würdigste Standeskleid, sondern nur durch seine Persönlichkeit und seine echt priesterliche Haltung. Darum glaube ich auch nicht an den »Schutz vor gewissen Gefahren« durch das Standeskleid. So wie auch der auffälligste Ehering noch keinerlei Garantie für eheliche Treue zu bieten vermag, so wenig kann das Priesterkleid allein Würde schenken, Schutz bieten oder Gefahren bannen.

Es gilt ebenfalls zu bedenken, daß der Graben zwischen dem Priester und dem einfachen Laien durch ein entsprechendes Standeskleid eher vertieft werden kann. Der Priester ist dann ein »Beserter«, ein »Vornehmerer«; er gehört nicht zu den einfachen Leuten und paßt nicht in ihre werktägliche, harte Welt hinein. Er wird nicht hineingenommen in diese Welt, was er doch möchte, wenn er ein wirklicher Seelsorger ist. Auch die junge Generation legt – soweit ich es beurteilen und beobachten kann – keinen Wert auf solche äußere Formen.

Ich glaube, daß der Priester in städtischen Verhältnissen und Industriegebieten den Zugang sowohl zu Arbeiterkreisen als auch zu den jungen Menschen leichter findet ohne Standeskleid. Dabei möchte ich jedoch keineswegs der Formlosigkeit das Wort reden. Auf die Frage, was der Priester tragen kann und soll, sind Rezepte fehl am Platz. Natürlich wäre es lächerlich, würde der Priester irgendeinen verrückten Herrenmodeschrei kopieren. Doch hat er es als Mann leichter, sich einer-

seits korrekt und doch auch modern und bequem anzuziehen. Es ist übrigens – nicht nur für den Priester – eine Frage des guten Geschmacks, was man wo tragen kann. Für einen Vortrag im Mütterverein oder eine Weihnachtsfeier bei Klosterfrauen wird der Priester sich anders kleiden, als wenn er mit Pfadfindern ein Sommerlager leitet.

Eines aber scheint mir gewiß: Der Verzicht auf ein Ständeskild im althergebrachten Sinne fordert vom Priester viel Klugheit, Demut, Takt und eine zutiefst priesterliche Haltung.

Diese Feststellung führt mich bereits mitten in die fraulichen Überlegungen hinein. Die Stellung des Priesters zur Frau ist ja eine ganz besondere. Dem Priester, der allen alles sein muß, werden in der Frauenseelsorge die verschiedensten Rollen zuteil. Die Frau hat ein großes Bedürfnis nach Anleitung und Hilfe für ihr religiöses Leben. Sie ist überdies mitteilungsfreudig und anlehnungsbedürftig. Daher ist der Priester oft nicht nur Beichtvater und Seelenführer, sondern auch Berater in Ehe- und Erziehungsfragen sowie in beruflichen Schwierigkeiten. Der Priester ist diskret, verständnisvoll, hilfsbereit und geduldig – Eigenschaften, die vielen Ehemännern abgehen und die auch ledigen und alleinstehenden Frauen wohltun. Der Priester wird dadurch zum Ziel mehr oder weniger bewußter Sehnsüchte. Ob ein Ständeskild nicht gerade in diesem Falle die notwendige Distanz schaffen könnte? Würde es nicht einerseits den Priester vor Zudringlichkeiten schützen und auf der anderen Seite der hilfeschuchenden Frau den Weg erleichtern, weil das priesterliche Gewand ihr für Verschwiegenheit, Verständnis und Uneigennützigkeit bürgt? Ich glaube, diese Fragen verneinen zu dürfen. Gerade die Frau hat ein sehr feines Gespür dafür, ob der Priester jene Haltung hat, die geboren ist aus dem ständigen Bewußtsein der eigenen priesterlichen Würde und Verantwortung wie auch aus der Ehrfurcht gegenüber jeder Seele, und ob er diesen feinen, priesterlichen Takt besitzt, der ihn jederzeit und überall die gesunde Mitte halten lassen wird zwischen Befangenheit und Verkrampfung einerseits und allzu freiem Benehmen andererseits.

Ringt der Priester täglich um diese Haltung, dann spielt es für die Frau keine Rolle, ob er ihr im altherwürdigen Ständeskild, im Rollkragenpullover oder am Strand in der Badehose begegnet. Dann wird die Frau, wenn sie ihrerseits fraulichen Takt besitzt, dem Priester froh und ungezwungen, aber mit der nötigen Ehrfurcht begegnen.

*Robert Roos,
Herrenschneider, Luzern:*

Es scheint, die Zeit sei vorüber, da man die geistlichen Herren in eine Uniform hineinzwängen konnte. Auch der Priester erlebt jeden Tag anders, je nach Arbeit und Stimmung, genau gleich wie der Laie. Abwechslung in der Bekleidung gibt ihm die Möglichkeit, sich in eine andere Gemütslage

zu bringen und sich den Arbeitsablauf zu erleichtern.

Nun folgt freilich sogleich die Frage: Ist der Priester damit noch erkennbar? Grundsätzlich sollte man ihn als solchen erkennen, wenn nicht an der Bekleidung an sich, so doch vielleicht an einem Kreuz im Revers oder an der Krawatte. Der Priester muß heute ein überaus großes Pensum erledigen. Er muß mehr reisen als früher, muß Theater, Konzert, Kino besuchen, auch mehr Ferien haben. Nur so kann er einerseits seiner Aufgabe gemäß auf der Höhe bleiben und andererseits – und das ist ebenso wichtig – die notwendige Abwechslung in den Lebensablauf bringen, ohne Gefahr zu laufen, persönlich und beruflich zu verengen, vorzeitig den Schwung zu verlieren oder gar einen unverzeihlichen Raubbau zu betreiben.

Für die verschiedenartigen Gelegenheiten soll sich der Geistliche so anziehen, wie es jeweils richtig ist, und da sollte ihm eine weitgehend freie Entscheidung überlassen sein, eine freie Entscheidung freilich, die im richtigen Rahmen bleibt, das heißt die nicht so weit geht, daß der Priester als »irgendeiner« erscheint.

Es wäre kaum richtig, wenn ausgerechnet nach dem Konzil die Priestergestalt aus dem Gemeindebild verschwände, jetzt, da selbst Nichtkatholiken dem katholischen Geistlichen sympathischer gegenüberstehen. Der Priester hat eben auch die Funktion, vorhanden zu sein, und zwar sichtbar vorhanden zu sein. Wenn er das aufgibt, dann zieht er sich nun wirklich in die Sakristei zurück. Es gelten hier die gleichen Gesetze wie für die Werbung: Was nicht sichtbar ist, existiert nicht oder nur in kleinem Kreise. Einmal unerkennbar und damit unsichtbar geworden, existiert er nur noch für die vierzig Prozent, welche im Pfarreileben mitmachen; für die anderen aber nicht einmal mehr als Ärgernis. Jedenfalls ist die Bemerkung unrichtig, der Priester sei früher auch wie die Laien gekleidet gewesen und die Leute in seiner Pfarrei wüßten schon, wer der Pfarrer sei. Gemeinden, die früher vier- bis fünfhundert Einwohner hatten, zählen heute das Zehnfache, und da ist es sehr fraglich, ob man einen als Geistlichen erkennt, wenn er sich wie ein Laie kleidet. Der Priester, gleich welcher Religion, wird immer eine Sonderstellung einnehmen. Der Laie ist dem Geweihten gegenüber nicht abweisend, aber er möchte ihn auf einer anderen Ebene sehen, auf einer höheren. Der Priester ist führend; es ist undenkbar, daß ein Führender sich mit dem Geführten nivellieren kann. Der Laie möchte den Priester sofort erkennen und wissen, mit wem er spricht. Nichts verärgert ihn mehr, als wenn er mit einem Priester zu tun hatte und das erst hinterher entdeckt.

Man hört sagen, auf das Kleid komme es nicht an, weit wichtiger sei das Wort. Es bleibt aber eine Täuschung, zu glauben, im schlechten oder unrichtigen Anzug dem Wort Nachdruck verleihen zu können.

Gerade heute ist die Jugend ganz allgemein über

Bekleidungsfragen sehr gut im Bilde, selbst einfache Erwachsene legen großen Wert auf ihre Bekleidung, und erst recht Menschen, die in führenden Positionen tätig sind.

Das Kriterium der typischen Priesterkleidung ist der Stehkragen. Der Stehkragen ist aber keine Angelegenheit des letzten Jahrhunderts, sondern er geht sehr viel weiter zurück und wird kaum je verschwinden, ist er doch allein in der Lage, das Gesicht – das Haupt! – intensiv zum Ausdruck zu bringen. Die Soutane ist hier das schönste und vornehmste Kleidungsstück für die sakrale Handlung. Aber auch zur Betonung, daß man ein katholischer Geistlicher ist, empfiehlt sich zu bestimmten Anlässen der Stehkragen, weil er auf der ganzen Welt zu einem typischen Merkmal geworden ist.

Da das Kleid nun einmal wesentlich dazu beiträgt, den Wert und die Festlichkeit eines Anlasses zu betonen, möchte ich einen besonderen Anlaß herausgreifen, nämlich den Anfang eines Priesterlebens, die Primiz. Das gläubige Volk hält auch heute noch eine Primiz für ein hohes und wichtiges Fest. Es gibt sich alle Mühe, zu diesem Anlaß korrekt gekleidet zu kommen, und verwendet Tausende von Franken auf die Bekleidung. Wenn nun die Hauptperson, der Primiziant, in Grau, der Farbe des Alltagskleides, erscheint, statt in festlichem Schwarz, ist dies allermindestens unkorrekt.

Zusammenfassend: Der Gläubige verehrt und achtet seine Priester und ist im Rahmen seiner Möglichkeiten im allgemeinen bereit, an deren großen Aufgaben mitzuhelfen. Er gönnt ihnen auch – aus vielen Gründen – eine angemessene freie Bekleidung, wenn diese Freiheit die Grenzen des guten Geschmacks nicht überschreitet.

Abschließend möchte ich Bekleidungsregeln aufführen, die als guter Hinweis gelten dürften, wie man zu bestimmten Anlässen richtig angezogen ist. Regeln, die zudem für lange Zeit Gültigkeit haben, weil sie nicht modisch sind.

1. *Der Anzug im Alltag.* Für den Alltag ist Grau richtig, mit Mittelgrau als äußerstem Helligkeitston. Jede modische Farbe oder modische Dessinierung sollte abgelehnt werden.

Die Wahl von Dunkelgrau bis Mittelgrau stellt eine freiheitliche Variation dar im Gegensatz beispielsweise zur Bekleidung beim Offizierskorps der Miliz, wo die Farbnuance für Bekleidung aufs genaueste vorgeschrieben ist. Es scheint aber richtig, dem geistlichen Herrn bei seiner heutigen anstrengenden und vielseitigen Inanspruchnahme diese Abwechslung zuzugestehen.

2. *Hemd.* Zum grauen Kleid sollte ein weißes oder graues Hemd mit schwarzer Krawatte getragen werden. Vom Standpunkt der korrekten Bekleidung aus ist das schwarze Hemd zum dunklen Anzug falsch. Ob aber das schwarze Hemd (nur im Alltag) toleriert werden soll, wäre zu überprüfen im Hinblick auf jene Herren, die zu wenig Sorgfalt auf die Bekleidung legen. Ein Herr kann besser aussehen mit einem schwarzen Hemd als mit einem weißen, das nicht mehr einwandfrei ist.

3. *Pullover, Zivilkollar.* Als weitere Variante zum

Alltagskleid sollte das weiße Hemd mit hochgeschlossenem (schwarzem oder grauem) Pullover oder das weiße Hemd mit Zivilkollar (Latz ohne Stehkragen) getragen werden dürfen.

4. *Krawatte.* Wer das Hemd trägt (ohne hochgeschlossenen Pullover oder Zivilkollar) muß sich auch der Krawatte bedienen. Die Krawatte ist in der ganzen Welt ein so stark eingebürgertes Requisit der Herrenbekleidung, daß jemand ohne Krawatte nicht als fertig angezogen gilt.

5. *Der Mantel.* Für Mäntel ist die Farbe Schwarz bis Mittelgrau richtig. Jedoch sollte von Dunkelblau und Braun – wie man es etwa zu sehen bekommt – abgesehen werden.

6. *Der Festtag.* An Festtagen, bei Teilnahme an Primizfeiern, Priesterjubiläen, Pfarr-Installationen und gleichwertigen anderen Gelegenheiten sowie bei Hochzeiten, Tauffeiern, Beerdigungen und zu offiziellen Anlässen ist der schwarze Anzug richtig.

Wenn die Teilnahme an solchen Anlässen mehr persönlichen Charakter hat, kann auch das weiße Hemd mit schwarzer Krawatte getragen werden.

Es ist grundsätzlich falsch, in diesen Fällen in Grau zu erscheinen, weil der Respekt vor dem jeweiligen Anlaß oder der Person einen offiziellen Anzug erfordert. Der Laie, der einigermaßen weiß, was sich gehört, hält sich an diese Bekleidungsregel und wird niemals in einem farbigen Anzug an einem solchen Anlaß teilnehmen, sondern sich an Schwarz oder Dunkelgrau (Marengo) halten. Da der geistliche Herr aber nur die Wahl zwischen Grau und Schwarz hat, bedeutet für ihn einzig Schwarz eine Steigerung, deshalb kann hier nur Schwarz richtig sein.

7. *Bekleidung in der Kirche.* Zu den Gottesdiensten ist grundsätzlich die Soutane richtig oder die Douillette mit Umlegkragen und weißem Leinenkragen. Zu liturgischen Handlungen wirken Hemd und Krawatte eher profan.

*Leo Bretelle,
Schriftsteller, Köln:*

Wer anno dazumal »Kaisers Rock« anzog, hatte mehr Chancen bei den Mädchen. Wer dagegen den schwarzen Rock anzog, war für die Mädchen tabu. Das war – jedenfalls im Hinblick auf das, was in jener Zeit in Mädchenhirnen vorging – eine relativ einfache Kleiderordnung. Nun, noch immer machen Kleider Leute, und auch der moderne Staat weiß, warum er seine Soldaten in Uniform steckt und seine Richter in Roben. Berufskleidung und Amtsgesinnung hängen enger zusammen, als es ein »Bürger in Uniform« wahrhaben darf. Und selbst wenn sie beide, Soldat und Richter, sich wie verkleidet vorkämen, den Zivilanzug im Spind oder den Alltagsanzug im Hinterkopf – sie hätten doch ohne Uniform und Robe ein anderes Bewußtsein. Wer Uniform oder Robe trägt, schützt sich nicht etwa nur gegen Wind und Wetter, noch hat er einfach dem Frühjahrsangebot von C & A

nicht widerstehen können. Seine Kleidung ist ein Privileg und der Ausdruck eines Amtes, mit dem er »bekleidet« wurde. Er repräsentiert nicht sein Ich, sondern eine Institution.

Tut das auch der Priester? Augenscheinlich ja. Das Kirchenrecht wurde jedenfalls nicht müde, dem Kleriker auch juristisch einzuschärfen, daß er eine institutionell eingesetzte Amtsperson sei, und deshalb blieb es an der Erhaltung der Kleiderordnung elementar interessiert. Wenn ich richtig sehe, war es der Absolutismus, der dem katholischen Priester eine Uniform aus dem Magazin des Beamtenstandes verpaßte. Allerdings fühlt er sich nach zwei Jahrhunderten Atheismus, einem Jahrhundert Witzblättern und einem halben Jahrhundert Wilhelm Busch in dieser seiner Tracht nicht mehr so wohl, wie jemand glauben könnte, der die schönen Worte liest, die einige deutsche Diözesan-Synoden für die schwarze Farbe gefunden haben. Gewiß könnte der wohlmeinende Laie nun sagen, das Wort »Schwarzer« sei nicht mehr recht gesellschaftsfähig oder mindestens so schwer wieder in Umlauf zu bringen wie das von den »Roten«. Immerhin hat mancher brave Christ behalten, wie sehr der Volksmund von der Uniform auf eine Kaste, einen Club, einen Klan schließt, in dem die ungreifbare Aura eines nicht selten reaktionären Katholizismus auf eine Farbe gebracht werden kann. Für den Menschen, der an eine neue Gesellschaftsordnung glaubte (und für sie stritt), blieb Schwarz das Charaktermerkmal der mit dem Bürgertum verbündeten Kirche. Und jeder Kleriker, der sich heute in der theologischen Begründung der Priesterkleidung nicht genug tun kann, sollte wissen, wie sehr seine Uniform auch heutzutage von bürgerlichen Augen bürgerlich interpretiert wird, nämlich als Klassentracht, als ein Merkmal gehobenen Standes. Für das, was man die »Öffentlichkeit« nennen könnte, gilt Schwarz übrigens als Berufsfarbe für einen Männerbund sexueller Askese. Schwarze sind feine Leute aus Zölibatärskreisen. Nun, viele Kleriker tragen, Diözesansynode hin und Diözesansynode her, weder Schwarz noch dauernd Priesterkleidung. Bei wechselnden Gelegenheiten verkleiden sie sich klammheimlich als harmlose Zivilisten. Davon wird noch zu reden sein.

Wie katholische Priester der Gegenwart ihre eigene Berufskleidung (was ist das überhaupt, Priesterkleidung: Zivil, liturgisches Gewand für alle Gelegenheiten, Standeskleidung, Amtstracht?) interpretieren, das kann man z. B. an der Kölner Diözesansynode des Jahres 1954 studieren. Unter Punkt 52 des Abschnittes I »Personen- und Ämterrecht« heißt es: »In der geistlichen Kleidung sehe der Priester ein Zeichen der Auserwählung, einen Ausdruck der berufsmäßigen Aussonderung aus den Menschen, ein Bekenntnis des Gottesglaubens, eine Mahnung für den Träger sowohl als auch für seine Umgebung und einen Schutz seiner priesterlichen Unbescholtenheit. Sie darf den Priester nicht dazu verleiten, sich von den übrigen Menschen abzuschließen oder einem fal-

schen Standesdünkel zu verfallen. Sie braucht aber auch kein Hindernis für einen ungezwungenen Umgang mit den Menschen zu sein. Die Kleidung sei einfach und sauber.« Was mir, als ich diesen Text (wohlgemerkt: ein Laie!) las, auffiel, das war zunächst einmal die Reihenfolge der Argumente. Wenn ich richtig sehe, soll seine Kleidung den katholischen Priester zuerst auf sich selber aufmerksam machen – das »Bekenntnis des Gottesglaubens« ist dem nachgeordnet. Und worauf soll sie ihn näherhin aufmerksam machen? Auf seine »Auserwählung«. Sinngemäß heißt das doch wohl: Der Priester trägt die Kleidung des Auserwählten. Ehrlicher Weise muß ich sagen: Jemanden mit Hilfe seiner Kleidung (die er ja dauernd tragen soll) fortwährend auf seine Auserwählung hinzuweisen, das halte ich psychologisch für geradezu unmenschlich. Da muß er ja einen Knacks kriegen. Ist es nicht gerade genug, wenn ihm das beim Vollzug der Liturgie zum Bewußtsein kommt? Die dann folgenden Begriffe »berufsmäßige Aussonderung aus den Menschen« möchte ich übergehen; ihre Verschwommenheit zu untersuchen, brauchte man mehr Raum als zugestanden. Wenn es nun bei der Begründung wenigstens etwas theologischer zugegangen wäre, wenn es nun etwa geheißen hätte: In der Kleidung sehe der Priester ein Zeichen dafür, unwürdiger Diener eines Mysteriums zu sein, ein Schatten, dieser Welt gestorben, doch einer von Millionen, ein Merkmal dafür, sich nicht mehr selber zu gehören, sondern für die Menschen da zu sein ... Und »Schutz seiner priesterlichen Unbescholtenheit«? Wahrscheinlich muß man es den Klerikern selber überlassen, sich darüber zu äußern, ob sie (wenn sie etwas davon halten, vor allen Dingen »bewahrt« zu werden) mit ihrer Kleidung entsprechende Erfahrungen sammeln konnten. Der Laie hat vielmehr ein Gefühl der Zweideutigkeit. Für meine Person glaube ich: Die Priesterkleidung ruft bei manchen Mädchen und Frauen genau das Gefühl hervor, vor dessen Ausdruck sie ihren Träger schützt. Sie errichtet eine Barriere, deren Nützlichkeit sie selber erzeugt. Was kann man aus solchen Ansichten für die Praxis ableiten?

Ich meine, die Ortsbischöfe sollten dem oft zu beobachtenden Unbehagen ihrer Kleriker an der Priesterkleidung einmal in aller Ruhe auf den Grund gehen. Sie sollten prüfen, ob sich ein Dekret wie das der päpstlichen Konzilskongregation aus dem Jahre 1931 (AAS 23 [1931] 336) auf die Praxis noch anwenden läßt. Sie sollten, wofern nicht längst ins Auge gefaßt, darüber Rats pflegen, ob es nicht gut wäre, gewisse Gewohnheiten wie das Tragen des Oratorianerkollars auch kirchenrechtlich zu sanktionieren. Man könnte das Tragen von langer Soutane oder Talar schon wegen ihrer Nähe zur liturgischen Kleidung auf den gottesdienstlichen Vollzug beschränken. Unter Punkt 72 der Kölner Diözesansynode (I. Abschnitt) heißt es: »Der Priester vergesse niemals, daß er in der Öffentlichkeit überall scharf beobachtet wird.« Hat bisher niemand nachgeprüft,

ob diese geradezu peinliche Situation auf das Tragen der Priesterkleidung zurückzuführen ist? Sie zwingt doch einen ausgewachsenen Mann permanent zu einem Betragen, das dem zwangsweise guten Benehmen eines Kindes im Sonntagsanzug ähnlich ist. Besonders hierzulande sollten Priester aufhören, ihr Auftreten in der Öffentlichkeit mehr oder weniger von ihrer Kleidung abhängig zu machen. Entweder können sie als Priester erkennbar in die Milchbar nebenan gehen, bei Tschibo für zwanzig Pfennig einen Kaffee trinken und (»um die geistigen Strömungen der Gegenwart« kennenzulernen und um sich zu entspannen: Punkt 71 der Synode) ins »Tosende Himmelbett« des Kinos am Ring eilen – oder sie müssen auf all diese (vielleicht zweifelhaften) Genüsse und Pflichten verzichten. Schrecklich finde ich, daß sie sich, um »kein Ärgernis zu erregen«, als Zivilisten verkleiden. Übrigens, sich heutzutage mit dem vertraut machen, was man »Strömungen« zu nennen beliebt, und *nicht* Ärgernis geben oder nehmen, das ist eine glatte Fiktion. Ihr Ursprung ist nicht die Sorge um die Religion, sondern die um die bürgerliche Fassade. Und so meine ich – außerhalb des Gottesdienstes sollte es jedem Priester freigestellt werden, ob er normale Anzüge und Mäntel von der Stange tragen will oder nicht.

*Andreas Cavelti,
Pfarrer, Basel:*

Gelegentlich wird man von Pfarreiangehörigen oder auch von Außenstehenden gefragt: »Ist es den Priestern jetzt erlaubt, sich »zivil« zu kleiden?« Diese Frage bringt zum Ausdruck, wie sehr viele Menschen glauben, beim katholischen Geistlichen sei alles »reglementiert«, inklusive die Art sich zu kleiden. Allerdings legt die Tatsache, daß Geistliche heute oft wirklich »formlos« daherkommen, es unseren kirchlichen Instanzen nahe, sich um die Form der Priesterkleidung zu kümmern.

Es stellt sich die Frage, ob die Priesterkleidung »reglementiert« sein muß. Hier möchte ich mit einem sehr deutlichen »Nein« antworten. Der Priester – auch der junge Vikar! – darf wohl als gebildeter, reifer Mann angesehen werden, der selber weiß, wie er daherkommt. Oder habe ich mit diesem Satz uns Geistliche doch zu hoch eingeschätzt? Ich hoffe nicht! Wenn heute oft geistliche Herren unfein gekleidet daherkommen, wenn da und dort ein Priester nicht weiß, welches Tenü für diesen oder jenen Anlaß schicklich ist, so hat das verschiedene Gründe: Einmal ist es bei vielen meist jüngeren Herren ein »Ausschlagen« gegen die »Bevormundung«, die sie in einem »vorgeschriebenen« Kleid sehen. Das ist begreiflich. Man hat zu lange mit Vorschriften, wenn nicht gar mit Verboten gearbeitet. Ein wesentlicher Grund aber scheint mir in der Priestererziehung zu liegen. Die Geistlichen kommen aus ganz verschiedenem Milieu. Die meisten sind durch die »uniformierte« Welt einer Internatsschule gegange-

gen. Im Seminar kam man wenig mit dem gesellschaftlichen Leben in Kontakt (die Soutane war Einheitskleid). Die Priestererzieher haben bisher kaum über die »Kleiderfrage« gesprochen. (Weil es ja offiziell »tabu« war, am Kollar, früher sogar am Gehrock zu rühren!) Ich bin der Meinung, man sollte keine Vorschriften über Priesterkleider mehr aufstellen, liturgische Funktionen natürlich ausgenommen. Im offenen mitbrüderlichen Gespräch könnten wir uns vielleicht klar werden, welches Tenü für welche Anlässe passend sei. Geistliche aller Altersstufen sollten aufeinander hören, aber auch tolerant sein. Aus dem Stehkragen oder der Krawatte keine Kapitalfrage, etwa die um den Priesterberuf oder die »Zeitaufgeschlossenheit« machen!

Das wesentliche Kriterium für unsere Kleidung müßte doch wohl ein seelsorgliches bleiben. Wir sollten uns so kleiden, daß wir bei unseren Gläubigen nicht Anstoß erregen, nicht Ärgernis geben oder gar sie beleidigen. Der Laie hat ein feines Gespür dafür, welche Kleidung er trägt. Für feierliche Anlässe trägt er sein Festtagskleid. (Er geht von der Arbeit eigens heim, sich richtig zu kleiden.) Ich habe es schon erlebt, daß Familienangehörige sich beklagten, weil Priester bei einem Anlaß, zu dem sie eingeladen waren, nach ihrem Empfinden nicht korrekt gekleidet erschienen. Natürlich ist eine solche Einstellung nicht absolut, aber für viele ist das schwarze Kleid mit Kollar noch »das Priesterkleid«. Wir wollen auf dieses Empfinden Rücksicht nehmen, auch wenn es uns ein Opfer kostet. Bei seelsorglichen Verrichtungen soll der Geistliche eindeutig als solcher erkennbar sein. Ich denke da vor allem an Krankenbesuche. Der Kranke, vielleicht gerade der sehr schwache Kranke, erkennt uns meist doch am deutlichsten am Kollar. Er freut sich, daß der Priester zu ihm kommt. Bei Spitalbesuchen schafft uns der Priesterkragen zudem noch sofortigen und leichten Eingang zu unseren Patienten. Wieweit bei Hausbesuchen der Priester auf den ersten Blick »erkennbar« sein muß, ist sicher unterschiedlich zu beurteilen. Es mag Orte geben, wo der zivil gekleidete Geistliche leichter Eingang findet. Ich selber bin allerdings auch im Stadt- und Industrie-milieu immer gut gefahren mit dem »eindeutig erkennbaren Priesterkleid«. Für die Schule und die Vereinstätigkeit hat sich bei uns wohl Hemd mit Krawatte eingebürgert.

Zu den verschiedenen Tenüs, wie sie heute getragen oder angepriesen werden, möchte ich folgendes bemerken: Im Empfinden der meisten Gläubigen ist das Kollar das »Normale« für den Priester. Oratorianerkragen ist keine »Männerkleidung«, ich lehne sie daher ab. »Pullöverchen« aller Art finde ich, gelinde gesagt, leicht geschmacklos. Auch das schwarze Hemd ist nicht befriedigend. Das Tenü, das wohl am ehesten befriedigt, ist dunkle Kleidung, weißes Hemd, diskrete Krawatte (schwarze Krawatte wirkt düster). Im übrigen möchte ich hoffen, daß kirchliche Instanzen sich nicht auf irgendwelche Weisungen versteifen.

Tempora mutantur ... vor allem die Kleidersitten! Wir Priester leben ja nicht außerhalb der Zeit. Unsere Kleidung soll würdig, männlich und zeitgemäß wirken.

*Dr. Gregor Siefer,
Universitätsassistent, Hamburg:*

Daß nun auch die Priesterkleidung – und nicht nur die z. T. altertümlichen Ordenstrachten – zum Diskussionsgegenstand geworden ist und damit auch innerhalb der Kirche als »fragwürdig« erscheint, mag dem besorgten Gläubigen ein Zeichen dafür sein, daß der konziliare Anstoß zum *aggiornamento* sozusagen vor nichts mehr haltmacht. Der mehr reflektierende Theologe wird dies Thema angesichts anderer Konzilsfragen mehr als ein Randproblem ansehen und aus seiner Kenntnis der Kirchengeschichte wissen, daß die spezielle Priesterkleidung, die es ja überhaupt erst seit dem Mittelalter gibt, immer schon mancherlei Wandel unterworfen war und schon deshalb nicht den Gütern zuzurechnen ist, deren Unwandelbarkeit Stabilität und Dauer der Kirche garantieren. – Andererseits sollte man nicht vergessen, daß wir auch heute noch in einer – wenn auch ihrem Ende zugehenden – Phase der Kirchengeschichte stehen, in der der Priester als der eigentliche Repräsentant der Kirche gesehen wird (von außen wohl noch mehr als von innen). Damit aber wird die äußere Erkennbarkeit des Priesters zu einer Frage der Sichtbarkeit, der Repräsentation, der Vergegenwärtigung der Kirche überhaupt. So wenig das Verständnis der Kirche als »Priesterkirche« auch der modernen Theologie entsprechen mag, so sehr muß man es doch als noch vorhanden in Rechnung stellen, wenn man überlegt, ob – und wenn: in welcher Weise – die Kleidung des Priesters geändert werden sollte oder ob man ganz auf eine spezielle, die Erkennbarkeit des Priesters garantierende Kleidung verzichten könne.

So verstanden, wird das Problem aus einer Frage der so oder so zu regelnden Kleiderordnung zu zu einem Teilelement jener immer drängender werdenden Frage, wie die Kirche als Kirche in der Welt präsent bleiben könne. Daß äußerliche Anpassungen noch wenig besagen, ja im Entscheidenden gerade dann mißlingen können, wenn die politisch-sozial-technischen Integrationen besonders gut geraten, sehen wir an manchen Beispielen des Kirchenbaues, wenn sich die alten, großen Kathedralen zu Denkmälern und Nationalheiligtümern wandeln und die modernen Sakralbauten immer mehr zu Attraktionen für die Architekturbegeisterten werden. Entsprechendes gilt ja auch, wenn Pfarrer oder Bischof – zuweilen ohne es recht zu merken – als bloße Dekorationsstücke bei irgendwelchen Feierlichkeiten dienen, oder wenn – andererseits – Fotos vom Kardinal in Fliegerdress oder Bergmannsmontur durch weltliche wie kirchliche Illustrierte kolportiert werden. Das eine wie das andere kann durchaus seinen guten Sinn

haben, und gerade an solchen Beispielen wird die instrumentale Funktion der speziellen priesterlichen Kleidung deutlich, sei es daß der Festveranstalter sich mit dem Bischof in der Galerie der Ehrengäste des Segens der Kirche versichert und »die Kirche« ihren Gläubigen das offizielle Dabeisein dokumentiert, sei es daß gerade der Verzicht auf die priesterliche Amtstracht und ihr – meist nur ganz kurzfristiger – Ersatz durch die jeweilige Berufskleidung (des Fliegers, des Bergmanns oder wessen sonst) die Anpassungsfähigkeit, ja die Modernität der Kirche schlechthin zu beweisen sucht.

Sofern und soweit dies alles auf Öffentlichkeitswirkung hin ausgerichtet ist – eines der neueren Beispiele waren die »Nonnen als Skihaserln mit Anorak und Lastexhose« – wird das Sensationelle – vielleicht auch nur das Seltene und Seltsame daran – überaus deutlich. Man darf sicher froh sein, daß hier die Starrheit mancher nur noch der Tradition zuliebe eingehaltener Regeln einmal durchbrochen wurde, aber ein wirklicher Gewinn, eine wirkliche Lösung der ganzen Frage scheint mir erst dann gelungen, wenn diese sachgerechten und sinngemäßen Variationen in der Kleidung als etwas Selbstverständliches, eben nicht mehr Sensationelles und Photographierenswertes hingenommen werden.

Ganz formal hat die »Kleiderfrage« – wenn wir die Ordenstrachten und die liturgische Gewandung hier einmal ganz ausklammern – einen Innen- und einen Außenaspekt. Je nachdem unterscheidet dann die Kleidung den Priester vom Laien in der Kirche, oder sie hebt den Priester als einen Mann der Kirche gegenüber allen anderen – die ja u. U. derselben Kirche angehören – besonders heraus. Vor diesem Hintergrund stellt sich das Problem dann als die Frage, ob man auf die spezielle Tracht ganz verzichten solle oder ob man sie nur zu ändern – »anzupassen« brauche, was vom kanonischen Recht übrigens geradezu empfohlen wird, da es – sehr elastisch – nur vorschreibt, daß die geistliche Kleidung praktisch und zeitgemäß sein solle. Damit behält der Ortsbischof sehr viel Spielraum in der Interpretation und Handhabung dieser Vorschriften, gewinnt allerdings auch ein etwas fragwürdiges Disziplinarinstrument gegen Priester, die oft aus ganz anderen Gründen verwirrt werden sollten. Wer als entschiedener Verfechter mancher Positionen der modernen Theologie gilt oder allzu starke Sympathien für Autoren wie Dirks oder Heer erkennen läßt, muß u. U. einer Rüge gewärtig sein, weil er – unvorsichtig genug – statt der Talarweste und des römischen Kragens ein weißes Oberhemd mit schwarzer Krawatte trägt. Das Argument, die einheitliche schwarze Priestertracht solle den Versuchungen der Eitelkeit vorbeugen – einst vielleicht das entscheidende Argument bei der Einführung des Schwarz (für den niederen Klerus) im farbenfrohen 16. Jahrhundert – verschlägt nur wenig, da es auch innerhalb der Vorschriften durchaus Möglichkeiten gibt, Kollar und schwarzes Tuch in überaus eleganter

Weise zu tragen – von der »Schönheit« mancher »eigener« Meßgewänder ganz zu schweigen. Die Mahnung, der Standespflicht durch Tragen des vorgeschriebenen Priesterkleides nachzukommen, trifft heute ja überwiegend jene, die wissen und erfahren haben, daß die im römischen Kleid manifestierte Sichtbarkeit der Kirche von vielen Außenstehenden mehr als eine penetrante Aufdringlichkeit denn als ein Zeugnis empfunden wird, so daß also das Priesterkleid selbst schon die Möglichkeit des Kontakts, des Dialogs und damit auch der Verkündigung verschließt. In einer Welt, die die Religion ja nicht verfolgt, sondern im Religiösen jeder Beliebigkeit Raum gibt, ist das traditionelle Kleid des Priesters allein keineswegs ein Zeugnis, sondern zunächst nur das Zeichen für eine private Marotte, die dem, der sich in seinem Verhalten als glaubwürdig und überzeugend erweist, durchaus nachgesehen wird, ja die dann fast belanglos bleibt.

Ein weiteres, mehr kircheninternes Problem ist die Differenzierung der Priesterkleidung, die die verschiedenen Ebenen der Hierarchie farblich ordnet. Sicher soll es prinzipiell Möglichkeiten geben, einen Bischof von einem Vikar zu unterscheiden, aber es würde der Brüderlichkeit unter den Priestern selbst und damit ihrer Glaubwürdigkeit schlechthin wohl dienlich sein, wenn diese Möglichkeiten der hierarchischen Differenzierungen etwas weniger extensiv ausgeschöpft würden. Denn bei aller Vorliebe für eine bildliche Ausschmückung des Modells von der *ecclesia militans*: Ein Bischof ist keineswegs ein General und ein Vikar kein Leutnant (um das so wichtige Amt des Obergefreiten für den Laien zu reservieren).

Was also sollte man ändern, was so lassen wie es ist? Wichtiger als eine Änderung der kirchenrechtlichen Vorschriften, die als Rahmenordnung ja ohnehin eine differenzierte Auslegung zulassen, wie die regionalen Verschiedenheiten im Erscheinungsbild des Priesters ja heute schon zeigen, wäre das Recht des einzelnen Priesters auf eine größere Freiheit in einer sinnvollen und situationsgemäßen Auslegung dieser Grundordnung, so daß der einzelne mehr als bisher und unabhängiger von der Person des Bischofs die Verantwortung für die Form seines Auftretens in den verschiedenen Situationen übernehmen müßte. Dann würden die Abweichungen ins an sich unauffällig »Zivile« den Beigeschmack des Sensationellen oder doch nur Verkrampt-Modernen allmählich verlieren, zu dem die publizistische Herausstellung solcher (bisher noch) Sonderfälle einem situationsbedingten Verzicht auf die spezielle Priestertracht immer wieder verhelfen. Wenn das häufiger und damit selbstverständlicher würde, brauchte das keinem Frommen mehr ein Anlaß zum Irwerden am »althergebrachten« Glauben zu sein, und kein boshafter Gegner könnte das ernsthaft noch als einen besonders raffinierten Trick zur Tarnung hinstellen. Stattdessen würde die »leichte Lockerung des römischen Kragens« etwas zur Korrektur jener innerhalb wie außerhalb der Kirche fest-

gesetzten Vorstellung beitragen, daß sich Kirche nur in einer priesterlichen Tracht sichtbar gegenwärtigen könne. Es würde schließlich dazu führen, statt des Gewandes mehr den Menschen zu sehen, der es trägt – sei es eine Soutane oder ein Anzug von der Stange.

*Frau Marianne Dirks,
Köln:*

Ottile Moßhammer schreibt in ihrem Buch über »Priester und Frau«, daß die schwarz gekleidete Erscheinung eines Priesters auf der Straße bei vielen Frauen beunruhigende Assoziationen hervorruft: »Man geht ihm aus dem Weg wie dem Leichenwagen.« Auf Befragen sagen allerdings die meisten Frauen, daß sie das »Ehrenkleid« des Priesters nicht missen mögen und unbedingt wünschen, daß er weiterhin als solcher erkennbar sei. Ein intellektueller Katholik bekannte kürzlich, daß er sich bei jeder Begegnung mit einem fremden Priester auf einer spontanen Wallung von Dankbarkeit und Sympathie ertappe. Andererseits erzählte ein deutscher Priester, der seine Ferien im Kreise von Verwandten in Zivilkleidung inkognito in einer kleinen italienischen Pension verbrachte, er hätte nie geglaubt, wieviel unbefangener die Menschen ihm da begegneten, als er es sonst gewohnt sei; er habe während dieser Zeit neue und wichtige seelsorgliche Erfahrungen gesammelt.

Das Problem ist offensichtlich komplex. Begründet die soziale Funktion, die der Priester hat, eine Art von Uniform für seinen Stand? Niemand wird auf die Idee kommen, die Priesterkleidung mit der Uniform des Polizisten oder Feuerwehrmannes zu vergleichen; aber gibt es nicht auch heute noch Situationen, die ein Erkennungszeichen für den Priester wünschenswert erscheinen lassen? Vielleicht sollte man sich für diskrete Lösungen einer Erkennungsmöglichkeit offenhalten?

Im ganzen erscheint es jedoch nicht mehr begründet, daß der Priesterstand auch außerhalb des Kirchenraumes durch eine besondere Kleidung ausgesondert und hervorgehoben wird: In der bürgerlichen Klassengesellschaft wurde seine Autorität durch solche Distanzierung unterbaut; aber das entspricht nicht mehr dem nachkonziliaren Kirchenverständnis; es sieht – auch in den Konstitutionen über die Kirche sowie in dem Dekret über Leben und Dienst des Priesters – diesen viel mehr als den Bruder der Menschen von heute, der als einer aus ihnen und im Dienst an ihnen sein Amt ausübt. Was die Arbeiterpriester und die Kleinen Brüder des Charles de Foucauld im Extrem einer Sonderberufung leben, gilt in vieler Hinsicht auch für die Beziehung des heutigen Priesters zu den Menschenbrüdern: Er soll ihr Leben teilen, den Juden Jude, den Heiden Heide werden. Auch Christus – dessen Stellvertreter er ja ist und um dessen Nachfolge er sich müht – und seine Apostel haben sich nicht durch besondere Kleidung von ihrer Umwelt abgesondert. Der Welt-

priester ist kein Ordensmann; er lebt in der Welt und hat sie anzunehmen; er muß sich mit ihr und mit der Gesellschaft von heute auseinandersetzen: Es ist nicht einzusehen, warum er nicht als deren »normales« Glied in normaler Kleidung auftreten sollte; ja, es wird höchste Zeit, daß er sich mehr als bisher in die Gesellschaft integriert.

Man sollte allein danach fragen, welche Alltagskleidung die besseren Voraussetzungen für einen möglichst wirksamen priesterlichen Dienst schafft; im allgemeinen werden sie heute wohl mehr in der Anpassung als in der Aussonderung liegen. (Das wird freilich auch nach Genden und nach dem gesamten Lebensstil verschieden sein.) Der Priester wird für die kommende Generation nur glaubwürdig sein, wenn er erst einmal ein natürlicher und innerlich freier Mensch ist. Das hängt zwar nicht an der Kleidung, aber sie kann dafür Hindernis oder Hilfe sein. Die Krise im Priesternachwuchs ist nur durch Lösungen nach vorn zu überwinden, so sehr die Statistik im Moment dagegen zu sprechen scheint. Der Welpriester von heute und von morgen hat es nicht leicht: Er ist in vieler Hinsicht der Hauptlastträger des Konzils und muß sich in seine gewandelte Rolle, an die völlig neue Ansprüche gestellt werden, erst allmählich hineinfinden. Sollte man da die Teilfrage der Kleidung nicht sehr nüchtern angehen, sie schlicht nach der Zweckmäßigkeit für die verschiedenen Situationen seines Lebens zu beantworten suchen? Sie gar nicht so grundsätzlich und wichtig nehmen? Wenn sogar in Italien der Priester jetzt vom Zwang zur Soutane befreit wurde, so kann man hoffen, daß auch die amtliche Kirche stufenweise darauf verzichten wird, die Frage autoritativ zu lösen.

Die Berufskleidung des Priesters wäre dann ein Kapitel für sich. Der Laie kann sich da eigentlich nur zur Grundfrage nach dem Sinn der gottesdienstlichen Gewänder äußern. Mir erscheint bei der Ausübung der gottesdienstlichen Funktionen eine gewisse Stilisierung auch heute noch sinnvoll. Die Meßfeier im sportlichen Straßenanzug widerspricht schon dem natürlichen Stilgefühl. Zu jedem festlichen Mahl ziehen wir uns um; zu Handlungen von besonderer Bedeutung für die menschliche Gemeinschaft hat der Amtsträger sein besonderes Gewand (der Richter, der Standesbeamte). Vielerorts mögen wir Vereinfachungen der liturgischen Gewänder wünschen; aber das Aufgeben der Symbolik mit einem gewissen Reichtum der Farben und Formen würde ich als Verarmung betrachten: Erinnern sie uns doch daran, daß jede Eucharistiefeier ein Stück Vorwegnahme des Überchwangs beim himmlischen Hochzeitsmahle ist.

*Michel de Kergariou C. R.,
St. Maurice, Paris:*

Bevor man sich zu diesem Thema äußert, kann man nur sein Bedauern darüber aussprechen, daß eine so nebensächliche Frage die Geister so sehr beschäftigt. Wie wir indes im Folgenden aufzeigen

wollen, hat dieses Problem offenbar auch einen tieferen Aspekt. Geben wir jedoch den Gläubigen nicht einen zu oberflächlichen oder gar falschen Eindruck vom Konzil und seinen Auswirkungen! Der Wandel als solcher ist noch kein Fortschritt; die Affekte, die sich oft mit ihm verbinden, wirken sich im Gegenteil nicht selten schlimm aus. Es ist nun eben einmal so, daß gerade die augenfälligsten und somit vordergründigsten Fragen die Gemüter am meisten erhitzen. *Sursum corda!*

Häufig entstehen langwierige Auseinandersetzungen infolge unklarer Problemstellung. Könnte das nicht auch hier der Fall sein? Bis in die jüngste Zeit hinein war in Frankreich das Tragen der Soutane vorgeschrieben. Einzig durchreisenden ausländischen Priestern war es gestattet, den Clergyman-Anzug zu tragen, und nur, wenn sie sich nicht längere Zeit in Frankreich aufhielten. Deshalb pflegten die Gläubigen das Tragen dieses Anzugs mit »einer anderen Religion« gleichzusetzen, und nur der Gebildete wußte: Gemeint waren die Anglikaner. Man zögerte schon deswegen, die Soutane, das einzige absolut römische Kleid, aufzugeben, weil man dann vor der schwierigen Frage stand, woran man den katholischen Geistlichen erkennen könne.

Nach dem Entscheid des Kardinal-Erzbischofs von Paris und sodann des gesamten französischen Episkopats, wodurch das Tragen des Clergyman-Anzuges gestattet wurde, tauchte diese Priesterkleidung in Frankreich häufiger auf. Von einzelnen sarkastischen Bemerkungen und einigen wenigen Äußerungen des Bedauerns über das Verschwinden der Soutane abgesehen, warf dieser Wechsel an sich nicht viele Probleme auf. Mehr geben die Folgen und die »Auswüchse« Anlaß zur Stellungnahme. Der Übergang von der Soutane zum Clergyman führte in weiten und vor allem in aktiven Kreisen des Klerus sehr rasch zu einem schwer bestimmbar und weder ausgesprochen priesterlichen noch rein zivilen Gewand. An die Stelle des Anzugs mit dem römischen Kragen trat ein mehr oder weniger dicker schwarzer oder dunkler Pullover mit Rollkragen. Mochten die Hosen anfänglich eine ordentliche Bügelfalte aufgewiesen haben, so waren sie infolge der Seelsorgetätigkeit und der ärmlichen Verhältnisse bald in einem elenden Zustand. Man sagt, wenn man bei der Zusammenkunft einer Apostolatsgruppe oder auf der Straße einem ganz unmöglich gekleideten Menschen begegne, dann sei dies sicher der Präses oder sonst ein Priester.

Verallgemeinern wir jedoch nicht! Der größte Teil des Klerus bleibt dem Clergyman treu. Bei der Armut des Klerus ist dieser jedoch oft nicht sehr gepflegt, und es tritt dabei ein großer Unterschied zwischen wohlhabenderen und armen Geistlichen zutage. Vor allem besteht ein augenfälliger Unterschied zwischen den Priestern der freien, nun vom Staat subventionierten Schulen und den nicht so gut gestellten Pfarrgeistlichen. Die Soutane, so versichert man, gewährleistete eine größere Einheitlichkeit.

Um den Unmut zu verstehen, den viele über diesen Umstand empfinden, muß man der Wurzel des Problems nachgehen: dem Bild, das man sich vom Priester macht. Die Französische Schule der Spiritualität (Olier, Bérulle) und auch der Jansenismus haben unserem Land stark ihren Stempel aufgedrückt. Infolgedessen hat man vom Priester ein sehr erhabenes, ein überirdisches Bild. Der Priester ist ein Mensch für sich, ein geweihter Mensch, ein zweiter Christus, aber nicht der einfache Arbeiter der ersten dreißig Jahre, sondern mehr Christus der Gottmensch und vor allem Christus als Gott. Der Priester ist der, der durch seine Weihe außerordentliche Vollmachten erhalten hat: Seine Hände, welche die Eucharistie berühren, dürfen nicht mehr oder nur noch möglichst wenig mit dem Stoff dieser Erde in Berührung kommen. Er muß deshalb stets möglichst »würdig«, sauber und gepflegt daherkommen. Zudem darf eine solche Standesperson gewisse Dinge der konkreten Alltagswelt, die »seiner nicht würdig« wären, nicht sehen und hören. Er muß darum innerhalb der Gesellschaft erkennbar sein. Man wird ihm dann alle gebührende Achtung erweisen, auch wenn man dabei sich selber vielleicht nicht ganz treu bleibt.

Wenn man den Priester so sieht, muß dieser natürlich ohne weiteres als solcher erkennbar und würdig gekleidet sein. Erfüllt der Clergyman diese Bedingungen, so hat man nichts dagegen. Man – und an erster Stelle die Hierarchie – stößt sich jedoch an dem, was man als schwere Mißbräuche und als mangelnden Sinn für das, was der Priester ist, bezeichnet. Doch ist es nicht zufällig zu dieser Lage gekommen. Der Priester wird nicht mehr als Geweihter, als überirdisches Wesen, als »Priester in Ewigkeit« gesehen, sondern als Mensch, der allen alles geworden und ganz für die anderen da ist. Er ist Mensch wie die anderen, doch sein Auftrag ist größer. Er denkt nicht mehr so sehr an seine erhabene Gewalt, sondern ist sich seiner Sendung bewußt – so sehr, daß er davon fast erdrückt wird. Was ihm gehört, ist für die anderen da: Er ist nicht Priester, um wie ein kostbares Schmuckstück in einer Vitrine zu prangen, sondern um Sauerteig in der Masse zu sein. Darum muß es zwischen ihm und der Masse zu einer Art Osmose kommen, die Botschaft muß von ihm auf andere übergehen können und darf durch nichts Nebensächliches behindert werden. Wenn er die Soutane als Wand zwischen sich und den Menschen empfand, so wird er sie nicht ausziehen um eines Clergymans willen, der sich ebenfalls als Wand erweisen kann, sondern man geht dann eben direkt zum zivilen Anzug über.

Was ist davon zu halten? Wir meinen, das Problem stecke in der Frage: Muß der Priester in der Gesellschaft sich vom Laien unterscheiden? Auf diese Frage werden sicherlich Laien und Priester großmehrheitlich mit ja antworten. Schon kraft seiner bloßen Gegenwart wirkt der Priester als Zeuge für die wahren Werte, für die geistlichen Werte. Nun gehört es sich aber, daß eine Gesellschaft die Vertreter ihrer Werte kennzeichnet, ob das nun der

Offizier, der Richter, der Arzt usw. sei – bis zum Stammeszauberer, der eine besondere Tätowierung trägt. Wozu eigentlich sollten die Menschen, die sich den einzig wahren Werten hingeben, in der Masse aufgehen? Schon das bloße Ansichtigwerden eines Priesters ist ein Anruf, eine Frage. Will man dieses Zeichen auf die Funktion reduzieren? Doch wo beginnt und wo endet die Funktion des Priesters?

Die Auffassungen gehen in der Art der Kenntlichmachung auseinander, denn auch der Rollkragenspullover will nicht unkenntlich machen, sondern Schlichtheit ausdrücken. Man weiß im Grunde genau, daß der Betreffende ein Priester ist, aber er möchte sich möglichst wie jedermann kleiden, wenigstens so wie seine Welt, seine Pfarrei, sein Seelsorgsmilieu. Werden diese beiden Gesichtspunkte, die wir nicht für unvereinbar halten, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht, könnte dann das Gewand des Priesters nicht das Zivilkleid mit einem besonderen Abzeichen sein?

Aber die verschiedenen Klassen des Klerus? Wie gesagt, schon der Clergyman betont diese, und schließlich suchen die Gläubigen selbst hinter der Soutane Priester, die sie verstehen, die »zu ihrer Welt« gehören. Die Spezialisierung der Seelsorge schafft immer tiefere Unterschiede im Klerus. Unsere Aufgabe ist es, daraus Gewinn zu ziehen. Die Kleiderfrage trifft sich somit mit der tieferen Frage nach dem Sinn und Sein des Priesters. Nehmen wir sie ernst genug! Wenn auch die »Auswüchse« zu verurteilen sind, so ist doch der Schaden vielleicht noch größer, wenn man aus rein sentimentalen Motiven hartnäckig an einer bestimmten Form festhält.

(Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz)

*Michael M. Winter,
Priester der Diözese Arundel und Brighton, England:*

Das klerikale Gewand in England ist von den Ereignissen der Reformation bedingt. Als die Regierung die Kirche von England schuf, wurde der Katholizismus nicht völlig ausgelöscht, sondern er lebte weiter als eine kleine, verfolgte Minderheit, aus der viele Märtyrer hervorgingen. Während dieser Zeit wurden die englischen Priester in Frankreich, Italien und anderen europäischen Ländern ausgebildet. Nach Abschluß ihrer Studien betrat sie England verkleidet und unter falschen Namen. Im Verlauf des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts klang die Verfolgung ab, aber die Kirche genoß keine legale Freiheit. Der Klerus trug während dieser Zeit einfach die bürgerliche Kleidung. 1829 wurde dem Katholizismus in England Religionsfreiheit gewährt. Von da an trug der Klerus schwarze Kleidung und den römischen Kragen. Später wurde diese Gewandung auch vom anglikanischen Klerus übernommen, der nun ebenfalls das Kollar und für gewöhnlich einen dunkelgrauen Anzug trug. In England

nennt man den anglikanischen Geistlichen »Clergyman«, und dieser Begriff »le Clergyman« bezeichnet im französischen Sprachraum paradoxerweise die Kleidung.

Diese Kleidungsordnung erhielt sich in England bis zum heutigen Tag. Der Priester trägt den Anzug, den die Laien in verschiedenen Farben tragen, schwarz und mit dem unterscheidenden Kragen. Man war dabei stets bestrebt, die Unterschiede zwischen dem bürgerlichen und dem priesterlichen Gewand möglichst zu reduzieren. Man verlangt zum Beispiel nicht, Gehröcke zu tragen, wie sie im letzten Jahrhundert Mode waren. Das Gesagte gilt auch für Mönche und Ordensbrüder, die ihren Habit nur innerhalb ihres Klosters tragen. Sowohl der Welt- wie der Ordensklerus ist glücklich, wenn er einmal, zum Beispiel zum Golfspiel, sein Gewand ablegen kann. Das geistliche Gewand braucht also nicht ununterbrochen getragen zu werden, zum Unterschied von den Nonnen, die, so weit man sieht, ihre Tracht nicht einmal dann ablegen, wenn sie Sport treiben.

In einer Zeit wie heute, wo die Kirche eine so herrliche Periode der Erneuerung durchläuft, drängt sich die Frage auf, ob das Tragen eines besonderen klerikalen Gewandes einen Sinn hat. Es gab Zeiten des tiefen Niedergangs in der Kirche, wo es in gewissen Gegenden für notwendig erachtet wurde, daß die Priester am Gewand erkennbar und so sittlichen Gefahren weniger ausgesetzt waren. Dazu kann man höchstens bemerken: Wenn die Lage so schlimm wäre, dann brauchte es tiefergreifender Maßnahmen als bloß eine besondere Kleidung, um eine wirkliche Reform herbeizuführen. Unter weniger dramatischen Umständen kann das Tragen des geistlichen Gewandes sicherlich oft dazu dienen, zwischen Laien und einem Priester, der ihnen noch unbekannt ist, Vertrauen herzustellen. Denken wir nur daran, daß jemand im Spital liegt: Wenn der Priester kommt, um ihm die Krankensakramente zu spenden, so bedarf es keiner langen Erklärungen, wenn er schon durch sein Kleid als Priester erkennbar ist.

Welches sind die Nachteile? Das genaue Gegenteil der oben genannten Vorteile. Die klerikale Kleidung schafft so etwas wie eine Wand zwischen dem Priester und den Nichtkatholiken. Die alte Geschichte vom Verhalten der Mitreisenden in der Eisenbahn ist wahr: In England sind die Eisenbahnwagen in kleine Abteile mit eigener Tür und Plätzen für je acht Personen unterteilt; wenn nun in einem Abteil ein Mann im Priestergewand sitzt, gehen die Leute für gewöhnlich daran vorbei. Das ist natürlich angenehm, wenn man allein und in Ruhe reisen will, und ich selber habe schon wiederholt davon profitiert.

Eine wichtigere Folge hat dies jedoch in einem tieferen Bereich. Im Gegensatz zum Mittelalter trägt heute praktisch niemand mehr ein Standeskleid. Es ist sicher zu begrüßen, daß, zum Teil infolge unseres demokratischen Systems, jedermann im wesentlichen gleich gekleidet zu sein wünscht wie alle anderen. Sogar die Königin trägt

nur bei ganz außerordentlichen Anlässen eine Staatsrobe, so wie ein Priester bei liturgischen Funktionen ein besonderes Gewand trägt, womit sicher jedermann einverstanden ist. Wer aber zu anderen Zeiten eine besondere Kleidung trägt, erweckt den Eindruck, er wünsche als eine privilegierte Standespersion und auf besonders noble Weise behandelt zu werden. Eine solche Haltung ließe sich jedoch nicht mit dem Idealbild des katholischen Klerikers vereinbaren, der wie Christus zum Dienen dasein sollte und nicht, um eine Vorzugsstellung zu genießen.

Noch ein Wort zu den besonderen Formen des Klerikergewandes. Das Tragen der Soutane war einst weit verbreitet. Haftet ihr eine besondere Weihe an? Zunächst ist zu bemerken, daß sie nicht auf eine lange Tradition zurückgeht. Erst durch Pius IX. fand sie weite Verbreitung. Es stößt mich jedesmal ab oder tut mir leid, wenn ich auf der Straße einem Priester begegne, der in Rundhut, Soutane und Mantel einhergeht oder, schlimmer noch, auf einem Damenfahrrad einherfährt. Dabei bin ich doch selbst Priester. Was muß erst ein Laie bei diesem Anblick empfinden, und insbesondere ein junger Mann oder ein Atheist?

Wir dürfen bei der jungen Generation nicht den Eindruck erwecken, die Kirche sei etwas, was der Vergangenheit angehört. Unsere Geschichte ist so lang, und viele unserer Einrichtungen sind so alt, daß die Kirche ohnehin schon Gefahr läuft, als Museum zu erscheinen. Deswegen müssen wir alles in unserer Gewalt Stehende tun, um in Dingen, die wir heute frei gestalten können, das altmodisch anmutende Bild der Kirche zurechtzurücken. Ältere Damen mögen es bedauern, daß die Soutane aus dem Straßenbild verschwindet. Die Zukunft liegt jedoch in den Händen der Jugend, und die erste Sorge der Kirche muß den verlorenen Schafen und den noch Ungläubigen gelten. Für solche Leute könnte jedoch ein altmodisch klerikales Gewand eine Mauer bilden, die sie von Christus fernhält.

(Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz)

*Tine Govaart-Halkes,
Breda:*

Über Kleidung zu schreiben, ist für die Frau eine anziehende Aufgabe. Für gewöhnlich liebt sie Kleider, vor allem neue Kleider, mit denen sie gleichzeitig eine neue Haut anzieht und daraufhin ihre Umgebung neu und erwartungsvoll anschaut. Sie kann auch ältere Kleider lieben, die ihr gut stehen, die gerade zu ihrem Typ und zu ihrer Persönlichkeit passen. Und sie hat auch ein Gefühl für die rechte Kleidung, die zu den verschiedenen Gelegenheiten, Umständen und Tätigkeiten, und zwar nur zu diesen, passen.

An all dies muß ich oft denken, seit man mich gebeten hat, einen Beitrag zur Diskussion über die Kleidung des Priesters beizusteuern. – Um es gleich zu sagen: Wenn es um Kleidung geht, so

geht es um den Menschen. Davon bin ich überzeugt. Wenn Kleidung nur einfach neutral sein soll, den Menschen verhüllen soll, darf man ihr keine persönliche Note geben; dann geht es um etwas Kollektives (man denke an das Heer) oder um etwas ausgesprochen Funktionales (man denke an die Krankenschwester). Wenn allerdings eine Amts- und Funktionskleidung unfunktional und unangepaßt ist und dazu aus einer anderen Zeit stammt, wie noch immer bei vielen Frauenorden, so stehen wir vor einer doppelten Schranke.

So geht es also um den Menschen, der Priester ist? – Ja, eben darum geht es. Es dröhnt um uns her ja geradezu vor Neubesinnung auf die Bedeutung und den eigentlichen Kern des Amtes (und des Zölibates). Viele Priester suchen nach einer authentischen Form und Erfahrung ihres Priestertums und brauchen dringend eine persönliche Existenz, die nicht mit ihren Amtsgeschäften zusammenfällt. – Sie brauchen eine menschliche Existenz, in die ihr priesterliches Dasein harmonisch aufgenommen ist. Der Priester ist zwar – wenn alles richtig steht – immer verfügbar, aber darum ist er noch lange nicht immer im Amt. Und es wird auch stets deutlicher, daß sein Amt und seine Verfügbarkeit nicht ausdrücklich und immer an seiner Kleidung erkennbar zu sein brauchen. Privates Leben als Quell für Entspannung und Erholung ist unentbehrlich.

Deshalb scheint es mir gut, einige Unterscheidungen anzubringen, wenn wir über die Kleidung des Priesters sprechen. Ebenso wenig wie die Laien muß er zu jeder Stunde des Tages dieselbe Kleidung tragen.

Es ist ein wesentlicher Aspekt seines Amtes, daß er Vorsteher und Liturge ist. Ganz sicher gehört er auch zur Gemeinde, aber gerade als Liturge ist er auch von ihr abgehoben; und der Mensch hat das Bedürfnis, dies auch in der Kleidung sinnvoll auszudrücken. Ich würde dabei einer großzügigen, aber stilvollen Einfachheit mit Freuden zustimmen: als Hinweis auf die Würde und Bedeutung dieses Amtes. Andererseits muß der Hinweis auch verständlich sein und darf nicht bis in alle möglichen Einzelheiten aus einer nicht mehr lebendigen Kultur stammen und deshalb eine Erklärung nötig haben. Eine einfaches, geschmackvolles langes Gewand, ein Professorentalar oder etwas Ähnliches würde mir völlig genügen.

Es ist selbstverständlich, daß dieses Gewand abgelegt wird, wenn die Liturgie zu Ende ist. Und was dann? Auch in dieser Hinsicht würde ich gern für Vielförmigkeit von größtem Ausmaß plädieren, wie sie jetzt unter so vielen Umständen in der Kirche notwendig erscheint. – Für jenen Priester, der sich nur im Priesterrock mit römischem Kragen oder in Soutane oder in Klostertracht wohlfühlt, muß diese Möglichkeit bleiben, ohne daß er damit sofort im Mausoleum der Konservativen »beigesetzt« wird. Für ihn ist die Identifikation von Person und Amt offenbar so vollständig, daß er sich ohne seine Priesterkleidung nicht mehr als er selber fühlt. – Persönlich muß ich allerdings

immer eine gewisse Irritierung unterdrücken, wenn ich in unserem Lande Priester im langen Talar auf Damenrädern durch die Stadt fahren sehe. Ich fürchte nämlich, daß diese Kleidung für viele Menschen das Symbol einer anderen, unwirklichen und etwas zurückgebliebenen Welt mit eigenen Sitten ist, die man zwar wohlwollend wahrnimmt, aber an der man doch befremdet vorbeigeht. Ungeachtet dessen ist es wichtig, daß der Betreffende sich authentisch erfährt und nicht gezwungen fühlt.

Viele Priester wollen gern ihre Priesterkleidung mit römischem Kragen tragen, wenn sie in ihrem Arbeitsbereich und tatsächlich im Amt sind (in Pfarrei, Krankenhaus, Schule usw.). Sie erleben diese Kleidung dann amtlich, als Berufskleidung, und sind daran als Amtsträger erkennbar – aber legen diese ab, wenn sie in der Privatbereich eintreten, wenn sie ungezwungen zu Hause oder zu Besuch sind, wenn sie ins Theater gehen usw., und natürlich auch, wenn sie in Ferien fahren. – Diese Handlungsweise scheint mir ganz gesund, obwohl in der Praxis die Grenzen nicht immer so deutlich sind wie in der Theorie. Aber das ist auch nicht nötig; denn wenn Kleidung noch so sinnvoll sein mag, trotzdem ist sie keine Hauptsache im Menschenleben.

Übrigens kann auch ich dem Gedankengang einer (wenigstens hier in den Niederlanden) immer mehr wachsenden Zahl von Priestern folgen, die ganz und gar nicht das Bedürfnis haben, an ihrer Kleidung als Priester erkannt zu werden, sondern dies lieber durch ihr Leben und Handeln sichtbar machen möchten. Sie sind also von den männlichen Laien in nichts zu unterscheiden (oder in fast nichts: an einer schwarzen Jacke tragen sie ein kleines Kreuz), und sie fühlen sich dadurch befreit. – Auch hier spielt ein wesentliches Stück Amtsauffassung mit: Er will der Gemeinschaft bescheiden und im Hintergrund zu Diensten stehen, wenn er ihr das Heil verkündet. Er ist davon überzeugt, daß er dazu nicht herausgehoben sein muß, sondern daß er mitten in der Welt und nicht als Fremdling in ihr stehen darf. In Zusammenhang damit wünscht er oft auch eine nebenberufliche Beschäftigung, gerade um die Welt kennenzulernen und mit ihr solidarisch zu sein.

Beide Auffassungen scheinen mir ihr Existenzrecht zu haben. Außer in der persönlichen Vorliebe des Priesters können sie ihren Ursprung auch in der Rollenerwartung haben, die seine Umgebung, sein Arbeitsmilieu ihm entgegenbringen. Manchmal ist es einfach bequemer und (bzw. oder) wirksamer, wenn der Priester in Amtskleidung ist, aber es ist allemal nicht so wichtig oder tiefgreifend, wie es in hitzigen Diskussionen manchmal scheint. Wenn der offizielle Rock – buchstäblich – an den Mantelstock gehängt wird, legt der Priester damit sein Priestertum ja nicht ab. Die aufgeregten Reaktionen gerade auch mancher Laien beweisen, wie sehr hier von einem Tabu die Rede ist, von einer magischen Grenze, die nicht überschritten werden darf. Der Priester darf kein »gewöhnlicher Mann«

werden, er soll ein überpersönlicher Amtsträger sein und – auch wegen seiner Zölibatsverpflichtung – immer erkennbar und dadurch geschützt sein. Daß man ihn dadurch manchmal unhaltbar isoliert und ihm sein Recht auf harmlose Mitmenschlichkeit nimmt, entgeht diesen geliebten Gläubigen. Wenn der Priester allerdings nicht an seiner Kleidung erkennbar ist, wird er in Haltung und Benehmen Stil entwickeln müssen: Er darf schließlich nicht zur »populären« Figur, zum schicken Kerl oder zum Charmeur werden.

Ich habe nämlich viele Beschwerden gegen die ärgerniserweckende Stillosigkeit vorzutragen, die die übertriebene Feierlichkeit von ehemals zu ersetzen droht. Als gebildeter Mensch, mindestens als Person mit einer bestimmten gesellschaftlichen Autorität muß der Priester, wenn er sich in seiner Kleidung »verweltlicht«, dies auch gut und korrekt tun. Er darf sich nicht aus Unerfahrenheit oder experimentierend oder aus Nonchalance oder Snobismus in allerlei wunderliche Kombinationen hüllen, die für gewöhnlich häßlich sind und aus dem rechten Ton herausfallen. Kleidung muß sorgfältig ausgesucht werden, und eine Garderobe, auch die des Mannes, muß mit Geschmack zusammengestellt sein. Man trägt nun einmal keine Sportkombination, wenn man zum Empfang geht oder zu einem Essen eingeladen ist; das weckt Befremden und Ärger. Wenn sich der Priester – aus durchaus richtigen Motiven – mehr »in der Welt« bewegen will, dann muß er sich auch die dort geltenden Regeln zu eigen machen; sonst isoliert er sich aufs neue, und zwar auf noch bedenklichere Weise. – Daß unabhängiges Denken und Urteilen Verachtung der Spielregeln des täglichen Umgangs und widerborstige Antibürgerlichkeit verlangen, ist eine Meinung, die auf infantilem Snobismus beruht. Vorläufig wollen wir die ab und zu etwas seltsamen klerikalen Verkleidungsparties einer gewissen Unerfahrenheit, dem Hang zur Bequemlichkeit und Mangel an richtiger Garderobe zuschreiben.

Die Eigenart des Priesters, sowohl die seines Amtes wie auch die seiner Person, kann sich durchaus in seiner Kleidung äußern, auch wenn diese nicht mehr aus der traditionellen Priesterkleidung mit dem hohen hinten geschlossenen Kragen besteht. Aber das fordert eigene Haltung, eigenes Urteil und eigene Aufmerksamkeit. Erst durch persönlichen und konsequenten Stil wird er seine Umgebung auf die Dauer von der Ehrlichkeit seiner Wahl überzeugen und dadurch mithelfen können, das Priesterbild wieder von der ihm anhaftenden Magie zu reinigen.

(Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens)

Symptome

»Kostümprobe mit einem Heiligen«

Das Gebiet der Predigt wäre voll von »Symptomen«, die es zu erkennen und in ihren Wurzeln zu behandeln gäbe. Auf fröhliche Weise tut das Gaston Ricolet in dem Büchlein obigen Titels (Echter-Verlag, Würzburg 1963). Er verletzt nicht: keinen Prediger, denn was er bringt, stammt ja von ihm; keine religiösen Gefühle, denn er bleibt sehr diskret bei einem Randthema, der Mantelszene aus dem Leben des heiligen Martin.

Mit der freundlichen Erlaubnis des Echter-Verlages drucken wir im folgenden eine kleine Auswahl dieser »frei erfundenen« Predigtausschnitte ab. Diese Auswahl zeigt »wahrheitsgetreu«, wie es geschehen könnte und nicht geschehen sollte, wie bloße Ungeschicktheit im Umgang mit dem Thema, sprachliche Unechtheit, ja Zweckverbiegung des Gedankens die Botschaft gefährden und unglaublich machen kann.

1. Ungeschickt

Durchschnittsleser

Heute feiert die Kirche das Fest des heiligen Bekenners und Bischofs Martin. Ihn hat das gläubige Volk des Mittelalters hoch verehrt. Heute noch werden wir durch Ortsnamen (Sankt Martin, Martinstal, Martinsberg, Martinique, Martinsville), Straßennamen (Martinsstraße, Martinsplatz) und Personennamen (Martin, Martina, Merten) an ihn erinnert. Große Dome, so der Mainzer Dom, Kirchen und Kapellen, in unserem Bistum über ein Dutzend, sind ihm geweiht. Es erinnert uns an den Heiligen auch der in manchen Ortschaften wieder eingeführte, bei groß und klein so rasch beliebt gewordene Martinszug. Die bildende Kunst hat sich oft und eingehend mit ihm beschäftigt. Sie wurde nicht müde, jene Szene bald in Farben, bald in Stein, Holz oder Glas zu setzen, da der Heilige durch Übergabe seines Mantels an einen Bettler ein so leuchtendes Beispiel christlicher Nächstenliebe aufgestellt hat.

Versuchen wir, dieses in unsere heutige Zeit hineinzustellen. Auch an uns tritt die Not des Mitmenschen heran ...

Sachlich

Martin von Tours, ein fränkischer Heiliger des vierten Jahrhunderts, traf einst, als er noch Katechumene war, bei Amiens einen Bettler, der ihn um ein Almosen bat. Martin schnitt seinen Mantel entzwei und gab dem Mann einen Teil.

Hieraus können wir lernen, daß wahre Nächstenliebe erstens demütig, zweitens selbstlos, drittens tatkräftig ist. Martin war demütig, denn er küm-

merte sich nicht darum, ob sein Vorgehen Aufsehen erregen und den Tadel seiner Vorgesetzten hervorrufen würde. – Martin war selbstlos, denn er gab von dem, was ihm gehörte und was er liebte. – Martin war endlich tatkräftig, denn er begnügte sich nicht mit schönen Worten, sondern tat etwas.

So soll auch unsere Liebe erstens demütig sein ...

Schulkinder

Vor langer Zeit, damals, als es noch keine Autos und Autostraßen und keine Kofferradios und Fernsehgeräte und Raketen gab, da ritt an einem späten Winterabend ein Soldat des Weges. Martin hieß der Reiter. Er hatte schon in mancher Schlacht mitgekämpft und sich als tapferer Held ausgezeichnet. Da erblickte er einen Bettler. Dieser lehnte sich vor Schwäche an einen Baum und fror so, daß die Zweige gegeneinander schlugen. Er war nämlich nur in dünne Lumpen gehüllt. Er rief dem Rittersmann entgegen: »Hilf mir, im Namen Christi!«

Das ließ sich Martin nicht zweimal sagen, zog sein Schwert – nicht um ihn zu töten, o nein! – und trennte seinen Soldatenmantel mitten durch. Die eine Hälfte schenkte er dem Bettler. Martin wurde später ein großer Heiliger. Er ging in ein Kloster. Später wurde er sogar Bischof.

Ihr sollt etwas von ihm lernen. Die Heiligen haben ja gelebt, damit wir etwas von ihnen lernen. Wir sollen alle heilig werden. Sagt jetzt nicht: ich bin noch nicht groß genug. Man muß nicht erst groß werden, um ein heiliger Junge, ein heiliges Mädchen zu sein. Um heilig zu werden, braucht man kein Pferd, kein Schwert, keinen Bischofsstab. Wenn du der Mutter abtrocknen hilfst, wenn du das kleine Schwesterchen spazieren führst, wenn du jemand den Platz in der Straßenbahn anbietest, das sind alles gute Werke, durch die du ein kleiner Heiliger werden kannst.

Zuspruch

Siehst du, mein Junge, du mußt lernen, auf etwas zu verzichten. Das tut weh, das fährt wie ein Schwert hinein. Aber denk mal an den heiligen Martin. Du kennst die Sache mit dem Mantel. Kurz entschlossen hat er ihn zerteilt. Glaub nur, daß ihm das nicht leicht fiel. Aber wenn geschnitten werden muß, dann nicht lange besinnen und nicht langsam. Um so weher tut es. So mußt du es machen mit deiner übertriebenen Anhänglichkeit ans Rauchen.

2. Unecht

Stimmungsvoll

Klar war die Herbstnacht des Jahres 335. Die Stadt Ambianum, im mittleren Gallien gelegen, hatte sich schon zum Schlummer bereit gemacht. Da und dort zeigte das Flackern eines Öllämpchens noch an, daß eine sorgende Mutter über dem Bett ihres kranken Kindes wachte, eine gute Alte schlaflos vor einem Marienbild den Rosen-

kranz betete oder ein Student über die Schriften des Cicero gebeugt war. Das tiefe Dunkel ließ die zahllosen Türme wie in Andacht erstarren. Eine leichte Brise fächelte durch die verwinkelten Gassen und ließ manchmal das mächtige Stadttor erzittern, das die Bürger vor den Überfällen räuberischer Horden schützte. Träumerisch funkelten die Sterne auf die mondbeglänzten Dächer. Ein dürftig bekleideter Bettler lag frierend an einer Straßenecke. Um diese bog nun ein Reitersmann herum, der, wie es schien, einen dienstlichen Rundgang unternahm. Sein Blick fiel auf den Armen und die von Tränen schimmernden Augen. Martin, so hieß nämlich der Reiter, beugte sich herab und raunte: »Was tust du hier, lieber Bruder?« Statt einer Antwort entrang sich ein Seufzer der Brust des Angeredeten. »Hast du kein Obdach?« fragte Martin weiter. »Ich habe noch nicht einmal eine Decke, mich gegen die Kälte der Nacht zu schützen.« Da zog der Reiter sein Schwert. Der Arme erwartete geduldig den Gnadenstoß. Doch nein ...

Schablone

Wir wollen dem Heiligen nacheifern, nachstreben. Wir wollen wie er das Licht eines leuchtenden Beispiels hinaustragen in die Welt. Wie sehr bedarf doch die heutige Zeit des Vorbildes! Halten wir Auge und Herz und Hand offen! Bewähren wir uns als glaubwürdige Christen! Die Menschheit ist so dankbar für eine einzige gute Tat. Dunkelheit und Not lasten so schwer auf ihr. Wir sind berufen, sie zu verwandeln durch die Kraft unseres Glaubens, unserer nimmer erlahmenden Liebe! Das ist das Programm, das wir täglich neu in Angriff nehmen müssen.

Dialektisch

Suchen wir die Szene in ihrer Spannung und Gespanntheit zu erfassen. Die Polarität, oder sagen wir: Antithetik, was sowohl Entzweiteit wie Verzweigteit bedeutet, ist es, die den fruchtbaren Moment enthält und entläßt. Anders ergäbe sich nur ein naiv-naturales Agieren, das sich noch nicht zum Rang einer personalen Handlung verdichtet hat. Wir sehen zwei Welten aufeinanderprallen und in diesem Prall aufeinander bezogen: die Welt des Imperiums mit seiner Macht, seiner Disziplin, seiner Kultur, seiner Bewußtheit, seiner Skepsis – und die Welt des Bettlertums, also die Welt des Primitiven, Naturhaften, Vorwissenschaftlichen, Magischen, Unbewußten. Die Welten wechseln einen Blick, und in diesem geschieht Kommunikation, Dialog, Synthesis. Die Simplizität und Ungebrochenheit des Für-sich-Seins ist von jetzt ab verunmöglicht. An ihre Stelle ist die Komplexheit und Intensität, die Kompliziertheit und Differenziertheit einer Ineinsetzung, die Auseinandersetzung ist, getreten. Die Konfrontation effektiert das Hin und Wider des Logos. Damit ist schärfere Konturierung der Polarität, aber auch Komposition, also ein Ineinanderverfließen der Konturen gegeben ...

Hochtönend

Wir wissen um die grenzenlose Not der Welt. Sie ruft uns an, daß wir unser Leben in die Bresche schlagen und uns selbstlos verschwenden wie jener Heilige, der einem Bettler rückhaltlos das letzte gab, was er besaß. Wir wissen auch um die Strahlkraft des guten Beispiels. Nur wenn wir zu solcher Haltung entschlossen sind und sie im Alltag bewähren, werden wir das Chaos zu bannen vermögen, das uns droht.

3. Zweckverbiegung

Katholische Aktion

Was der Laie Sankt Martin getan hat, war *actio catholica* im besten Sinne des Wortes.

Für Sie ist damit eine Richtung gewiesen. Sie stehen in der vordersten Linie der geistigen Auseinandersetzung. Sie sind als *acies ordinata* eine verschworene Gemeinschaft mit und um die Hierarchie.

Das böse Wort, die Stunde des Laien sei zwischen eins und drei, nämlich dann, wenn der Klerus schläft, muß einer erfunden haben, der über seine schlechten Erfahrungen nicht wegmag. Wir haben für bessere Erfahrungen zu sorgen.

Sie haben sich vorgenommen, nicht nur in Familie und Beruf, sondern auch im öffentlichen Leben die Belange der Kirche zu wahren und zu verteidigen. Am Schreibtisch, am Ladentisch, an der Werkbank, auf dem Katheder, allüberall sollen Sie als Repräsentanten des christlichen Geistes stehen, immer im Einsatz. Das verpflichtet Sie, über dem Durchschnitt zu stehen, nicht im Sinn von Selbstüberschätzung und Überheblichkeit, denn nichts darf uns ferner liegen als Pharisäismus, Kastengeist und Cliquenwirtschaft. Gemeint ist das Streben nach dem Ideal, nach dem Höchsten, nach dem Heroischen. Die Mantelteilung ist uns ein Symbol: es bedeutet die Herausforderung, das Beste, das Äußerste einzusetzen für eine Welt, die sich von der Kirche losgesagt hat.

Diasporasonntag

Der heilige Martin lebte in einer Zeit, da das Christentum erst wenige Gemeinden in einer heidnischen Umwelt zählte. Mit Fug und Recht können wir also von einer Diaspora-Situation sprechen, die viele Ähnlichkeiten mit unserer Diaspora aufweist. Heute, wo wir aufgerufen sind, der Diasporanot zu Hilfe zu kommen, schauen wir also mit besonderem Interesse auf diesen echten Diaspora-Heiligen. Er hat dem Notleidenden geholfen. Der Notleidende, der uns heute begegnet, sind die vielen Diasporagemeinden ohne Kirche, ohne Pfarrhaus, ohne Schwesternhaus, ohne Kindergarten, ohne Jugendheim, sind die zerstreuten Katholiken, die halbe Tagereisen machen müssen, um einen Gottesdienst besuchen zu können, die unversehen sterben, weil ihr Seelsorger nicht motorisiert ist.

Für uns darf es keine Kirchturmspolitik geben.

Nein, wir müssen es dem Heiligen gleich tun und mit vollen Händen, mit dem Mantel brüderlicher Liebe die Blöße dieser Armen bekleiden.

Missionssonntag

Wie einst dem heiligen Martin strecken sich auch euch heute flehende Hände entgegen, Hände der Heiden, die nach der Wahrheit, nach der christlichen Liebe verlangen, schwarze Hände aus Afrika, gelbe Hände aus Japan, rote Hände aus den Urwäldern von Peru und Brasilien, die kleinen Hände der unschuldigen Heidenkinder, die schwierigen Hände der schwer arbeitenden Heidenfrauen, die sehnigen Hände der unter ihr schweres Los versklavten Heidenmänner, die zitternden Hände der Alten und Sterbenden, die betenden Hände der Götzenpriester und Medizinmänner, ja auch sie heben sich unbewußt euch entgegen und rufen: »Rettet uns! Helft uns! Gebt uns Anteil an eurem Reichtum!« Ihr wißt sehr wohl, daß nicht in erster Linie gedacht ist an Geld und Geldeswert – wie wohl wir bedenken müssen, daß die Missionsarbeit nicht geleistet werden kann ohne materielle Unterstützung –, sondern daß zunächst an den Reichtum des Glaubens gedacht ist, den die Missionare und Missionsschwestern als unsere Gesandten hinüberbringen sollen über Land und Meer. Der heilige Martin schnitt seinen Mantel entzwei. Oh, nicht das wird von euch verlangt, daß ihr euch so berauben sollt. Aber ein Opfer sollte es doch sein. Ihr gebt so viel Geld aus für euer Behagen, ja für unnütze Dinge. Überrechnet es einmal kurz im stillen und meßt daran die Gabe, die ihr nun opfern wollt für die Weltmission! ...

Erschütterung

Hundertmal wohl habe ich euch die herzbewegende Geschichte vom heiligen Martin erzählt, aber es ist bis heute noch nichts dabei herausgekommen. Ihr hört nur mit halbem Ohr zu, laßt die Rolläden herunter und denkt: kennen wir ja längst. Wenn ich fertig bin, guckt ihr auf die Uhr, unterdrückt ein Gähnen und laßt alles beim alten.

Aber ist es nicht eine Schande, daß in einer Gemeinde, die sich christlich nennt und noch dazu einen solchen Patron hat, so wenig vom Geist des heiligen Martin zu spüren ist? Statt einander gut zu sein, seid ihr einander böse. Statt einander zu schenken, raubt ihr einander aus. Das Schwert des Wortes gebraucht ihr nicht, um das Gute mitzuteilen, sondern um zu verwunden, zu verärgern, zu verketzern und zu verleunden. Der Mantel der Liebe, der die Menge der Sünden deckt, ist reif fürs Heimatmuseum. Ja, eure Fehler und Lieblosigkeiten, die wißt ihr geschickt zu bemänteln, aber dem andern reißt ihr den Mantel seines guten Rufes herunter, so oft ihr nur könnt. Schon vor der Kirchentür, ihr könnt es gar nicht erwarten, geht es los, besonders die Frauen. Na, und daheim geht's weiter im selben Text: der Vater knottert, die Mutter keift, die Oma schimpft, die Kinder geben patzige Antworten, und das alles zehn Minuten nach dem Hochamt. Kein Wunder, wenn

man nicht einmal richtig aufgepaßt hat. Meint ihr vielleicht, es wäre ein Vergnügen, bei euch Pfarrer zu sein? Ich hab es dem Bischof auch in der letzten Woche gesagt, daß ich das nicht mehr lang mache. Ich habe mich weggemeldet.

Praxis

Der Brief in der Seelsorge

Es scheint uns für den Seelsorger wichtig, ihn mit den Gedanken und Anregungen eines Predigers der Reformierten Kirche bezüglich der Bedeutung und Rolle des Briefes in der Seelsorge bekanntzumachen¹. Auf manche Art und Weise und auf vielerlei Wegen versucht die moderne Seelsorge mit dem gläubigen wie auch mit den ungläubigen Menschen Kontakt zu bekommen; allerlei Experimente werden in diesem Zusammenhang vorgeschlagen. Bei all dem wurde aber bisher dem ehrwürdigen und so echt menschlichen Kontaktmittel des Briefes wenig Aufmerksamkeit gewidmet. Und doch war seit den Tagen des Apostels Paulus der Brief ein gebräuchliches Mittel der Seelsorge. Bedeutende Seelsorger – wie Augustinus, Calvin und die Blumhardts – waren große Briefschreiber. Weil es in der Seelsorge um intensive und zielvolle Begegnung geht, kann der Brief als besondere Möglichkeit intensiver Kommunikation eine ganz eigengeartete Funktion haben.

In einem einleitenden Kapitel über die Seelsorge unterscheidet Van Gennep ausdrücklich Predigt und Seelsorge, und dieser letzteren gibt er im Ganzen des amtlichen Dienstes den Vorrang. In der Predigtverkündigung geht es um den »anderen« Gott der Liebe, des Gerichts und der Versöhnung; in der Seelsorge um den nahen Gott, der in absoluter Solidarität an unserem Leben teilnimmt. Seelsorge ist eine amtliche Konzentration der Liebe und der Solidarität mit anderen Menschen und richtet sich auf das ganze Leben der Gläubigen. Seelsorge beruht auf der Identifizierung Christi mit dem ganzen menschlichen Dasein, und darum ist Seelsorge auch ein Engagement, worin sich der *pastor* dem ganzen Leben

des Menschen mit ganzer Person ausliefert. Er kann nicht den objektiven, wissenschaftlichen und distanzierenden Standpunkt des Arztes, des Psychologen, des Fürsorgers einnehmen; der Seelsorger steht dem Gläubigen nicht gegenüber, sondern er steht neben ihm, in demselben Ringen um Glaube und Liebe. Trotzdem ist dieses Engagement des Seelsorgers ein *amtliches* Engagement; er ist der Mann Gottes, von Christus bestellt; es geht nicht um seine persönliche Sache, sondern um das Heil des anderen. Dies bringt eine Reserve und einen Abstand mit sich, die das Engagement erst möglich machen. In dieser Durchdringung von Solidarität und amtlicher Distanz liegt das Geheimnis der Seelsorge.

Diese seltsame Mischung von Begegnung und Distanz ist in besonderer Weise auch für den Brief charakteristisch. Der Brief spricht einerseits den ausdrücklichen Willen zur Begegnung aus, während er gleichzeitig eine Art Zurückhaltung enthält und Distanz schafft.

Zunächst gibt der Brief dem Seelsorger die Möglichkeit, der Gefahr der Oberflächlichkeit, der Gleichmacherei und der Hast zu entkommen, durch welche die Gesprächsbegegnungen immer wieder bedroht sind. Aus dem Brief spricht oft, deutlicher als aus dem gesprochenen Wort, der ausdrückliche Wille zur Begegnung. Ein Brief trägt das Zeichen der ausgesprochen gewollten Begegnung an sich, das zu einem sehr persönlichen Kontakt auffordert. Außerdem zwingt der Brief den Seelsorger, sich des gemeinsamen Bodens und der gemeinsamen Lage, die ihn als Gläubigen mit den Gemeindegliedern verbinden, deutlicher bewußt zu werden. In einem Brief ist der Seelsorger (mehr als im Gespräch) gezwungen, sich selber als Gläubigen zu erkennen zu geben, aber auch als jemanden, der für seine Worte und Ratschläge die Verantwortung trägt. Er kann sich nicht hinter einer Anonymität von Gemeinplätzen und erbaulichen Redensarten verstecken.

Andererseits schafft der Brief eine Atmosphäre von Distanz und Objektivität, die es oft möglich macht, daß man leichter und ehrlicher für seinen Glauben einsteht, daß man zu ermahnen wagt und den Mut aufbringt, an den anderen zu appellieren. Auch für den Gläubigen ist es oft leichter, delicate und sehr persönliche Probleme in einem Brief offenzulegen; im Gespräch fällt dies oft viel schwerer. Hier zeigt sich die Distanz als positives Element des Briefverkehrs. Die Distanz, eine Eigenart des Briefes, ist also keineswegs immer ein Hemmnis für die Begegnung, sondern oft sogar eine Bedingung dafür, sich selbst offener aussprechen zu können. Die Distanz kann die Begegnung wesentlicher, intensiver, zielvoller machen.

Auch die Tatsache, daß man in einem Brief seine Meinung schriftlich festlegt, bringt eine gewisse Objektivierung des Kontaktes mit sich, die für eine seelsorgliche Verbindung günstig sein kann. Der Brief nimmt den Kontakt aus der Atmosphäre des Zufälligen, des Emotionalen, des Allzu-

¹ F. O. VAN GENNEP, *De brief in het pastoraat*, Amsterdam 1965. (Eine phänomenologische Studie als Beitrag zur praktischen Theologie.)

persönlichen und des rein Subjektiven heraus. Man wird gezwungen, schwarz auf weiß und für die Zukunft festzulegen, was man denkt und rät.

Der Brief ist eine abgekürzte Begegnung. Auch dies kann in der Seelsorge von Bedeutung sein. Man steht unter dem Zwang der Not, unter dem Druck des Problems, und dies gibt die Möglichkeit, unabhängig von allem Beiwerk, von Gesten, einleitender und ausbreitender Gespräche oder Redensarten, ungestört auch von ablenkender Umgebung das Eigentliche kurz und knapp, klar und ohne Umschweife zu sagen. Diese Abkürzung kann den Seelsorger und die Gläubigen schützen, nicht so sehr vor Zeitverlust, sondern vor der Oberflächlichkeit eines sinnlosen Kontaktes.

Man könnte noch weitere Vorteile des Briefkontaktes für die Seelsorge aufzählen. Hier geht es uns aber lediglich darum, durch diese sparsamen Hinweise die Aufmerksamkeit auf ein für viele unbekanntes oder zu wenig geschätztes Hilfsmittel der Seelsorge hinzulenken.

Im Brief liegt für den Seelsorger die Möglichkeit, unabhängig von allen anderen Methoden und Wegen zu erneutem Engagement zu kommen. Der Brief gibt die Möglichkeit, sich Zeit zu nehmen und wieder zu einem echten und tiefen Kontakt zu kommen. Der Brief bietet die Möglichkeit, sich von allen stereotypen amtlichen Formeln, von jeder Routine und allen leeren Worten zu befreien. Der Brief schafft Kontakte, in denen vieles, was sonst unausgesprochen bleibt, zur Sprache kommt, so daß auch das Wort Gottes neue Möglichkeiten der Verwirklichung erhält.

C. A. J. van Ouwerkerk

(Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens)

Aspekte

Eheliche Keuschheit

Die Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute sagt über die Aufgabe der richtigen Verbindung von Liebesausdruck und Zeugungsauftrag in der Ehe, dies könne nicht geschehen ohne ernstliche Pflege der Tugend ehelicher Keuschheit (Nr. 51). Auf diese Stelle bezieht sich Paul VI., wenn er in der Ansprache an den 13. Kongreß der Italienischen Frauenbewegung (Centro Italiano

Femminile) sagt: »Im Zusammenhang mit der schwer verpflichtenden moralischen Aufgabe und mit dem großen sakramentalen Geschenk der Ehe ruft das Konzil den christlichen Gatten eine andere Tugend in Erinnerung, die sie pflegen müssen, die Tugend der ehelichen Keuschheit ...« (*Osservatore Romano* vom 13. Februar 1966).

In der Praxis der Verkündigung, besonders im Zusammenhang mit der Geburtenregelung, könnte man dem Begriff der ehelichen Keuschheit leicht eine falsche Bedeutung zumessen, wie dies das traditionelle Verständnis der »vollkommenen Keuschheit« geradezu nahelegt. Da dieser letztgenannte Begriff sich auf ein keusches Leben außerhalb der Ehe bezieht, müßte die eheliche Keuschheit folgerichtig »unvollkommene Keuschheit« genannt werden, was aber »klugerweise« vermieden wird. Etymologisch legt sich diese Ausdrucksweise zwar nahe, kommt doch *castus* von *carere*, ermangeln (während das deutsche »keusch« gar mit »kauern« zusammenhängt und seine Bedeutung auf dem Weg über »verschämtes Sich-klein-Machen« erhielt). Eheliche Keuschheit wäre dann die »bedingte Karenz«, insofern die Geschlechtsbeziehungen sich auf den Gatten beschränken, außereheliche Keuschheit wäre die »vollkommene Karenz«. Da aber der Begriff Keuschheit vollständig in die Moraltheologie eingegangen ist, so daß Keuschheit eine Tugend und ihre Negation ein Laster bedeutet, muß man seine Verwendung auch einer genauen moraltheologischen Gesetzmäßigkeit unterstellen, d. h., der Begriffsinhalt muß von der moraltheologischen Wertung bestimmt sein, nicht umgekehrt.

Moraltheologisch ist Keuschheit die rechte Ordnung der humanen Geschlechtlichkeit. Diese Ordnung besteht darin, daß die Geschlechtlichkeit hingeordnet ist und sich erfüllt in der personalen Liebesgemeinschaft der Ehe, wozu die ebenso personale humane Elternschaft gehört. Unkeuschheit ist jeder Verstoß gegen diese Ordnung, jede Schmälerung oder Negierung der personalen Liebesfunktion der Geschlechtlichkeit. Ein solcher Verstoß ist meist veranlaßt durch Bevorzugung der rein triebhaften Lust vor der personalen Liebesganzheit der Geschlechtserfüllung.

In diesem Sinn bedeutet vollständige geschlechtliche »Karenz« mindestens die Abwesenheit jedes tätlichen Mißbrauchs, und umgekehrt kann sich »vollkommene Keuschheit« tatsächlich in solcher keuschen Ehelosigkeit verwirklichen. Aber der eigentliche, zentrale Sinn der Tugend der Keuschheit liegt doch in ihrer positiven Ordnung, in der Erfüllung der Geschlechtlichkeit, aber in human seinsgemäßer Erfüllung. Die eheliche Keuschheit als »unvollkommene Keuschheit« zu bezeichnen, auch nur indirekt, ist darum ein Mißverstehen dieses Wertbereichs und des Tugendbegriffs überhaupt. Es wäre dasselbe, als würde man die Tugend der »vollkommenen Gerechtigkeit« dem Eremiten vorbehalten, weil er überhaupt keinem Menschen mehr begegnet und nie mehr ein »suum cuique« verwirklicht. Die eigentliche Keuschheit als

Tugend ist die rechte eheliche Erfüllung der Geschlechtlichkeit.

Sieht man nun die vollkommene Keuschheit in der vollkommenen Karenz außerhalb der Ehe, dann bekommt der Ausdruck »eheliche Keuschheit« ein Gefälle zur ehelichen Enthaltsamkeit hin, dann wäre eine Ehe um so keuscher, je enhalt-samer sie ist, dann würde die Enthaltsamkeit als solche die eheliche Keuschheit steigern. Das ist nur *per accidens* richtig. Negativ ist richtig, daß in einer unkeuschen, d. h. triebhaft-unpersönlichen Ehe von Enthaltsamkeit sicher nicht die Rede ist. Positiv ist richtig, daß zur Versicherung einer keuschen, einer personal-liebesbestimmten Ehe die Enthaltsamkeit eine bestimmte Rolle spielen muß. In einer keuschen Ehe gibt es sicher Enthaltsamkeit, aber die Keuschheit einer Ehe hat ihren Maßstab nicht direkt in der relativen »Seltenheit« ihrer Geschlechterfülle.

Was hat das nun mit der Geburtenregelung zu tun? Negativ gilt wiederum, daß die unkeusche Ehe als enthaltungsunwillige sicher häufiger und grundsätzlich Anlaß nimmt, die Zeugung »mit allen Mitteln« zu verhindern. Davon ausgehend wird oft, besonders in der französischen Literatur, die künstliche Empfängnisregelung einfachhin mit Unenthaltsamkeit, die Regelung durch periodische Enthaltsamkeit einfachhin mit personal-beherrscher Geschlechtlichkeit gleichgesetzt. Es mag in einer Vielzahl von Fällen praktisch auf diese Alternative hinauslaufen, streng moraltheologisch ist sie nicht stichhaltig. Es kann andere Gründe als Unbeherrschtheit geben, die eine künstliche Empfängnisverhütung nahelegen, und die notwendige Zucht des ehelichen Geschlechtslebens kann anderen Normen folgen müssen als dem Kalender der fruchtbaren Zyklustage. Darauf weist mit Recht hin L. BEIRNAERT, *Geburtenregelung. Die Rolle der Sexualität für Fortpflanzung und Ehe*, in: *Wort und Wahrheit* 21 (1966) 276-284. Die Frage nach Methode und Berechtigung der Geburtenregelung, besonders im einschränkenden Sinn, ist darum auch nur indirekt und *per accidens* eine Frage der ehelichen Keuschheit. Empfängnisverhütung bedeutet nicht eine Minderung ehelicher Keuschheit, sonst wäre auch die Zeitwahl unmoralisch. Die Empfängnisvermeidung ist aber immer eine Einschränkung der Ganzheit auch der personalen ehelichen Liebeserfüllung. Das müßte vielleicht allgemein deutlicher gesagt werden. Verzicht auf Zeugung ist immer ein Abstrich an der Ganzheit eines Liebesaktes. Aber ein solcher Abstrich kann berechtigt sein. Noch in vielen anderen Fällen muß der Mensch auf die letzte Fülle einer guten und naturgemäßen Möglichkeit verzichten, etwa auf weitere Wissensvermehrung (Studium) aus apostolischen Gründen oder auf eine wünschenswerte körperliche Ertüchtigung infolge geistiger Beanspruchungen.

So gibt es eine moralisch berechtigte und eine moralisch unberechtigte Empfängnisvermeidung. Gegen die eheliche Keuschheit verstößt eine solche aber nur, wenn durch sie ein Moment der trieb-

beherrschten personalen Liebesgemeinschaft verletzt wird. Das ist bei den oben erwähnten »ohnehin unkeuschen« Ehen der Fall. Eine unberechtigte Verminderung der personalen Fülle der Liebe liegt aber auch in einem grundsätzlichen Mangel an Kinderfreudigkeit, was auf Unreife in der humanen Liebesgeschlechtlichkeit (oder eine andere Form des Egoismus) hinweist. Es wäre eine große Verkenennung der Sinnzusammenhänge, zu meinen, eine solche Haltung werde als vollmenschliche Keuschheit wettgemacht, »wenn nur« die Zeugungsvermeidung durch Enthaltsamkeit bewerkstelligt wird¹.

Eheseelsorge muß also eheliche Keuschheit verkünden als personale und darum triebbeherrschte Liebesgemeinschaft, welche in der Elternschaft »gleichsam ihre Krönung findet« (*Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, Nr. 48). Der allenfalls gebotene Verzicht auf diese Krönung (aufgewogen durch andere Werte) muß so geschehen, daß dabei die geistige Wirklichkeit der ehelichen Keuschheit nicht preisgegeben wird. Das ist die Norm keuscher Geburtenregelung.

Alois Müller

Elternrecht

In vielen Rechtsordnungen der modernen Gesellschaft taucht der inzwischen schon sehr strapazierte Begriff des »Elternrechts« auf, wonach die Eltern einen strengen Anspruch darauf haben, ihre Kinder solange zu erziehen und über das Bildungsgut und die Erziehungsziele der Schulen zu wachen, bis die Kinder mündig geworden sind und ihre Lebensaufgabe selbständig erfüllen können. Zeugung, Geburt, Erziehung, Bildung – und darin eingeschlossen auch Leben und Glauben – bilden anthropologisch eine Einheit, die von den Eltern zu verantworten ist. Selbst die »Erklärung der Vereinten Nationen über die Rechte der Kinder« (1959) bestimmt in ihrem 6. Grundsatz: »Das Kind soll, wenn möglich, in der Sorge und Verantwortung seiner Eltern aufwachsen.« Im Grundgesetz der Bundesrepublik und in allen Verfassungen der Bundesländer wurde das Elternrecht, wenn auch mit verschiedenen Akzenten, in seiner Priorität den Ansprüchen von Staat und Gesellschaft gegenüber ausdrücklich anerkannt. Man vergißt allzuleicht, weil es als selbstverständlich erscheint, daß es schon ein wesentlicher Bestandteil des Elternrechtes ist, die Kinder durch die Taufe (oder auch nicht) einer bestimmten Religions-

¹ Zu einem solchen Mißverständnis könnte die Enzyklika *Casti Connubii* Anlaß geben, wenn es dort heißt: »Viele nehmen sich heraus, die Nachkommenschaft eine lästige Bürde der Ehe zu nennen, und sie lehren, Nachkommen von den Gatten absichtlich fernzuhalten, nicht durch ehrbare Enthaltsamkeit (die bei beiderseitiger Zustimmung auch in der Ehe erlaubt ist), sondern durch Verletzung des naturgegebenen Aktes« (D 3716).

gemeinschaft zuzuführen. Zu öffentlichen Kontrollversen kommt es hingegen schon bei der Errichtung von Kindergärten und dann vor allem bei der Schulgesetzregelung. Oft spielen hierbei ideologische Gesichtspunkte eine Rolle, die durchweg aus dem 18., dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts stammen, vor allem in Staaten, wo infolge der radikalen Trennung von Kirche und Staat eine allgemeine Laisierung des Schulwesens stattgefunden hat, aber auch dort, wo durch ungünstige Rechtsverhältnisse (Konkordate usw.) immer wieder Diskussionen über den jeweiligen Status des Schulwesens entstehen. Nicht selten haben diese kulturpolitischen Spannungen das politische Leben in seiner ganzen Breite oft sehr unsachlichen Belastungen ausgesetzt, auch wenn es sich nur um geringfügige Strukturfragen des Schulwesens handelte. Die Rede vom Elternrecht bei jedem kleinen Anlaß, so z. B., ob mehrere wenig gegliederte Schulen in einer konfessionell gemischten Gemeinde der Konfessionalität wegen zum Zwecke einer besseren Unterrichtung der Kinder einer voll ausgebauten Schule vorzuziehen seien, ist ein pädagogisch-didaktisches Strukturproblem, das man mit dem Elternrecht nicht allein lösen kann. Denn die Kinder haben ein Anrecht auf eine möglichst gute Schulbildung, weil der Schulbesuch in unserer Gesellschaft heute auch über die Bemeisterung des späteren Lebens mitentscheidet. Hier muß also die Korrespondenz von Elternrecht und Kindesrecht beachtet werden, und die Kirche müßte gemeinsam mit den Eltern nach Mitteln und Wegen suchen, um das auszufüllen, was da möglicherweise an religiöser Erziehung zu ergänzen wäre.

In vielen europäischen Ländern wurde das Elternrecht durch eine weitgehende Genehmigung von freien, staatlich nicht gebundenen Schulen (zu Unrecht oft »Privatschulen« genannt) respektiert, wobei nicht selten Staat und Gesellschaft subsidiär solche freien Schulen ermöglichen und fördern. Meistens geschieht das nicht unter ausdrücklicher Bezugnahme auf das Elternrecht, sondern in Beachtung des Freiheits- und Gleichheitsgrundsatzes und der Steuergesetzgebung wegen. Das gilt auch weitgehend für das Schulwesen in den Vereinigten Staaten von Amerika.

Das recht komplexe Problem, das im Einzelfall sehr differenziert zu betrachten ist, erhält eine gewisse Stabilität, wenn man vom Kindesrecht ausgeht, dem die Elternpflicht zu entsprechen hat. Es soll nicht vergessen werden, daß leider auch dieses »Kindesrecht« in den ideologischen Auseinandersetzungen zum Schlagwort wurde. Im folgenden soll dennoch versucht werden, dem rechten Verständnis des Elternrechts durch eine Besinnung auf das Kindesrecht in gebührender Weise aufzuhelfen.

Unter dem *Kindesrecht* haben wir jenen strengen Anspruch zu verstehen, den das Kind seinen Eltern gegenüber, die es gezeugt haben, als Menschenkind besitzt, ein Recht, das die Eltern auch dem Staat und der Gesellschaft gegenüber zu vertreten

haben: das Recht auf Geburt, auf Erziehung und Bildung und das Recht auf eine seiner personalen Freiheit und Würde entsprechende Entwicklung. Da es seinem biologischen Befund nach das »extrauterine Frühjahr« (Portmann) erst in langen Jahren aufzuholen vermag und über ein Dezennium braucht, um in die Geschlechtsreife und darüber hinaus zur Persönlichkeit zu kommen, hat es einen natürlichen Anspruch auf körperliche Pflege: angemessene Nahrung, Wohnung, Kleidung und ärztliche Hilfe, auf Lebenshilfe in der Welt der Menschen, also auf Information und Instruktion, auf Lehre und Belehrung. Es ist bemerkenswert, daß die schon erwähnte Deklaration der UNO von dem Recht auf »besondere Ob- und besondere Schutz, einschließlich einer angemessenen Fürsorge vor und nach der Geburt für Mutter und Kind« spricht (4. Grundsatz). Die Verantwortung der Eltern ist nur dann an gesellschaftliche Institutionen übertragbar, wenn das Kind körperlich, geistig und sozial benachteiligt oder gar gefährdet erscheint. Viel zu wenig wird in diesem Zusammenhang betont (das gilt leider auch für die UNO-Deklaration), daß neben der Mutter gerade auch der leibliche Vater in die volle Verantwortung für das von ihm mitgezeugte Kind einbezogen ist; denn bei aller Bedeutung, die der Mutter natürlicherweise zufallen mag, ist das Heil des Menschenkindes nur dann umfassend gewährleistet, wenn es einen Vater hat, der ihm Schutz und Sicherheit bietet und es zur Mündigkeit in seiner Welt befähigt. Es ist nicht von ungefähr, daß die neuere pädagogische Literatur diesen Tatbestand besonders hervorhebt, so daß man geradezu von einer »Entdeckung« des Vaters und der Vaterrolle in der modernen Pädagogie sprechen kann; denn in unserer Gesellschaft, die sich bei allen großräumigen Verflechtungen der engeren verwandtschaftlichen Bindungen in Großfamilie, Sippe und Stamm entledigt hat und ihre Funktionen auf gesellschaftliche Institutionen wie Schule und Betrieb verlagert, wird die Ursprungsbeziehung, Ehe und Familie, wieder zur entscheidenden Instanz für den gesamten Prozeß der Menschwerdung des Menschenkindes. Das Elternrecht, als Elternpflicht dem Kindesrecht gegenüber, gewinnt daher eine immer größere Bedeutung: »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen« (Jes 43,2). – »Das Kind soll von Geburt an Anspruch auf einen Namen und eine Nationalität haben« (Deklaration der UNO, 3. Grundsatz). Diese primären Rechte des Kindes lösen Folgen aus, die im Regelfall nur durch die Eltern, also Vater und Mutter, die ihm seinen Lebensraum in der Familie und der Gesellschaft (Nation = *in qua nati sumus*) voll auf sichern können.

In einem noch gar nicht recht begriffenen Ausmaße wird also zunehmend die Familie (Vater – Mutter – Kinder) zum bergenden Schoß der Entwicklung des Menschenkindes in Pflicht genommen. Das war keinesfalls so zu allen Zeiten. Über den natürlichen Bereich hinaus hat die Familie heute alles das zu bedenken, was auf einen jeden Menschen

in der Gesellschaft heute und der Menschheit morgen zukommt, und es versteht sich, daß hierbei die Eltern im tiefen Verständnis der Situation ihrer Kinder sich selber zurücknehmen müssen und doch alles bereitzustellen haben, was sie in eine mündige Verantwortung ihres Lebens führen kann. Sie haben also nicht nur die innerfamiliären Lebensprobleme (Beruf, mitmenschlicher Umgang, Liebesverhältnisse usw.) zu bewältigen, sondern weit darüber hinaus die jeweils bevorstehende Auflösung und Ablösung, denn die Familie ist ein transitorisches Gebilde und muß auf ein gutes Gelingen der eigenen Ausgliederung bedacht sein, und das vor allem in einer mobilen Gesellschaft, auf die sie eingestellt sein muß. Neben der Pädagogie erhält daher die Elternpädagogik (Andragogik) eine immer größere Bedeutung. Das gilt auch insonderheit für die Einübung in die christliche Existenz und das kirchlich-religiöse Leben. Die Pastoraltheologie (Katechetik und auch Religionspädagogik) begreift daher zunehmend, daß sie es hinsichtlich der Erziehung der Kinder vornehmlich mit den Eltern zu tun hat, und hierbei kann sie – ich betone das nochmals – auf den väterlichen Elternteil keinesfalls verzichten. In Frankreich hat man daher nicht nur »Mütter-schulen« errichtet, sondern Elternseminare. Es erscheint daher wichtiger, in Kreisen der jungen Familie sich pastoral zu engagieren und nicht nur im schulischen Religionsunterricht, in Kindergärten und Jugendvereinigungen, so wichtig das auch alles bleiben mag. In diesem Sinne wäre der Schwerpunkt der Pastoral zu verlagern; denn was existentiell glauben, hoffen und lieben bedeutet, kann der junge Mensch in unserer Zeit nur noch, wenn er es lernt, in der Familie, am gelebten Beispiel der Eltern und Geschwister erfahren, am Beispiel des Verhältnisses des Vaters zur Mutter, der Mutter im Verhältnis zum Vater, und vor allem in ihrem Verhältnis sich liebender Ehepartner und nicht nur im Verhältnis beider zu ihren Kindern. Erst solche Existenzmitteilung zeugt Leben. Es versteht sich von selbst, daß das vor allem auch für die »Erbauung« (im kierkegaardischen Sinne) des religiös-christlichen Lebens gilt.

Erst von dieser Basis aus läßt sich das Elternrecht im strengen Sinne der Rechtsordnungen anwenden, der Gesellschaft und dem Staat gegenüber. Eine Ehe und Familie, die in diesem Sinne versagt, hat keine Rechte einzuklagen. Das Elternrecht darf nicht zum Ersatzmittel für das eingesetzt werden, was Eltern ihren Kindern schuldig bleiben, etwa indem überhaupt kein Familienleben da ist und man sich dadurch salvieren möchte, daß man für seine Kinder eine konfessionelle Schule fordert. Diese hat überhaupt erst dann Sinn, wenn ihre Kinder aus solchen Ehen und Familien kommen, die um das Kindesrecht wissen. Kindesrecht in Ehe und Familie begründet erst das Elternrecht.

In diesem Sinne erscheint dann möglicherweise das legitime Elternrecht im Widerspruch zum öffentlich vertretenen legalen Elternrecht. Wir wissen heute z. B. um die Gründe des sogenannten

katholischen Bildungsdefizits in Deutschland. Viele Eltern haben ihre Kinder lieber der wohl-behüteten kleinen Landschule(?) überlassen, damit sie nicht im nächsten Ort die simultane Real- oder Höhere Schule besuchen mußten, obwohl sie ihrer Begabung nach dazu als geeignet gelten konnten. Dieser Verstoß gegen das offenbare Kindesrecht läßt sich nicht mit frommen Absichten entschuldigen. Hier ist natürlich immer vorausgesetzt, daß die Struktur des Schulwesens keine anderen Alternativen bietet. Es gilt, hierzu durch freie katholische (weiterführende) Schulen Abhilfe zu schaffen. Aber solange sie nicht in der erforderlichen Dichte vorhanden sind, ist ihr Fehlen kein Alibi für den Auftrag der Eltern durch das Kindesrecht. Was hier gegebenenfalls gewagt werden muß, gilt es durch die Strahlkraft einer rechten christlichen Ehe und Familie sicherzustellen, und hierzu müßte auch die pastorale Bemühung einen entscheidenden Beitrag leisten. Eltern in ihrer mündigen christlichen Existenz zu bestärken, Katechese für die Eltern zu leisten, damit sie befähigt werden, das Glaubensleben überzeugend weiterzugeben, das ist es, worauf es in Zukunft ankommen wird und wozu in Frankreich und anderen europäischen Ländern bereits gute Vorarbeit geleistet wurde.

Walter Rest

Literatur

Diakonia wird zu den verschiedenen Sachgebieten periodisch Literaturchroniken bringen, die den augenblicklichen Stand der Forschung anzeigen; wichtige Werke sollen besprochen werden. Dazwischen folgen einfache Titelhinweise, eine kritische Auswahl, die alle Gebiete umfassen soll.

Allgemeine Pastoraltheologie
Handbuch der Pastoraltheologie. Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart, hrsg. von F. X. ARNOLD, K. RAHNER, V. SCHURR, L. M. WEBER, I. Herder, Freiburg 1964, 448 S.; II erscheint 1966.

VAN BILSEN, BERTRAND, *Aufbauende Pastoral. Ein Beitrag zur Erneuerung der Seelsorge*, Herder, Wien 1965, 108 S.

KLOSTERMANN, FERDINAND, *Prinzip Gemeinde. Gemeinde als Prinzip des kirchlichen Lebens und der Pastoraltheologie als der Theologie dieses Lebens* (Wiener Beiträge zur Theologie 11), Herder, Wien 1965, 122 S.

DESS., *Pastoraltheologie heute*, in: *Dienst an der Lehre. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie* 49-108 (Wiener Beiträge zur Theologie 10, Herder, Wien 1965).

Zeitsituationen

BAUER, CLEMENS, *Deutscher Katholizismus. Entwicklungslinien und Profile*, Knecht, Frankfurt 1964, 136 S.

Bilanz des deutschen Katholizismus, hrsg. von N. GREINACHER UND H. T. RISSE, Matthias-Grünwald, Mainz 1966, 510 S.

BROCKMÖLLER, KLEMENS SJ, *Industriekultur und Religion*, Knecht, Frankfurt 1964, 288 S.

FISCHER-WOLLPERT, RUDOLF, *Wo ist das Heil? Moderne Romane fragen die heutige Seelsorge*, Echter-Verlag, Würzburg 1963, 166 S.

VON GALLI, MARIO/PLATE, MANFRED, *Kirche und Glauben in der Erfahrung unserer Zeit*, Knecht, Frankfurt 1963.

MESCHKOWSKI, HERBERT, *Das Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaft*, Ernst Reinhardt, München/Basel 1961, 209 S.

MÜLLER, ALOIS, *Die neue Kirche und die Erziehung* (Offene Wege 2), Benziger, Einsiedeln 1966, 96 S.

PAWEK, KARL, *Das optische Zeitalter. Grundzüge einer neuen Epoche*, Walter, Olten/Freiburg i. Br. 1963, 333 S.

SCHERER, GEORG, *Absurdes Dasein und Sinnerfahrung. Über die Situation des Menschen in der technischen Welt*, Driewer, Essen 1963, 119 S.

VERHÜLSDONK, EDUARD, *Das kosmische Abenteuer. Der Mensch zwischen Sternen und Atomen*, Knecht, Frankfurt 1965, 352 S.

ZANGERLE, IGNAZ, *Zur Situation der Kirche. Aufsätze 1933-1963*, Otto Müller, Salzburg 1963, 172 S.

Strukturen der Seelsorge und der Kirche

Gemeinsamer Auftrag, gemeinsame Sorge. Zum Dienst des Laienhelfers, Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1965.

SCHÜSSLER, ELISABETH, *Der vergessene Partner*, Patmos, Düsseldorf 1964, 241 S.

SPIELBAUER, JOSEF, *Kirche in den Häusern. Der Pfarrer und sein Wohnviertelapostolat* (Schriftenreihe des Instituts für missionarische Seelsorge 2), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1963, 134 S.

SUENENS, LÉON-JOSEPH, *Krise und Erneuerung der Frauenorden*, Otto Müller, Salzburg 1963, 174 S.

ANCIAX, PAUL, *L'épiscopat dans l'Eglise. Réflexions sur le ministère sacerdotal*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963.

BOUÉSSÉ, H./MANDOUZE, A., *L'évêque dans l'Eglise du Christ*, Desclée de Brouwer, Bruges 1963.

CADET, JEAN, *Le laïc et le droit de l'Eglise* (Collection La Vie nouvelle), Editions ouvrières, Paris 1963, 360 S.

Glaubensproblematik

BACKHAUS, GUNTHER, *Atheismus – eine Selbsttäuschung?*, Ernst Reinhardt, München/Basel 1962, 67 S.

RÖPER, ANITA, *Die anonymen Christen*, Matthias-Grünwald, Mainz 1963, 154 S.

SCHILLEBEECKX, E., *Personale Begegnung mit Gott. Eine Antwort an John A. T. Robinson*, Matthias-Grünwald, Mainz 1964, 94 S.

SCHLETTE, HEINZ ROBERT, *Die Konfrontation mit den Religionen. Eine philosophische und theologische Einführung*, Bachem, Köln 1964, 80 S.

DESQUEYRAT, A., *Le civilisé peut-il croire?* Desclée de Brouwer, Bruges 1963.

SERTILLANGES, A. D. OP, *Catéchisme des incroyants*, Flammarion, Paris 1964, 368 S.

Liturgie

DIEDERICH, HONORATUS, *Liturgie und Diakonie* (Kleine Schriften zur Seelsorge 21), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1965, 56 S.

EGLOFF, EUGEN, *Erneuerung der Messe. Prinzipien und Anregungen*, NZN-Buchverlag, Zürich 1965, 108 S.

GELINEAU, JOSEPH, *Die Musik im christlichen Gottesdienst*, F. Pustet, Regensburg 1965, 304 S.

VERHEUL, A., *Einführung in die Liturgie. Zur Theologie des Gottesdienstes*, Herder, Wien 1964, 276 S.

Assemblées du Seigneur. Catéchèses des dimanches et des fêtes, Biblica, Bruges; bisher ca. 40 Nummern.

Foi et sacrement. La sacramentalisation des non-pratiquants (Paroisse et liturgie 62), Biblica, Bruges 1964, 123 S.

LAURENTIN, A./CHENU, M. D. OP, *La liturgie en chantier. Les gestes du célébrant* (Paroisse et liturgie 68), Biblica, Bruges 1965, 172 S.

Liturgie et Monde d'aujourd'hui, hrsg. von P. JADOT, Th. MAERTENS, L. RÉTIF (Paroisse et liturgie 70), Biblica, Bruges 1966, 103 S.

MAERTENS, TH., *L'assemblée chrétienne. De la théologie biblique à la pastorale du XXe siècle* (Paroisse et liturgie 64), Biblica, Bruges 1964, 154 S.

La pastorale du dimanche dans le monde moderne (Paroisse et liturgie 61), Biblica, Bruges 1964, 87 S.

Pastoralsoziologisches

DREHER, BRUNO, *Pendler und Seelsorge* (Kleine Schriften zur Seelsorge 14), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1964, 39 S.

HOEFNAGELS, HARRY, *Kirche in veränderter Welt. Religionssoziologische Gedanken*, Driewer, Essen 1964, 111 S.

LALOUX, JOSEPH, *Die religiöse Entwicklung auf dem Lande*, Manz, München 1962, 109 S.

TRUFFER, GUSTAV, *Der Christ, die Arbeit und das Geld*, Sozialinstitut, Zürich 1963.

VIRTON, POL SJ, *Soziologische Beobachtungen eines Seelsorgers*, Manz, München 1963, 186 S.

VRANCKX, LUC, *Soziologie der Seelsorge. Grundlagen und Ausblicke für eine soziologisch orientierte Seelsorge* (Werdende Welt 4), Lahnverlag, Limburg 1965, 174 S.

WEYLAND, ALFONS, *Formen religiöser Praxis in einem werdenden Industrieraum*, Aschendorff, Münster 1963.

WINKLHOFER, ALOIS, *Das Dorf in Gefährdung*

(Schriftenreihe des Instituts für missionarische Seelsorge 3), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1963 120 S.

Ehe und Geschlechtlichkeit

DOMS, HERBERT, *Gatteneinheit und Nachkommen-schaft* (Walberberger Studien, Theol. Reihe 2), Matthias-Grünwald, Mainz 1965, 145 S.

Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde. Weihnachtsseelsorgetagung 28. bis 30. Dezember 1964, hrsg. von E. HESSE, Seelsorgerverlag Herder, Wien 1965, 164 S.

VON GAGERN, FRIEDRICH E., *Eheliche Partnerschaft. Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft*, Manz, München 1965, 352 S.

GUNKEL, THEO, *Brautunterricht* (Klärung und Wegweisung 4), Echter-Verlag, Würzburg 1964, 172 S.

HEINEN, WILHELM, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, Regensburg, Münster 1965, 180 S.

LE MOAL, PAUL, *Richtige Geschlechterziehung*, Otto Müller, Salzburg 1964, 135 S.

NOVAK, MICHAEL (Hrsg.), *Eheliche Praxis – Kirchliche Lehre. Erfahrungsberichte*, Matthias-Grünwald, Mainz 1966, 157 S.

PICCARD, PAUL, *Jungfräulichkeit. Verkündigung und Zeugnis* (Kleine Schriften zur Seelsorge 18), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1964, 80 S.

TEICHTWEIER, GEORG, *Eheliches Leben heute*, Passavia, Passau 1963, 147 S.

WALTER, EUGEN, *Das neue Kana. Markierungen für den Weg gläubig gelebter Ehe*, Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1963, 66 S.

WEBER, LEONHARD M., *Ehenot – Ehegnade. Handreichungen zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten* (Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge 1), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1965, 167 S.

Verschiedenes

BLIEWEIS, THEODOR, *Der Hausbesuch des Priesters. Notwendigkeit, Formen und Praxis*, Herder, Wien 1965, 150 S.

BOPP, LINUS, *Sinn und Sendung des Alters*, F. Pustet, Regensburg, 1964, 119 S.

DEISSLER, ALFONS, *Das Alte Testament und die neuere katholische Exegese. Für die Verkündigung und Katechese dargestellt* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 1), Herder, Freiburg i. Br. 1965, 128 S.

DIEDERICH, HONORATUS, *Der Krankenbesuch* (Kleine Schriften zur Seelsorge 19), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1965, 59 S.

FIRKEL, EVA, *Erfüllt vom Unsichtbaren. Anregungen zur religiösen Praxis*, Matthias-Grünwald, Mainz 1962, 252 S.

GEMMEL, WILHELM, *Der Konvertitenunterricht* (Kleine Schriften zur Seelsorge 15), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1964, 74 S.

HOSTIE, RAYMOND SJ, *Das Gespräch in der Seelsorge*, Otto Müller, Salzburg 1965, 223 S.

LORETZ, OSWALD, *Die Wahrheit der Bibel*, Herder, Freiburg i. Br. 1964, 140 S.

POHLMANN, CONSTANTIN, *Gespräch als Verkündi-*

gung. Die verschiedenen Arten und Formen des seelsorgerlichen Gesprächs (Kleine Schriften zur Seelsorge 16), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1964, 60 S.

DERS., *Der Einkehrtag* (Kleine Schriften zur Seelsorge 12), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1963, 55 S.

SCHNEYER, JOHANN BAPTIST, *Die Homilie. Grundsätze und Entwürfe* (Kleine Schriften zur Seelsorge 13), Seelsorge-Verlag, Freiburg i. Br. 1965, 88 S.

VOGEL, CYRILLE, *Le pêcheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne. Textes choisis et traduits* (Chrétiens de tous les temps 15), Les Editions du Cerf, Paris 1966, 216 S.

Hinweise

Walter Dirks, Dr. theol. h. c., geb. 1901. Leiter der Hauptabteilung Kultur beim Westdeutschen Rundfunk Köln. Mitherausgeber der *Frankfurter Hefte*; veröffentlichte u. a. *Erbe und Auftrag*; *Die zweite Republik*; *Die Antwort der Mönche*; *Das schmutzige Geschäft*; *Die Politik und die Verantwortung der Christen*; gab u. a. mit heraus *Christlicher Glaube und Ideologie*. Mitarbeiter an zahlreichen Zeitschriften und Sammelwerken.

Erich Kock, geb. 1925, freier Schriftsteller in Köln. Verfasser von *Zwischen den Fronten*; schrieb die Texte zu den Fernsehfilmen über Teilhard de Chardin, Kardinal von Galen, Edith Stein, Franz Stock u. a.; veröffentlichte zahlreiche Beiträge in Zeitungen, Zeitschriften und im Rundfunk.

Leonhard M. Weber, geb. 1912, 1938 zum Priester geweiht, 1943 Promotion zum Dr. theol., 1951-1966 Regens und Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Solothurn sowie Lehrbeauftragter für Grenzfragen von Medizin und Weltanschauung an der Universität Fribourg; seit 1966 Ordinarius für Pastoraltheologie und Katechetik an der Theologischen Fakultät der Universität München. Verfasser von *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Großen* (Dissertation); *Mysterium magnum*; *Ehenot – Ehegnade*. Mitherausgeber von *Handbuch für Pastoraltheologie* und *Der Seelsorger*; wissenschaftlicher Beirat von *Arzt und Christ*; zahlreiche Veröffentlichungen in Zeitschriften, Handbüchern und Lexika.

Heinz Robert
Schlette

Magie und Sakrament*

Vor einigen Jahren, als die Konzilsberatungen über das Liturgieschema stattfanden, hielt der belgische Theologe P. Fransen in Rom einen wichtigen Vortrag über die katholische Sakramentenlehre. Man stritt lebhaft über die Verwendung der Landessprache in der Liturgie, und in diesem Zusammenhang sagte Fransen damals auch einige Sätze zu dem Thema »Magie und Sakrament«; sie verdienen es, der Vergessenheit entrissen zu werden, zumal ihre Wahrheit, aber auch ihre unverminderte Aktualität nach den Entwicklungen der letzten Jahre besonders klar hervortreten.

»Ist es nicht bedauerlich, daß man in der katholischen Kirche unserer Tage nur noch in jenen Ländern einen erbauenden Vortrag der liturgischen Gebete antrifft, in denen die Anwesenheit der Protestanten die Priester gezwungen hat, ihre unselige, anstößige Gewohnheit zu korrigieren? ... Man nähert sich gefährlich der Magie; freilich nicht der schwarzen Magie, die sich dem Willen Gottes entgegenstellt, sondern jener, welche die vergleichende Religionswissenschaft die weiße Magie nennt. Sie gibt vor, mit göttlichem Einverständnis geübt zu werden«¹. Wenig später heißt es bei Fransen: Eine magische Handlung »ist ein menschlicher Akt, durch den der Mensch vorgibt, über göttliche Macht mittels bestimmter Worte und Zeichen zu verfügen, die als besonders machtvoll und wirksam betrachtet werden. Diese Gefahr wird durch den »Fetischismus« gesteigert, der in manchen Köpfen mit der lateinischen Formel verbunden wird. Man sagt mit Recht, das Latein sei rechtgläubiger, zuverlässiger, traditionsverbundener; aber die Furcht, das Latein für die sakramentale Form fallenzulassen, diese Furcht, die manche Leute empfinden, könnte bisweilen an Fetischismus grenzen und an ein magisches Sakramentenverständnis, das um so gefährlicher ist, als es in den meisten Fällen unbewußt bleibt«².

Die Frage, ob und in welchem Maße das Lateinische als Liturgiesprache geeignet oder gar notwendig ist, hängt zweifellos mit dem Problem der Magie sehr eng zusammen, aber sie ist natürlich nur ein einziges, relativ harmloses Beispiel für etwas viel Gefährlicheres und Bedrückenderes, für das man das zunächst rätselhafte, vielleicht gar selbst magisch wirkende Wort »Magie« zu verwenden pflegt. Und deswegen scheint es nützlich, noch einige weitere Sätze von Piet Fransen mitzuteilen, die er in demselben Vortrag formulierte: »Die Sakramente können unter keinen Umständen sein eine Entschuldigung für geringere Gottesliebe; ein abgekürzter Weg zu Gott; ein »Ersatz«, der uns davon entbindet, Gott unsere gute und

* Text einer Sendung im Westdeutschen Rundfunk am 26. 6. 1966.

¹ P. F. FRANSEN, *Theologische Aspekte der Liturgie-Diskussion*, in: *Dokumente* 18 (1962) 440.

² Ebd. 440.

echte ›Ware‹ anzubieten, die er von uns erwartet, nämlich unser Herz; eine Rente, die sich ganz hübsch kapitalisiert, ohne daß wir uns darum zu kümmern brauchen, und aus der wir im Himmel Profit ziehen. Noch einmal sei es gesagt – wir müssen es wiederholen, weil darüber so viele Torheiten im Umlauf sind: Für die persönliche Umkehr des Herzens besteht keinerlei Unterschied zwischen dem, der Gott außerhalb der Kirche und ohne Sakramente finden muß, und uns. Wenn die Sakramente als ›leichtere‹ Wege zu Gott bezeichnet werden können und müssen, so liegt diese ›Leichtigkeit‹ nicht auf unserer Seite, sondern auf der Seite der göttlichen Barmherzigkeit, die sich unserer Natur angepaßt und herabgelassen hat, zu uns niederzusteigen, und die gegenwärtig und aktiv bleibt unter der Sichtbarkeit und Menschlichkeit der heiligen Riten«³.

Diese Überlegungen von P. Fransen zeigen, daß die katholischen Sakramente unter keinen Umständen als magische Praktiken verstanden werden dürfen. Eine solche Feststellung wird vielen als selbstverständlich erscheinen; man kann auch nicht behaupten, die dogmatische Lehre sei in dieser Frage nicht eindeutig, sie ließe sozusagen die Möglichkeit einer Art »christlicher Magie« zu. Dies ist natürlich nicht der Fall, aber wenn man sich dennoch in der Theologie und in der kirchlichen Praxis immer wieder bemühen muß, Magie und Sakrament gegeneinander abzugrenzen, dann wird man wohl annehmen dürfen, daß zu solchen mit Entschiedenheit vorgetragenen Distanzierungen von der Magie sehr wohl Anlaß besteht, und zwar nicht nur da und dort, bei entlegenen und exzentrischen Phänomenen. Es handelt sich hier um nichts Geringeres als um ein Problem und zugleich um eine Gefährdung, die mitten in der Kirche, mitten im christlichen Leben immer wieder auftreten.

Was ist Magie?

Daß Magie nicht sein soll und nicht sein darf – schon gar nicht innerhalb der Kirche –, scheint von vornherein klar zu sein, jedoch ist es merkwürdig, daß mit dieser Sicherheit in der Ablehnung jeglicher Magie eine weitgehende Unkenntnis dessen verbunden ist, was man überhaupt unter Magie zu verstehen hat. Bekanntlich geht man heutzutage mit diesem Begriff recht großzügig um. Man spricht von einem magischen Bann, von magischem Rhythmus, magischem Weltgefühl, und manch einer, der eine fremd wirkende Negerplastik oder etwas sonstwie Exotisches betrachtet, erlebt dabei das Unheimliche, Unvertraute, ihm Unfaßliche und bezeichnet dieses Element als magisch. Dieser verbreitete Sprachgebrauch ist freilich sehr unpräzise, aber es fällt doch auf, daß in ihm Magie stets aufgefaßt wird als ein dumpfer Zwang, eine übermenschliche bedrohliche Machtwirkung, dergegen-

über man Angst, Unfreiheit, Abhängigkeit empfindet und sich schützen möchte. Insbesondere scheint Magie stets unsere Freiheit zu beschränken.

Es gehört jedoch noch eine andere Komponente zu dem, was wir Magie nennen; ein Hinweis auf sie liegt in der Geschichte dieses Wortes und in der Interpretation, die die Religionswissenschaft bietet. Die Herkunft des Wortes Magie ist oft nicht mehr bekannt. *Mágos* oder *magus* ist nach Herodot der Name eines medischen Volksstammes. Sodann heißen die Mitglieder einer priesterlichen Gruppe, die in der parsischen Religion bestimmte Funktionen auszuüben hatten, Magier; sie brachten zum Beispiel die Opfer dar, und ihnen oblag auch die Hütung und Auslegung des Avesta, der heiligen Bücher der alten persisch-iranischen Religion. Als persische und babylonische Kultur und Religion sich stärker annäherten, wurde auch die Ausübung der religiösen Astrologie die Sache der Magier. Die sogenannten »Weisen aus dem Morgenlande«, von denen Matthäus berichtet, waren weder drei Könige noch gelehrte Professoren, vielmehr *mágoi*, Magier also; sie verstehen, die Sterne zu deuten, in ihren Bahnen göttliche Weisungen zu entdecken, so daß wir annehmen können, daß jene Magier als die Repräsentanten einer Religion aus der nicht-christlichen Welt vorgestellt werden. In dem Maße man das Verständnis für die religiöse Astrologie verlor, mußte auch die Gruppe der Magier an Prestige einbüßen, und dies darf als Grund dafür angesehen werden, daß Worte wie Magier und Magie mehr und mehr einen unangenehmen Klang erhielten, ja, bisweilen mit Zauberei und Gaukelei gleichgesetzt wurden.

Es zeigt sich bereits, daß die Wortgeschichte allein auch nicht zu klären vermag, worin denn nun das Phänomen besteht, für das wir den Namen Magie verwenden. Immerhin fügt die Wortgeschichte dem heute geläufigen Sprachgebrauch eindeutig die Komponente des Religiösen hinzu. Magie hat es also nicht nur zu tun mit Psychologie, Musik, Ethnologie. Indes hat auch die Religionswissenschaft keine sicheren Methoden zur Verfügung, mit denen sie bestimmen könnte, was Magie sozusagen ihrem allgemeinen Wesen nach ist und immer war, sie kann vielmehr nur eine bestimmte Verhaltensform in der Geschichte der Religionen ermitteln, für die sie aufgrund einer Übereinkunft und einer mehr oder weniger ausdrücklichen positiven Festsetzung, die allerdings nicht ohne Beziehung zum traditionellen Sprachgebrauch ist, den Namen Magie gebraucht.

In der religionswissenschaftlichen Literatur herrscht im allgemeinen Einmütigkeit darüber, daß es ein bestimmtes religiöses Verhalten gibt, bei dem der Mensch nach Mitteln und Wegen sucht und sie schließlich auch findet und anwendet, durch die er auf das Numen, das heißt auf das

heilige, mächtige, göttliche Wesen, Einfluß ausüben kann; die Gottheit soll veranlaßt, ja, genötigt werden, etwas zu tun oder nicht zu tun oder zu verhindern, so wie der Mensch es von ihr verlangt. Das bedeutet: Es gibt ein religiöses Agieren, in dem die Menschen, zumeist repräsentiert durch eine kultisch-religiös, dazu bisweilen auch politisch herausragende Gestalt, versuchen, die göttliche Macht im eigenen Wunsch und Interesse zu lenken, sich die göttliche Macht verfügbar und dienstbar zu machen. Es ist, wie gesagt, für die Religionswissenschaft nicht zweifelhaft, daß es solche Formen des Verhaltens zum Numen, zur Gottheit tatsächlich gegeben hat und noch gibt. Herrscht hierin Übereinstimmung, so bestehen im einzelnen zahlreiche offene Fragen. Insbesondere ist man sich darüber nicht im klaren, ob die Magie eine Art Vorstufe zur Religion als der sich dem Numen unterwerfenden Haltung darstellt oder ob umgekehrt die Magie eine negative, abartige Form von Religion ist. Auch bleibt dunkel, wieso denn Menschen überhaupt je dahin kommen konnten zu glauben, sie vermöchten Macht über die Gottheit auszuüben. Es ist keineswegs so, daß Magie nur in kulturell weniger entwickelten Religionen begegnet, etwa im Bereich der afrikanischen und asiatischen Stammesreligionen, vielmehr hat man festgestellt, daß auch innerhalb der sogenannten Hochreligionen, ja selbst innerhalb des Christentums, spezifisch magische Vorstellungen anzutreffen sind.

Nun handelt es sich jedoch nicht bloß um Vorstellungen und Ideen, das wäre viel zu abstrakt und theoretisch, vielmehr zeigt sich, daß der Versuch, Macht über die göttliche Macht zu gewinnen, stets als ein rituelles Geschehen auftritt, das heißt als eine Praktik aus Handlungen, Gesten, Worten – häufig sich wiederholend und in festgesetzten Formen sich vollziehend. Magie in diesem Sinne ist also genau das Gegenteil dessen, was der heute geläufige Sprachgebrauch mit diesem Wort in der Regel andeuten will: das Unterstelltsein unter fremde, unverfügbare Mächte; Magie im religionswissenschaftlichen Verständnis meint im Gegensatz hierzu den Versuch und den Willen, selbst Macht über die göttliche Ur-Macht auszuüben. Die Priester, die Könige, die Medizinmänner, wichtige Medien (nicht selten auch Frauen) gelten oft als besonders zu solchen magischen Handlungen befähigt. In der Magie wird die Gottheit nicht gebeten, nicht demütig angefleht, sie wird überhaupt nicht als ein ansprechbares Du behandelt, vielmehr als eine anonyme Potenz. Die Grenzlinie zwischen Magie und Religion ist nicht immer klar erkennbar; Bitte und zwangshafte Beschwörung liegen oft nahe beieinander. Gustav Mensching unterscheidet die religiöse von der profanen Magie, zu der etwa der Talisman im Auto gehört; das Magische in der religiösen Magie liegt nach seiner Ansicht in der –

wie er sich ausdrückt – »*Automatik* der Verursachung«⁴, das heißt in dem vermeintlich notwendigen Wirkzusammenhang zwischen dem Ritual und dem beabsichtigten Resultat. Man hat darauf hingewiesen, daß derlei Vorstellungen nur auf dem Grund eines universellen Zusammenhangs aller Kräfte und Dinge, einer sogenannten *unio magica*, möglich seien⁵. Wie immer man sich dies erklären mag, die Phänomenologie der magischen Handlung selbst wird sehr deutlich von dem niederländischen Forscher G. van der Leeuw mit folgenden Worten charakterisiert: »Was sich auf Macht ohne Namen richtet, ist Magie«⁶.

Magie und Altes Testament

Aus dem Alten Testament wissen wir, daß in Israel selbst die Gefahr, durch Opfer und Beschwörungen sich Gottes bemächtigen zu wollen, keineswegs von Anfang an gebannt war. Ja, es gab hier in früherer Zeit die Meinung, wenn man den Namen des Gottes kennen würde, besäße man damit auch Macht über denjenigen, den man beim Namen nennen und rufen könne. Bei solchem Verhalten spricht man den Namen nicht aus zur Benennung des Du, das man vertrauend anspricht, sondern man mißbraucht den Namen, indem man ihn selbst magisch verwendet. Im Namen, so dachte man, liegt das Wesen, so daß, wer den Namen kennt, den anderen in der Gewalt hat. Im Buch Exodus wird überliefert, wie Moses den Gott fragt: Wie steht es um deinen Namen? Gott aber teilt seinen Namen nicht mit, vielmehr ist – wie M. Buber es sehr eindrucksvoll interpretiert hat⁷ – Gott ein Satz in den Mund gelegt, der absolute Freiheit und Souveränität bedeutet: »Ich werde dasein, als der ich dasein werde«, das heißt: Ich lasse mich von niemandem und durch nichts zwingen, sondern zeige mich als präsent, wirksam und gnädig, wann und wo ich es will. – Der Gott der Bibel ist deshalb der namenlose, weil unverfügbare Gott, dessen Geist weht, wo er will, ja, es scheint, daß der alte, rätselhafte biblische Gottesname Jahwe ursprünglich gerade die Unverfügbarkeit Gottes ausdrücke wollte.

Magie und Christentum

Von der Frage ausgehend, was unter Magie zu verstehen sei, gelangten wir zu den schweren Problemen des menschlichen Denkens und Sprechens über Gott. Im Blick auf die Religionsgeschichte darf man sagen: Je größer der Mensch von Gott, seiner schöpferischen Allmacht, seiner Freiheit und Güte denkt, desto mehr ist er gegen die Magie gefeit. Damit ist bereits gesagt, daß innerhalb des

⁴ Vgl. G. MENSCHING, *Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze*, Stuttgart 1959, 133–139, speziell 136.

⁵ Vgl. C. H. RATSCHOW, *Magie und Religion*, Gütersloh 1955. Weitere Literatur zum Thema: Art. *Magie*, in: *LThK*² 6, 1277.

⁶ G. VAN DER LEEUW, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1956, 169.

⁷ Vgl. M. BUBER, *Moses*, in: *Werke II: Schriften zur Bibel*, München-Heidelberg 1964, 58–64.

Christentums, prinzipiell oder dogmatisch gesehen, für Magie kein Platz sein kann. Was meinen aber dann die Warnungen, die christliche Frömmigkeit und speziell die Sakramente nicht im magischen Sinne mißzuverstehen? Offenbar ist es nicht aus der Luft gegriffen, wenn betont wird, daß tatsächlich – bei aller von der biblischen Gottesvorstellung und der christlichen Dogmatik her begründeten Distanz zur Magie – mitten im christlichen Leben die Gefahr des magischen Verhaltens besteht. Sie stellt sich dar als der Versuch, die Nähe und Gnade Gottes nicht nur zu erbitten, sondern sich ihrer immer wieder durch Praktiken zu versichern. Ebendiese Gefahr liegt aber notwendigerweise nahe, wenn es überhaupt so etwas wie Sakramente gibt. Die Geschichte der Sakramentenlehre und der Sakramentenfrömmigkeit bietet dafür zahlreiche Belege. Freilich gab und gibt es Gefahren des magischen Verhaltens auch unabhängig von den Sakramenten in mannigfacher Weise; man denke nur an die Gebetshäufungen, die Ablaßfrömmigkeit, die Reliquienverehrung, die zahllosen Benediktionen, den Umgang mit dem heiligen Buch, den kultischen Geräten usw. – alles Praktiken, die ebenso gut orthodox wie magisch vollzogen werden können, so daß also im Grunde das Magische nicht allein in einer Form liegt und begründet ist, sondern im Verständnis und Vollzug dieser Form, das heißt im Menschen selbst. Eine Kritik, die das Magische von dem christlich Verantwortbaren unterscheiden will, richtet sich deswegen von vornherein nicht gegen die Form als solche, sondern gegen die magische Grundhaltung, in der ein Mensch in den Formen des Christentums und der Kirche fromm oder religiös sein möchte. Andererseits ist es natürlich für einen theologisch weniger gebildeten Menschen nicht immer leicht, die religiös-christliche Formwelt so zu vollziehen, daß die Magie vermieden wird. Daß evangelische Christen und unsere aufgeklärten nicht-christlichen Zeitgenossen hier reichlich Anlaß finden, uns Magie vorzuwerfen⁸, daß sie uns zumindest vorwerfen, wir nähmen die Magie stillschweigend hin, ist bekannt, psychologisch verständlich und beruht keineswegs auf Böswilligkeit.

Im Verhältnis der Katholiken zu den Sakramenten oder im Umgang mit ihnen liegt die Gefahr des Mißverständnisses im Sinne der Magie jedoch deswegen besonders nahe, weil die kirchliche Sakramentenlehre im Laufe ihrer Geschichte eine Entwicklung genommen hat, die immer mehr zu einer verhängnisvollen Einseitigkeit führte. Selbst wenn solche Einseitigkeiten theoretisch-dogmatisch schließlich doch noch als orthodox demonstriert werden können, so kommt es auf der Ebene der

⁸ Vgl. insbesondere G. WYNEKEN, *Abschied vom Christentum*, München 1963, 182–188.

praktischen christlichen Religiosität doch ziemlich häufig zu Vereinfachungen, die dogmatisch nicht mehr tragbar sind, weil sie als magisch bezeichnet werden müssen.

Die Geschichte der Sakramentenlehre läßt deutlich eine Verschiebung des Schwerpunkts bei der Interpretation der Sakramente erkennen, sie zeigt – pointiert gesagt – eine Entwicklung vom Verständnis des Sakraments als Glaubenszeichen zum Verständnis des Sakraments als Gnadenmittel, eine Entwicklung, in der also die Wirklichkeit und Bedeutsamkeit der personalen Voraussetzungen der Sakramente in starkem Maße in den Hintergrund geraten sind. In der Theologie bemüht man sich heute intensiv, das Gleichgewicht wiederherzustellen, in der Praxis sind die Mißverständnisse jedoch nach wie vor weiter verbreitet, als man tolerieren dürfte.

Die Sakramente, so sagte ich, gelten heute im allgemeinen als Gnadenmittel; ihr Ritus, die zu sprechenden Worte sind immer gleich; Gott gibt seine Gnade, so meint man, wenn der Ritus in der richtigen Intention vollzogen wird. Diese Vorstellung kehrt sich sehr bald um: Man begeht den Ritus, äußerlich und innerlich korrekt, um Gottes Gnade zu erhalten, denn Gott selbst hat sich ja an eben-diesen Ritus gebunden. Durch den Hinweis darauf, daß Gott selbst diese Sakramente gewollt hat, weiß man sich gegen den Verdacht der Magie abgesichert. Mag selbst dieses noch orthodox gedeutet werden können, indem man demütig die Zeichen akzeptiert, wie sie nach dem Willen der Kirche in klarer und einheitlicher Form vollzogen werden sollen, so kann doch an den vielfachen Gefahren nicht gezweifelt werden. Das Wasser, das über den Kopf des Kindes fließt, scheint vielen wichtiger als der Glaube der Eltern; der Ritus der Messe, die Vorschriften rubrizistischer Art sind für manchen bedeutsamer als die wahre Gestalt dieser Feier, die ihrem Ursprung und Sinn nach von einer rituellen Form unabhängig ist und es auch Jahrhunderte hindurch war; die Gegenwart Christi im Brot und Wein der Eucharistie wird oft dinglich mißverstanden; die Kirche mußte sich gegen zwei Irrtümer zur Wehr setzen: gegen die spiritualistisch-symbolische Auflösung des Ernstes dieser Mahlfeier, aber auch gegen ein grob-realistisches Verständnis, wie es im 9. Jahrhundert Paschasius Radbertus vertrat, der das eucharistische Brot mit dem Leib des historischen Jesus gleichsetzte. Denken wir für einen Augenblick an die Christologie: Die Kirche versuchte hier, die Mitte einzuhalten zwischen der Überbetonung des Göttlichen und der scharfen Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem in Christus, zwischen Monophysitismus also und Nestorianismus; praktisch jedoch – darauf wurde oft hingewiesen – hat der Monophysitismus, also jene Auffassung, die Jesus kurzschlüssig mit Gott gleichsetzt, bis heute die Oberhand behalten. Eine ähnliche Situation zeigt sich, wenn wir die

Praxis, nicht die dogmatische Lehre, nach dem Verständnis der Eucharistie befragen: Vieles spricht dafür, daß im konkreten Verhalten der Katholiken, in ihrer Frömmigkeit, in ihrer Vorstellung die häretische Auffassung des Paschasius dominierend geblieben ist. So haben viele zum Beispiel eine magisch-sakrale Scheu vor der physischen Berührung der Hostie; wir verwenden für das Mahl der Gemeinde nicht Brot, sondern etwas Besonderes, nämlich ein unwirkliches, als Brot kaum mehr erkennbares Scheibchen; ja, man hat Angst, den Gläubigen diese Hostie statt in den Mund in die Hand zu geben, wie es jahrhundertlang der Brauch war, denn für viele liegt das Problem darin, ob Christus nicht auch noch in den Hostienkrumen gegenwärtig sei, die möglicherweise auf den Boden fallen. Man hat sogar Regeln dafür entwickelt, wie man sich in einem solchen Fall verhalten müsse. Im Mittelalter fragte man sich ernst und leidenschaftlich, wie es zu beurteilen sei, wenn aus irgendeinem unglücklichen Umstand eine Maus eine konsekrierte Hostie fräße. Ich will diese peinlichen Dinge hier nicht weiter schildern. Sie zeigen, daß eine Vergegenständlichung oder Verdinglichung, eine Ablösung des Heiligen von der Person, vom Glauben, von der Liebe, von der Gemeinde im neutestamentlichen Verständnis eingetreten ist, die eindeutig magische Züge trägt: Man meint, über Gott verfügen, ihn durch das rituelle Wort herbeizwingen zu können. Man ist überzeugt, daß Gott in den Kirchenräumen intensiver präsent ist als in der Welt und in den Herzen der Glaubenden, ja, man fühlt sich in magischer Weise für Gottes Präsenz verantwortlich, entwickelt aus dieser Haltung kultische Regeln und Gesetze.

Opus operatum

Insbesondere die Auffassung von der Wirkursächlichkeit der Sakramente, von dem sogenannten *opus operatum*, wird häufig magisch verstanden. Seit Jahrhunderten haben die Theologen die Frage nach der Wirksamkeit der Sakramente diskutiert, bei der es sich bekanntlich auch um ein interkonfessionelles Streitobjekt handelt. Diese Erörterungen wirken äußerst kompliziert und subtil, sind für Laien nicht leicht zugänglich und können hier auch nicht in Kürze entfaltet werden. Es läßt sich jedoch ziemlich genau sagen, was die katholische Dogmatik in diesem Punkt überhaupt meint. Sie will das Sakrament als wirksames Glaubenszeichen unabhängig sein lassen von der moralischen Integrität des Priesters (bisweilen auch des Laien). Dies wiederum ist notwendig, weil die Kirche sich als soziale und geschichtliche, rechtlich geordnete Größe versteht und als solche der sakramentalen Sichtbarkeit bedarf, die – freilich stets auf der Basis des Glaubens – ihre Selbständigkeit aus der Autorität der Kirche und damit Christi selbst ableitet. Und schließlich erklärt die Dogmatik, man müsse die Sakramente immer im

Zusammenhang mit anderen Lehren betrachten, also etwa mit der Lehre von dem Heilswerk Christi und von der Gnade, durch die Gott uns rettet. Das Sakrament kann nie ein automatisch wirkendes Mittel werden, sondern es erlangt sein Wesen und seine Wirkung immer nur innerhalb des Glaubens und auf dem Grund des Glaubens, oder, wie die Theologen sagen, das Sakrament ist ohne die rechte Disposition und Intention des gläubigen Menschen nur ein leerer Ritus. Wenn es wahr ist, daß Gott die Geschichtlichkeit seiner Präsenz in der Welt auch durch sichtbare Zeichen der glaubenden Gemeinde bezeugt wissen will, so bleibt doch zugleich immer auch wahr, daß nicht das Äußere, der Ritus, irgendein Gesetz, irgendein Sakrament, sondern daß die Liebe zu den Brüdern, der Glaube, das personale Vertrauen, das Herz des Menschen dasjenige ist, was Gott vor allem übrigen interessiert.

Es muß nicht sein, daß zwischen dem Personalen und dem Sakramentalen ein Widerspruch besteht; das eine soll nicht ohne das andere sein; aber es ist nicht zweifelhaft, worauf Gott durch Jesus den größeren Nachdruck gelegt hat. Sogar in dem von Magie so sehr bedrohten Mittelalter hielt man an dem Satz fest: »Gott hat seine Gnade nicht an die Sakramente gebunden.« Da also die Sakramente niemals als isolierte Gnadenvermittlungsakte betrachtet werden können – das wäre eine dogmatische und pastoraltheologische Häresie –, haben sie prinzipiell mit Magie nichts zu tun. Eine sorgfältige Unterscheidung ist immer wieder notwendig, und so wird man A. Auer zustimmen: »Freilich ist auch der Christ, wenn er sich nicht um ein erleuchtetes Glaubensverständnis bemüht, ständig in Gefahr, Dogma, Sakrament, sittliche Norm und Leistung, Zeremonien und religiöse Übungen rein dinglich zu verstehen und nicht zum personalen Vollzug durchzustoßen. In dem Maße, als dies geschieht, gleitet seine Religiosität ins Magische ab«⁹.

Widerstand gegen die Magie ist letzten Endes aber nur möglich, wenn wir einsehen, daß die Sakramente für den Christen nie Selbstzweck werden, daß sie vielmehr – wie alles in der Kirche, ja, wie die Kirche selbst und die Geschichte – »um des Menschen willen« da sind und geschehen. Und so gibt es auch im Grunde kein gleichwertiges Sowohl-Als-auch im Hinblick auf die geläufige Alternative »Wort oder Sakrament«¹⁰. Der christliche Glaube gründet und vollendet sich in der Erfahrung des

⁹ A. AUER, Art. *Magie, moraltheologisch*, in: *LThK*² 6, 1279; vgl. hier auch die Beiträge von A. Darlapp und G. Lanczkowski, a. a. O. 1274–1277.

¹⁰ Dazu vgl. K. RAHNER, *Wort und Eucharistie*, in: *Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 313–355 sowie H. FRIES, *Wort und Sakrament* in: H. FRIES (Hrsg.), *Wort und Sakrament*, München 1966, 7–24.

österlichen Geheimnisses, auf das jedes Wort und jedes Sakrament zurückbezogen bleiben. Die Abgrenzung des Sakraments gegen die Magie kann uns helfen, besser zu begreifen, was denn eigentlich das wahre Fundament unseres Glaubens ist.

Johann Baptist Metz Experientia spei*

1. Der Primat der Zukunft im modernen Bewußtsein

Was ist der Gotteserfahrung und dem Gottesverständnis in unserer Zeit widerfahren? Das »Jenseits« und der Himmel »über uns« scheinen nicht nur verborgen, sondern verschwunden zu sein. (Verborgenes kann ja mächtig sein und nahe!) Langsam, aber beständig ist die Welt über unseren Köpfen zusammengewachsen. Nichts mehr läßt sie als die »untere Randzone«, als den »numinosen Vorhof« Gottes erkennen. Wir entdecken in und an dieser Welt nicht mehr unmittelbar die »Spuren Gottes«, sondern die »Spuren des Menschen« und seiner weltverändernden Tat. Wir scheinen in und an dieser völlig hominierten Welt nur uns selbst und unseren eigenen Möglichkeiten zu begegnen. Der Glanz des Über-Weltlichen, des Über-Irdischen scheint ausgeglüht zu sein. Was den Menschen dieser Zeit zuinnerst bewegt, ist nicht das Engagement am Überweltlichen, sondern das Engagement an der Zukunft. In sie hinein läßt dieser Mensch, der so entzaubert und so a-religiös zu sein scheint, immer noch und immer neu sich überfordern und über sich hinausrufen. So sind auch alle wirksamen und einflußreichen Weltanschauungen und Humanismen in Ost und West heute vornehmlich zukunftsorientiert. Denken wir nur an den Marxismus und seine Theorie von der klassenlosen Gesellschaft in einer vom Menschen selbst heraufgeführten Zukunft der Welt: Das gesuchte Heil, die gelungene und vollendete Humanität liegen nicht »über uns«, sondern »vor uns«. Der Primat der Zukunft ist unverkennlich.

2. Aporetik menschlicher Zukunftsorientierung

Diesen Primat der Zukunft gilt es auch für die Entfaltung unseres Gottesverhältnisses radikal ernst zu nehmen, nicht im Sinne einer schlechten »Anpassung«, sondern im Dienste der Verantwortung unseres Glaubens und im Ge-

* Dieser Text gibt einen Rundfunkvortrag des Verfassers unter dem Titel *Gott vor uns* wieder, der durch einzelne Passagen aus den folgenden Publikationen des Verfassers zum gleichen Thema ergänzt und weitergeführt wurde: *Gott vor uns*, in: Ernst Bloch zu ehren, Frankfurt 1965, 227–241; *Die Theologie der Welt und die Askese*, in: *Neue Grenzen I*, Stuttgart-Olten 1966, 171–174; *Schöpferische Eschatologie*, in: *Orientierung* 30 (1966) 107–109; *Verantwortung der Hoffnung*, in: *Stimmen der Zeit* 177 (1966) 451–362.

folge der Einsicht, daß der neuzeitliche Primat der Zukunft und das von ihm geleitete Verständnis der Welt als einer säkularisierten Geschichtswelt selbst geschichtlich inspiriert ist vom biblischen Verheißungsglauben. Nun ist dieser Zusammenhang freilich nicht leicht ersichtlich. Denn der moderne Primat der Zukunft wird meist anti- oder atheologisch interpretiert: Alles auf Zukunft beziehen heißt alles auf den Menschen beziehen, alles in seine Hände geben und alles ausschließlich von ihm erwarten. Darum versteht sich das vom Primat der Zukunft geleitete moderne Bewußtsein vielfach als Liquidierung des religiösen Bewußtseins überhaupt, als Anbahnung einer nach-religiösen Zeit, in der jede Transzendenz-orientierung als rein spekulativ durchschaut und von einer operativen Zukunftsorientierung abgelöst werden soll.

Nun mag als unbestritten gelten, daß alle Zukunftsorientierung »durch den Menschen hindurch« geschieht, daß sie also in einem recht verstandenen Sinn immer »anthropozentrisch« ist, denn immer geht es dabei um *seine* Zukunft. Erfährt der Mensch sich aber in dieser Zukunftsorientierung als Herr seiner Zukunft?

Ist das, was vor ihm liegt, nur das noch nicht Bewältigte, aber schon Geplante? Ist die Zukunft des Menschen nur Advent des Menschen bei sich selbst, seinem »Eigenruhm«, ist der zukünftige Mensch nur der bislang noch ferne Mensch, der sein Mysterium endgültig verloren hat? Versteht der Mensch sich selbst wirklich so im Verhältnis zu seiner Zukunft? Oder will und sucht er nicht immer eine größere und heiligere Zukunft als die, die er sich selbst zu geben vermag? Ist die Zukunftsfrage, die der Mensch *in bezug auf sich selbst*, auf das Ganze seiner Existenz hat, nicht mehr als bislang unbefriedigte Neugierde? Ist sie nicht »Hoffnung«?

Sucht er in der Zukunft nicht gerade die größere unbezwingbare Nähe des Geheimnisses, das ihn allenthalben begleitet, damit er sich ihm endlich anheimgeben kann: er, der Mensch, der immer mehr Fähigkeit zum Fragen als zum Antworten hat, immer mehr Fähigkeit zum Anerkennen als zum Erkennen und Argumentieren, immer mehr Fähigkeit zum Ansehen als zum Einsehen, immer mehr Fähigkeit, sich ergreifen zu lassen als zu begreifen, immer mehr Fähigkeit, sich bejahen zu lassen als selbst zu bejahen? Wäre eine Zukunft, die nur er selbst ist, in der er nur sich selbst begegnet, wirklich die gesuchte Humanität des Menschen, oder wäre sie nicht gerade die radikale Infragestellung alles Humanen? Hat der Mensch schließlich nicht eine geheime Verachtung oder, sagen wir vorsichtiger, eine geheime Resignation gegenüber allem Erklärten und Durchschauten? Woher sonst die »Melancholie der Erfüllung« (E. Bloch)? Weiß der Mensch nicht sehr klar, daß ihn kein Übermaß an Fraglichkeit und an

Geheimnisthaftigkeit je so bedrohen kann wie der völlige Schwund des Geheimnisses? Weiß er am Ende nicht sehr genau, daß die Anschauung des Menschen in seiner absoluten Geheimnislosigkeit gerade die Anschauung des »verdammten Menschen«, die Anschauung der absoluten Hölle wäre? Hat der Mensch und sein entfaltetes Bewußtsein nicht ein Recht darauf, sich fraglich zu bleiben und sich selbst nicht zu durchschauen?

Sucht er dann aber, da er heute in einer leidenschaftlichen Bewegung nach vorn, in die Zukunft angetreten ist, wirklich nur das Monstrum einer selbstbeantworteten Existenz? Sucht er in dieser Bewegung einfach jene »offene Flanke« seines Daseins zu schließen, die ihn zu jedem Gang ins Künftige gerade heimlich antreibt? Sucht er die Hölle einer durchschauten, nur noch sich selbst manipulierenden Humanität? »Soll uns die ungeheure Anstrengung, die uns heute vorwärts treibt, in einem solchen Gefängnis enden lassen?« (H. de Lubac). Soll der emphatisch proklamierte »Sprung ins Reich der Freiheit« (F. Engels) dort landen, dort, in der extremen Unfreiheit, da doch die Hoffnung der Horizont aller irdischen Freiheit ist? Entspricht solche Verheißung dem Engagement, der immer neuen und immer bewunderungswürdigen Überanstrengung des heutigen Menschen in die Zukunft hinein?

Haben wir nicht eine sehr genaue Anschauung davon, daß die von uns erlangte Zukunft immer voll komplexer Gegensätze und Widersprüche bleiben wird? Daß deshalb die gesuchte Zukunft immer eine erfragte Zukunft bleibt, all dem jenseitig, was wir selbst uns von ihr anschaulich machen können? Scheitert nicht jede Zukunftsvision der vollendeten Humanität am Menschen selbst? Rächt sich sein ernüchtertes Bewußtsein nicht immer neu an solchen Visionen und Entwürfen? Wissen wir nicht zu genau, daß wir immer weiter fragen werden, wie schon bei Isaias gefragt wird: »Hüter, wie spät ist es in der Nacht? ... Der Hüter aber sprach: Wenn der Morgen schon kommt, so wird es doch Nacht sein. Wenn ihr schon fragt, so werdet ihr doch wiederkommen und wieder fragen« (vgl. Is 21, 11 f). Was würden aber die Wächter unserer Zukunftsideologien antworten?

Mehr als je blickt heute der Mensch »nach vorn«. Sucht er dort nicht auch mit dem unendlichen Kapital seines Fragens das entschwundene Numinose, das ihm in seiner technisierten Natur ausgeglühte größere Geheimnis seines Daseins?

Fordert nicht gerade der christliche Glaube eine immer neue Umwendung des Geistes, den »Gott über uns« gerade als einen »Gott vor uns« zu sehen, Gott als die je größere, unseren Entwürfen jenseitige Zukunft unseres geschichtlichen Lebens anzunehmen? Seinen »Niederstieg« immer auch als ein »Auf-uns-Zukommen« ernst zu neh-

3. Die christliche Frage nach der Hoffnung

men? »Gott vor uns« – ist das nicht der Gott des Abraham, der Gott des Exodus (vgl. Ex 3,14), der Gott der Propheten? Ist das aber nicht auch der Gott des Neuen Testaments, der Gott Jesu, der Gott, den Paulus, etwa im Römerbrief, in dieser Epistel der Hoffnung, als den »Gott der Hoffnung« rühmt und dabei den christlichen Glauben an das Vorbild der Hoffnung Abrahams knüpft (vgl. Röm 4)? Und wenn dem so ist, muß sich dann christlicher Glaube nicht umwenden und besinnen, daß er vor allem eines ist: ein hoffender Glaube, »ein unbeugsames Festhalten des Bekenntnisses der Hoffnung« (vgl. Hebr 10,23)? Müssen die Christen dann nicht die Hoffnung aus der Klammer, in die sie sie in ihrem alltäglichen Glaubensbewußtsein gesetzt haben, herausnehmen, sie aus dem Nebensatz, in dem sie sie tradieren, in den Hauptsatz ihres Glaubens hineinziehen und sie so als das geheime Elixier christlicher Existenz enthüllen, als den Glauben, wie Péguy sagte, den Gott am liebsten hat? Sind Christen nicht ganz schlicht jene, »die eine Hoffnung haben« (vgl. Eph 2,12; 1 Thess 1,3; 4,14; 1 Petr 1,21)? Diese Hoffnung ist nicht die List der Vernunft, die Zukunft endgültig zu durchschauen und sie so zu »entmysterisieren«. Wer hofft, treibt mit der Zukunft gerade nicht das ungeduldige Spiel der Besserwisseri: Wie ein Kind bringt er immer neue Verlegenheiten in dieses Spiel, wie ein Revolutionierender immer neue Konflikte. Die christliche Eschatologie ist darum keine Ideologie der Zukunft. Die Armut ihres Wissens um die Zukunft ist ihr gerade teuer. Was sie von den Zukunftskonzeptionen östlicher und westlicher Provenienz unterscheidet, ist nicht, daß sie von sich aus mehr, sondern daß sie von sich aus weniger um die gesuchte Zukunft der Menschheit weiß und daß sie der Armut dieses Wissens standhält. »Abraham war im Glauben gehorsam und zog aus an einen Ort, den er zum Erbe empfangen sollte, und zog hinaus, ohne zu wissen, wohin« (Hebr 11,8). Christliche Eschatologie ist vor allem auch *theologia negativa* der Zukunft.

Die christliche Hoffnung ist in sich zwiefach bestimmt. Sie enthält *einmal* das Element des wachen und bereiten »Trauens« und »Vertrauens« auf die Zukunft als dem Ort der Macht Gottes. Dieses »Trauen« wird im alltäglichen christlichen Bewußtsein, das dafür kaum ein Organ ausgebildet hat, wenig gepflegt.

Und doch halten wir uns inmitten unseres Lebens jeweils schon in diesem Trauen auf. Trauen wir nicht schon immer einer größeren, von uns nicht entworfenen heiligen und heilenden Zukunft? Befragen wir ein wenig unsere individuellen Erfahrungen:

Was ist es etwa, das uns nicht verzweifeln läßt trotz des immer neu und immer schmerzlicher erfahrenen Risses in unserem Leben, der zwischen dem klafft, was und wie wir

leben, und dem, was wir von uns entworfen haben? Was ist es, das uns nicht untergehen läßt in dem Abgrund, der zwischen Idee und Existenz sich auftut, zwischen dem, woraufhin der Gang unseres Lebens sich entwirft und dem, woraufhin wir tatsächlich leben? Was läßt uns dieses heillos entfremdete und sich selbst je neu entfremdende Leben immer wieder wagen, was in einer *spes contra spem*, einer Hoffnung wider alles Hoffen, diesen Abgrund überschreiten? Worin halten wir uns auf, worin bewegen wir uns, daß wir solches wagen?

Und dann diese andere Erfahrung: Was ist es, das uns mit unserer eingestandenen Schuld weiterleben läßt? Was ist es, das uns diese Schuld jeweils überschreiten läßt? Nie können wir ja solche Schuld einfach abstreifen, sie gewissermaßen nach rückwärts abspulen, um den Faden unseres schuldverstrickten Daseins neu, wie unschuldig wieder aufzunehmen. Wir kommen über diese Schuld nur hinaus, wenn wir sie redlich annehmen und mitnehmen in eine »Flucht nach vorn«, wenn wir also unserem schuldig gewordenen Dasein eine größere heiligere und heilende Zukunft offenhalten, die allein diese Schuld verwandelnd aufnimmt. Was ist es, daß wir solches wagen, immer neu? Entdecken sich in solchen Erfahrungen nicht die Spuren eines Vertrauens auf eine Zukunft, die größer ist als wir, mächtiger, von uns nicht entworfen?

Dieses »Trauen« und »Vertrauen«, das hier nur äußerst knapp angedeutet werden konnte, ist freilich – und damit kommen wir zur *anderen* Bestimmung der christlichen Hoffnung – kein rein betrachtendes, rein inaktives Verhältnis zur Zukunft. Es ist vielmehr ein produktives, ein gewissermaßen operatives Vertrauen, das den Menschen gerade in die zukunftsorientierte Freiheit seiner weltverändernden Tat freigibt. Die christliche Endzeitauffassung kann nämlich nicht durch eine rein präsentische Eschatologie ausgedrückt werden, in der sich alle christliche Erwartung erschöpft in der Erfahrung der Ankunft Gottes im Augenblick der je gegenwärtigen Entscheidung. Sie kann auch nicht durch eine rein passive Erwartungseschatologie ausgedrückt werden, in der sich der Hoffende auf ein fernes Heil in der rein betrachtenden Vorstellung seiner Sehnsucht bezieht. Die christliche Endzeitauffassung muß vielmehr durch eine »schöpferische Eschatologie« ausgedrückt werden, in der die Welt selbst als eine entstehende, auf die Zukunft Gottes hin entstehende Welt erscheint, für deren Prozeß die Hoffenden in Verantwortung stehen.

Darum ist christliches Hoffen alles andere als Ausdruck einer lebensschwachen Verzichtsideologie. Zwei Züge zeichnen sie aus, die man üblicherweise kaum mit ihr in Verbindung bringt. Sie hat einmal ein geradezu revolutionäres Pathos an sich. Ihre »Weltflucht« ist nämlich nie eine Flucht *aus* der Welt, sondern eine Flucht *mit* der

4. Elemente christlicher Hoffnung: Operativ

Welt »nach vorn« – eine Flucht also aus der ins nur Gegenwärtige und nur Verfügbare verfestigten Welt, »deren Stunde immer da ist« (vgl. Jo 7, 16). Sie entspringt darum nicht der Resignation gegenüber der Welt, sie ist vielmehr geleitet vom Geist der Initiative für jene »neue Welt« des Friedens und der endgültigen Gerechtigkeit (vgl. 2 Petr 3, 13), die Inhalt der göttlichen Verheißung und daher Gegenstand der geschichtlichen Bewährung des Glaubens ist.

Übt ein ins Sterben

Freilich, und damit kommen wir zum zweiten Zug, christliche Hoffnung weiß in besonderem Maße um ihre tödliche Gefährdung; sie weiß, in höchster Kürze und Dichte gesagt, um den Tod, vor dem alle leuchtenden Verheißungen zu verdunkeln drohen. Vorgreifendes Einüben in das Sterben hat man deshalb die asketische Hoffnung der Christen genannt, Einübung in eine Hoffnung, die auch jede jäh entschwundene Zuversicht übersteht, Einübung in eine Hoffnung wider alles Hoffen. Doch auch diese Bewegung der Hoffnung darf nicht ins Individualistisch-Weltlose verengt werden; auch sie ist noch einmal gewissermaßen entprivatisiert. Auch sie muß nämlich im Blick auf die Welt geschehen, auf die Welt unserer Brüder: in der selbstvergessenen Entäußerung der Liebe für die anderen, für die »Geringsten«, im selbstlosen Einstehen für deren Hoffnung. Denn das vorgreifende Bestehen des Todes geschieht in dieser Liebe: »Wir wissen, daß wir vom Tod zum Leben hinüberschritten sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Jo 3, 14). Christliche Hoffnung reißt die Passion des Todes, der unsere Verheißungen bedroht, überwindend an sich, indem sie sich einläßt auf das Wagnis der brüderlichen Liebe zum Geringsten und Fernsten. Darin ist sie schließlich »Nachahmung« Jesu, seiner Knechtsgestalt der Hoffnung für die Welt.

Heinz Schuster

Der Laie und die Moralthologie

Obwohl es unter Theologen mehr und mehr verpönt ist, über die »Krise der Moralthologie« zu sprechen, besteht diese noch, ja, sie scheint sich zu verschärfen – nicht zuletzt aus einem lapidaren Anlaß: Darum nämlich, weil mehr und mehr Laien Theologie und somit eben auch Moralthologie studieren.

Ein entscheidender Grund für die bestehende Krise der Moralthologie ist offensichtlich geistes-, genauer theologiegeschichtlicher Natur. Er ist am leichtesten greifbar, wenn man den Zusammenhang von Moralthologie und Pastoraltheologie genauer ins Auge faßt. Dabei ist je-

1. Verquickung von Pastoral- und Moraltheologie

doch von vornherein festzuhalten, daß jedwede Wissenschaft hinsichtlich ihres Ansatzes, ihrer Fragestellungen und vor allem ihrer letzten Schlußfolgerungen bestimmt wird von der je historischen Gesellschaft, die diese Wissenschaft betreibt. Und umgekehrt: Die charakteristische geschichtliche Phase einer menschlichen Gesellschaft (oder Gruppe) wird nicht zuletzt bestimmt durch den Ansatz, die Ausrichtung und die Auswertung ihrer Theorien. Dieses allgemeine Prinzip gilt auch für die Kirche und ihre Wissenschaften. Wenn wir also im folgenden über den Zusammenhang zwischen dem historischen Selbstverständnis der Kirche und ihrer Theologie sprechen, dann müssen wir jene Dialektik im Auge behalten. Das heißt aber: Wir können in gleicher Weise sagen, die Kirche hat diese und jene Theologie getrieben, weil sie sich so und nicht anders begriffen hat. Oder: Die Kirche kam zu diesem oder jenem Selbstverständnis, weil sie innerhalb ihrer Theologie vor allem diese und jene bestimmte Frage reflektierte, andere aber dafür vernachlässigte.

Zur Sache selbst: In wachsender Perfektion hat sich die Pastoraltheologie seit etwa 190 Jahren zur eigenständigen theologischen Disziplin entwickelt. Ihre Grundfrage war: Welches sind die Normen, nach denen das Priesteramt in der Kirche auszuüben ist? Hinter dieser – an sich natürlich legitimen – Frage stand das Axiom: Die Priester sind die Stellvertreter Christi auf Erden, sie sind somit die, die das Erlösungswerk Christi auf Erden fortzusetzen haben. Die Kirche als solche kam nur insofern in Betracht, als man einerseits den Priester jener »Kirche« unterstellt sah, die identisch war mit der anonymen Hierarchie (sie war vom Heiligen Geist geleitet und somit für die normensuchende Pastoraltheologie Voraussetzung und nicht Thema), und andererseits die Herde, die vom Priester geleitet wurde, auch als »Kirche« bezeichnete, ohne weiter zu reflektieren, welches das Gemeinsame zwischen jener »lehrenden« und dieser »lernenden, geführten« Kirche sei¹.

So hält C. Krieg noch daran fest, daß »der einzelne Christ niemals während seiner Erdenpilgerfahrt mündig oder selbständig wird«². Daher die ungeheure Wichtigkeit der priesterlichen Tätigkeit, sie bedeutete ja nicht weniger, als daß die Priester »die Menschen in Verbindung mit dem Lebensprinzip (nämlich Gott) setzten«; daß sie »an der Wiedergeburt der Menschheit ... arbeiten« und somit »Träger des geistigen Reiches der Gnade« waren³.

¹ Eine ausführliche Darstellung des Selbstverständnisses der bisherigen Pastoraltheologie findet sich im *Handbuch der Pastoraltheologie* 1, (1964) 40–92.

² Vgl. C. KRIEG, *Wissenschaft der speziellen Seelenführung*, Freiburg 1904, 39. ³ Ebd. 28–39.

Von diesem Ansatz her läßt sich verstehen, daß das eigentliche Thema dieser Pastoraltheologie mit den beiden Begriffen »Seele« und »Sünde« umschrieben wurde. Dem Priester, dem Seel-sorger, war die einzelne Seele zu Heil oder Unheil anvertraut; er war nicht nur zuständig, sondern allein mächtig, die einzelne Seele zu ihrem Heil in Gott hinzuführen. Seelsorge und Heils-sorge waren darum als identisch gesehen.

Diese Seelsorge aber war angewiesen auf eine exakte Moralthologie. Denn sie realisierte sich vor allem im Beichtstuhl, also dort, wo der einzelne Christ sich erwies als einer, der noch nicht die christliche Vollkommenheit erreicht hat, der noch weiterhin auf die geistliche Führung zu dieser Vollkommenheit angewiesen ist. Genau also in jenem »Richteramt« der Kirche, wie man das Sakrament der Versöhnung gern nannte, trafen sich Pastoraltheologie und Moralthologie, – so sehr und beabsichtigt, daß die 1. Auflage des LThK vermerkt: »Pastoraltheologie und Moralthologie sind aufs innigste verwandt«⁴. Darum darf man sich nicht wundern, wenn die meisten moral- bzw. pastoraltheologischen Lehrbücher, wie sie weitgehend noch heute in der Priesterausbildung benutzt werden, moral- und pastoraltheologische Fragen neben- und durcheinander behandeln.

Diese Verquickung – genauer: diese Identifizierung – von moral- und pastoraltheologischen Fragestellungen erklärt, wie mir scheint und wie wir im folgenden kurz aufzeigen wollen, vieles von dem, was die heutige Krise der Moralthologie ausmacht.

Beichtstuhl-nähe
der Moralthologie

Die Moralthologie mußte möglichst *beichtstuhl-nah* werden. Sowohl das Beichtkind wie auch der Beichtvater brauchten eindeutige Maße und Kriterien für die Entscheidung, ob etwas Sünde sei oder nicht. Die letztlich einzige moraltheologische Frage lautete: Was ist erlaubt und wie weit ist etwas erlaubt? Zudem legte man immer größeren Wert auf die qualitativen und numerischen Unterschiede zwischen den einzelnen Sünden.

Bußsakrament als
Richteramt

Diese Beichtstuhl-nähe der Moralthologie verdeckte, wie es psychologisch nicht anders zu erwarten ist, einerseits fundamentale dogmatische Grundsätze, andererseits überbetonte sie die Wichtigkeit verschiedener pastoraler Prinzipien, deren theologische Stringenz ohnehin fragwürdig war. So rückte die soziale bzw. die ekklesiale Struktur der Sünde und der Sündenvergebung weit in den Hintergrund; die absolut werkzeugliche Funktion des Beichtvaters aber wurde mehr und mehr zu einem ausdrücklichen *Richteramt* ausgebaut. Dieses Mißverständnis des amtlichen Vertreters der heiligen *ekklesia* als Richter hat sich interessanterweise gerade in den liturgischen Neuerungen der letzten Jahrzehnte gefestigt und

Christliche Sittlichkeit als Gesetzesgemäßheit

also verhärtet (wie ja überhaupt die liturgischen Neuerungen mehr von pastoralem Elan als von genauer theologischer Überlegung getragen waren).

Diese pastorale Akzentverschiebung zeigte sich vor allem auch bei der Bestimmung der sittlich relevanten Materie. Infolge des Bestrebens, eine möglichst große Einheitlichkeit bei der Beurteilung bestimmter sittlicher Akte zu erreichen, waren die Autoren moraltheologischer Lehrbücher einmal schnell bereit, sich auf eine Meinung zu einigen; zum anderen erklärte man eine solche faktische Übereinstimmung der Fachleute, eine solche *sententia communis*, als verbindliches Argument, das eine weitere exakte Überlegung nicht nur überflüssig, sondern – in vielen Fällen – sogar anrühlich, ja selbst unerlaubt machte. Ein weiteres Merkmal müssen wir gesondert ins Auge fassen. In der Beichte galt es festzustellen und zu richten, ob und wie weit sich der einzelne Christ in diesem oder jenem Punkt innerhalb oder außerhalb der Moral – und das hieß: der in den moraltheologischen Lehrbüchern kodifizierten Ordnung – gehalten hatte oder nicht. Gefragt war also positiv die Ordnung, die *Gesetzesgemäßheit*. Gefragt war nicht oder erst in zweiter Linie eine wirklich positive, konstruktive und genuin christliche Sittlichkeit. Und dies so sehr, daß – wie uns allen schmerzlich bewußt ist – bis heute vielfach die Christlichkeit eines Menschen zu einer Funktion seiner Ordentlichkeit, seiner Gesetzesgemäßheit gemacht worden ist.

Gewiß gab es die Institution der sogenannten Andachtsbeichte. Sie konnte keinen anderen Sinn haben als – wie man sagte – das Tugendleben des Christen zu fördern. Hier ging es ja nicht um Sünden und ihre Vergebung. Aber gerade diese Andachtsbeichte ist bis heute der Grund für viele Verlegenheiten, Mißverständnisse und auch Ärgernisse geblieben. Einerseits wurden viele im Glauben belassen, auch zum Beispiel unandächtiges Beten sei Sünde und somit sei immer Materie zur Beichte gegeben, auch wenn die Beichte alle acht Tage erfolgt. Andererseits pflegte man doch zumindest das – theologisch gesehen fundamentale – Mißverständnis, das Tugendleben und Tugendstreben eines Christen sei eine Sache, die sich in Zusammenarbeit mit dem – meist speziell dazu ausgesuchten – Beichtvater abspielt. Wer einen solchen Seelenführer nicht aufweisen konnte, stand doch – und steht vielfach noch heute – in dem Verdacht, in sittlicher und kirchlicher Hinsicht ein Minimalist zu sein.

Dazu kam eine Schwierigkeit, die einem kritischen Beobachter der Beichtpraxis der letzten Jahrzehnte zumindest in den letzten Auswirkungen nicht entgangen sein dürfte: Die Disziplin der *Aszetik* präziserte sich innerhalb der Gesamtheologie immer deutlicher als jene Wissenschaft, die das christliche Tugendleben zum Thema hat, im Gegensatz zur Moraltheologie, die sich aus-

schließlich auf die Thematik der Sünde und der Sündenvergebung konzentrierte. Ferner wurde diese Aszetik fast allgemein in den Priesterausbildungsstätten nicht von wissenschaftlichen Dozenten, sondern von sogenannten Spiritualen (also priesterlichen Beichtvätern) doziert, die – meist selbst Mönche oder Patres – je einer bestimmten, subjektiv ausgewählten aszetischen und immer mönchischen Richtung von Aszetik anhingen. Schließlich wußte der Weltklerus aus verständlichen psychologischen Gründen mit einer solchen Aszese nichts anzufangen, ja, es erhob sich im Weltklerus sogar ein zumindest unbewußter Widerstand gegen diese vage, meist überspitzte, unrealistische und weltjenseitige Tugendlehre. Aus all diesen Gründen stand schließlich der Weltklerus im Beichtstuhl immer ratloser vor allen Fragen eines wirklichen und genuin christlichen Tugendlebens. Die praktischen Konsequenzen aus diesem wissenschaftstheoretischen und psychologischen Sachverhalt sind allgemein bekannt: Die Pfarrer haben zwar Sinn dafür, daß ein schwerer Sünder zur Beichte kommt; mit frommen Frauen aber wissen sie nichts anzufangen; die Pfarrer wünschen eine klare Entscheidung und sind bereit, bei dem geringsten Zweifel an der Vollständigkeit einer Sünde ein Auge zuzudrücken; in den Bereich der subjektiven und positiven Frömmigkeit eines Christen lassen sie sich aber am liebsten gar nicht erst hineinziehen. Sie können eben recht gut sagen, was falsch, gefährlich, sündig ist, sind aber ratlos und verlegen, wenn sie sagen sollen, was hier und jetzt für einen bestimmten Menschen gut, sinnvoll, tugendhaft und also positiv, konstruktiv christlich ist.

Scheu vor der Freiheit
des einzelnen

Im Laufe der Zeit trat eine Sünde dieser in ihrem Ansatz und in ihrer Tendenz *pastoralen* Moraltheologie immer deutlicher zu Tage: Sie hatte das Wesen, die Strukturen und die sittliche Bedeutung der *Freiheit* – und eben vor allem der Gewissensfreiheit – des Menschen vergessen. Es gibt nicht wenige unter den Theologen, die statt vom »Vergessen« lieber von einem »pastoraltaktischen Verschweigen« sprechen würden. Sie weisen gewöhnlich hin auf das berühmte Wort Pius' IX.: »Die Gewissensfreiheit ist ein Wahnsinn«⁵. Selbstverständlich darf eine solche Äußerung nicht aus dem geistesgeschichtlichen Horizont herausgerissen werden, auf dem es gesprochen und verstanden wurde. Aber gegen die Behauptung, daß sich doch ein eindeutiges Grundverständnis hinsichtlich der Gewissensfreiheit ausdrückt, wenn überhaupt (in welchem Zusammenhang auch immer) ein solcher Satz formuliert wird, und daß er einem heutigen Kirchenfürsten doch wohl nicht mehr über die Lippen kommt, ist wenig zu sagen. Auf dem theologiegeschichtlichen Hintergrund, den wir bisher skizziert haben, ist aber die Logik dieses Satzes

klar: Der einzelne Christ bleibt während seines Erdenwandels unmündig und unselbständig; er würde niemals zu seinem Heil finden. Aber es gibt Geistliche; diese sind eingesetzt und befugt, für das Seelenheil dieser Menschen zu sorgen; ja, in ihren Händen liegt die Verwaltung von Gnade und Heil. Ihre Weisungen sind also nicht nur verbindlich, sondern effektiv. Die je einzelne Freiheit des Menschen war letztlich nur gefragt als Bedingung für einen personal-unsittlichen Akt. Gefragt war nicht, wozu die Freiheit den Menschen positiv befähigt. Das Gewissen wurde folglich zu einem »kirchlichen Gehorsamsinstinkt«. Als solcher wurde er dem Christen schon in seiner frühen Kindheit durch Katechese und religiös-sittliche Einübung anerzogen und angepflegt. Wahl bedeutet ja Qual und Unsicherheit. Hinsichtlich des Heiles des Menschen ist aber, nach einem alten Axiom eben jener Moraltheologie, nur Tutorismus möglich. Und eben diese fraglose Sicherheit bot die Hierarchie durch ihre Anweisungen. Freiheit und Gewissen wurden so zu einem regulierbaren, erziehbaren und letztlich absolut verwaltbaren Moment an der kirchlichen Sittlichkeit des einzelnen. Sie hörten sowohl theoretisch-theologisch wie vor allem auch praktisch auf, jene Grundexistentialien zu sein, aufgrund derer der Mensch erst frei und sittlich handelnder Mensch wird. Sie blieben lediglich Bedingung und Ermöglichung des Gehorsams gegenüber der Kirche und den von ihr angebotenen moraltheologischen Normen.

2. Die Rolle des Laien in der Krise der Moraltheologie

Wir haben zu Anfang die Meinung vertreten, die gegenwärtige Krise der Moraltheologie habe sich vor allem darum verschärft, weil mehr und mehr Laien Theologie und also auch Moraltheologie studieren. Nach der obigen kurzen – und zwangsläufig groben – Skizze der Gründe und Hintergründe der Krise der Moraltheologie zeigt sich, wie ich denke, deutlich, daß tatsächlich ein Zusammenhang besteht zwischen der Frage nach der adäquaten Moraltheologie und dem Studium der Theologie durch Laien. Ja, statt von einem Zusammenhang könnte man fast von einem *Aufeinandertreffen* sprechen. Um jedoch jedes Mißverständnis – vor allem hinsichtlich unserer weiteren Überlegungen – zu vermeiden, müßte gleich hier folgendes festgestellt werden: 1. Wir wollen keinesfalls sagen, daß das angedeutete Faktum (das Studium der Theologie durch Laien) die einzige oder auch nur als solches die entscheidende Anregung zur Neubesinnung der Moraltheologie gewesen sei. 2. Insofern von diesem Faktum ein Anstoß ausgeht, ist er grundsätzlich und von vornherein als ein heilsgeschichtliches »Muß«, also als eine von Gott selbst gewollte und der Kirche aufdiktierete Gegebenheit anzusehen. Grundsätzlich ist also ein solches *Aufeinandertreffen*, auch wenn es noch so viele Fragen aufwirft und eher wie eine Kollision aussieht, als

gottgewollte Chance, als Verfügung seines geheimnisvollen Willens – und nicht als Werk des Teufels anzusehen. Von den *Fragen* selbst, die heute aufgeworfen sind, können wir hier selbstverständlich nur einige und diese nur in groben Strichen skizzieren.

Die Frage nach der Norm der Normen

Eine erste Frage ist die nach der letzten, genuin christlichen *Norm* der moraltheologischen Normen. Das in der Vergangenheit letztlich ausschließlich berücksichtigte hermeneutische Prinzip für die Findung und Formulierung des christlichen Sittengesetzes war die Autorität der Kirche, genauer der kirchlichen Hierarchie. Selbst die bloß faktische Übereinstimmung einer größeren Zahl von rechtgläubigen Autoren, genügte, wie wir festgestellt haben, als Argument für die Verbindlichkeit einer bestimmten Verhaltensnorm. Die Frage, warum und inwiefern und inwieweit sich eine bestimmte Norm aus dem in Jesus Christus gestifteten Christentum ergibt, konnte, selbst wenn sie sich irgendwo stellte, durch rein pastorale Überlegungen oder – wenn es sein mußte – disziplinäre Maßnahmen unterdrückt werden, weil die, welche die Frage aufwarfen – nämlich die geistlichen Theologen – in absoluter Abhängigkeit von eben jener anonymen Autorität der Kirche selbst waren.

In dem Augenblick, da sich aber die Laien mit der Moraltheologie beschäftigten, war die Frage nach der letzten biblischen und theologischen Begründung der vorhandenen moraltheologischen Normen nicht mehr zu unterdrücken. Hat Christus für seine Jünger spezifische, also insofern wirklich christliche Verhaltensnormen aufgestellt? Kann man von einer wirklich neutestamentlichen Ethik sprechen? Ist das sogenannte und vielzitierte »Naturgesetz« wirklich unfehlbar und allgemein erkennbares Gesetz des aktuellen Handelns? Ist die Kirche überhaupt unfehlbar bei all ihren Äußerungen und Anweisungen hinsichtlich der sittlichen Fragen der Menschheit? Gibt es nicht auch sittliche Gebote der Kirche, die von ihrem Wesen her veränderlich sind? Und wenn es solche gibt: Wo liegt das theologische Unterscheidungskriterium zwischen solchen veränderlichen und ewigen sittlichen Normen?

Diese Fragen waren den Moraltheologen keinesfalls neu. Neu war die *Unerbittlichkeit*, mit der diese Fragen – letztlich von außen her – an die Moraltheologie gestellt wurden. Die ersten Antworten waren darum keineswegs bloß tastende Versuche oder verlegene Ausflüchte. Die Moraltheologie war im Gegenteil bereit, durch diese Fragen sich selbst in Frage stellen zu lassen. Sie erklärt, daß – statt verwandt mit der Pastoraltheologie – sie nun unbedingt eine dogmatische Wissenschaft sein müsse⁶. Sie gesteht, daß ihre eigentliche und verbindliche Quelle nicht allein die

⁶ So R. EGENTER, Art. *Moraltheologie*, in: *LThK*² 7, (1962) 613.

Das »Ziel« der spezifisch christlichen Sittlichkeit

Autorität der Kirche sei, sondern die Autorität des Wortes Gottes, wie es in der Heiligen Schrift niedergelegt ist. Über diesen wirklich neuen wissenschaftstheoretischen Ansatz der Moraltheologie gibt es heute schon kaum mehr eine Diskussion. Die Diskussion entzündet sich vielmehr, wie nicht anders zu erwarten war, an der Frage: Geben die beiden theologischen Wissenschaften, an denen sich die Moraltheologie nun orientieren will und muß – Dogmatik einerseits und die biblischen Wissenschaften andererseits – aufgrund ihrer bisherigen Methode und ihrer Ergebnisse so viel her, daß die Moraltheologie von diesen aus zur Formulierung der von ihr gesuchten genuin christlichen Verhaltensnormen kommt? Die Antwort darauf aber lautet: nein; oder genauer: noch nicht.

Fassen wir, ehe wir über die damit gegebene Situation der Moraltheologie als einer theologischen Disziplin weitersprechen, noch einen zweiten Punkt ins Auge.

Eine zweite entscheidende Frage an die Moraltheologie ist nämlich, anders als die erste, nicht wissenschaftstheoretischer, sondern unmittelbar theologisch-anthropologischer Natur: Welches ist überhaupt das letzte *Ziel der Sittlichkeit* des Menschen? Besteht die letzte, optimale Stufe der christlichen Sittlichkeit (und Vollkommenheit) tatsächlich, wie in der Aszetik der letzten Jahrzehnte gesagt wurde, in jener Demut, die sich zur absoluten Selbstverleugnung, zur Selbstabtötung und schließlich zur radikalen Abwendung von der Welt durchgerungen hat? Oder von einem anderen Gesichtspunkt, nämlich der menschlichen Freiheit, her gefragt: Ist der vollkommene Christ allein in den Ordenshäusern zu finden, weil der Mensch dort seinen eigenen Willen restlos aufgegeben und dem im Willen des jeweiligen Oberen sich manifestierenden Willen Gottes unterworfen hat? Ist also die Freiheit des Menschen im optimalen Fall wirklich nur die Ermöglichung der radikalen Unterordnung unter den Willen der Kirche, also nur Freiheit zum Gehorsam? Oder ist die Freiheit eine wirkliche Mächtigkeit des Menschen zu einem ihm eigenen, unvertauschbaren und so fruchtbaren christlichen Leben?

Sowohl für den Fachmann wie auch für den Laien ist klar, daß allein diese beiden Fragen im Grunde die Forderung nach einer neuen Moraltheologie bedeuten. Selbstverständlich heißt das nicht, daß die bis dahin getriebene Moraltheologie in allen Punkten überholt sei oder gar Unrecht gehabt habe. Aber sie zeigt sich doch plötzlich als eine, die *jene* fundamentalen Fragen noch nicht präzise beantwortet hat, die beantwortet sein müssen, ehe man auch nur die allerersten konkreten Verhaltensnormen aufstellt. Diese Feststellung klingt, dessen sind wir uns bewußt, wie ein fundamentaler Vorwurf gegen die hergebrachte Moraltheologie. In Wirklichkeit aber trifft natürlich nicht die Moraltheologie eine

Schuld, auch nicht die Moraltheologen. Es handelt sich hier vielmehr um das in der Geschichtsphilosophie längst erkannte und formulierte Problem der sogenannten »anthropologischen Wende«, genauer: um die Auswirkung dieser Wende auf die Frage des Menschen nach dem Wesen und den Normen seiner voll-menschlichen Sittlichkeit, um ihre Auswirkung also auf die christliche Moraltheologie.

3. Grundansätze einer neuen Moraltheologie

Unsere Überlegung hat sich nun zugespitzt auf die Frage: Wie hat die heutige Moraltheologie auf die beschriebene Situation reagiert? Hat sie die ihr zugelastete Aufgabe entweder schon bewältigt, oder mit welchen Mitteln versucht sie, ihr gerecht zu werden? Gibt es zumindest schon Ansätze (und Anzeichen) dafür, daß der Mensch (»von heute«, von einem anderen können wir nicht reden) von der Theologie eine adäquate Antwort bekommt auf die Grundfragen, die er hinsichtlich des Vollzugs seiner Sittlichkeit an diese Theologie hat?

Versuchen wir wiederum in einigen Punkten – zwangsläufig verkürzt und vereinfacht – eine Antwort auf diese Fragen zu geben.

1. Allgemein durchgesetzt hat sich die Erkenntnis, daß der Mensch nicht passiver Adressat kirchlicher Erziehungsmaßnahmen ist und seine optimale Sittlichkeit darum nicht in absolutem Gehorsam gegenüber dem so und nicht anders dekretierten kirchlichen Sittengesetz besteht. Das *Ziel* aller menschlichen Sittlichkeit ist vielmehr die positive, biblisch gesprochen »fruchtbare« Verwirklichung der je einzelnen menschlichen Person in Freiheit und subjektiver Verantwortlichkeit.

2. Diese Selbstverwirklichung des Menschen kann nicht unabhängig gesehen werden von der in Christus geschehenen *Heilsverfügung* Gottes über den Menschen. Das heißt zunächst: Die wirkliche, adäquate Verwirklichung des Menschen, nämlich jene, die auch jenseits der Todeslinie gilt und eben jene Todeslinie nicht als absolute Grenze hat, ist damit gegeben, daß Gott sich mit dem Menschen zusammengetan hat. Das aber heißt weiter: Der Mensch wird also auch am Ende eines optimalen sittlichen Selbstvollzugs angewiesen bleiben auf die in Christus anwesende und wirksame vergebende Nähe Gottes, auf das heilende Ja Gottes zum Menschen.

3. Die *Freiheit* des Menschen ist – gerade auf dem Hintergrund der in Christus geschehenen Selbstmitteilung Gottes an den Menschen – nicht ein Vermögen unter verschiedenen anderen, das dem Menschen die bloße Aneignung einer guten oder schlechten Tat – zu Frucht, bzw. Verdienst oder Sünde – ermöglicht; sie ist vielmehr das Ganze des Menschen selbst, so daß der Mensch erst aufgrund seiner vielfältigen Freiheitsentscheidungen zu dem wird, zu dem er werden muß, weil er als solcher entworfen und von Gott angerufen ist. Eben diesem Anruf

kann der Mensch nur in positiver, freier Setzung seiner selbst – und nicht durch die Unterwerfung unter bestimmte Ordnungsprinzipien – antworten. Von hierher sind alle genuin christlichen Verhaltensnormen im letzten solche der freien, dankbaren, mutigen – weil vom äußersten Tod nicht mehr bedrohten – Reaktion auf jene fundamentale Aktion Gottes am Menschen.

4. Diese Freiheit ist und bleibt aber die Freiheit des wesentlich geschichtlich verfaßten Menschen. Das heißt für die Moralthologie: Auch wenn sie auf der einen Seite die *Grundnormen*, die essentialen Normen des christlichen Verhaltens – mit Hilfe der Dogmatik und der biblischen Wissenschaften – formuliert hat, sind damit noch nicht jene *Normen existentialer Art*, jene *Imperative* gegeben, nach denen der Mensch hier und jetzt entscheiden kann, was zu tun ist; was unter den verschiedenen Möglichkeiten, sittlich richtig zu handeln, das ihm Entsprechende und somit Aufgegebene ist. Weil also die Moralthologie die Ermöglichung und Ordnung des christlichen Lebens hier und jetzt lebenden, fragenden und suchenden Menschen im Auge haben muß, kann sie nicht an der *Situation* dieses Menschen vorbeisehen; denn ebendiese geschichtlich bedingte Situation ist ja ein Moment am Menschen und an der Welt, die dem einzelnen sowohl als Raum wie auch als Aufgabe seiner Selbstverwirklichung vorgegeben sind.

So zeigt sich, was zu Anfang unserer ganzen Überlegung vielleicht in seiner Bedeutung verkannt worden wäre, daß der geschichtliche Rückblick, wie wir ihn angestellt haben, im Grunde kein Blick bloß in die Geschichte der Moralthologie war, sondern die Skizzierung der geschichtlich gewordenen und heute eben unbedingt relevanten Situation des Menschen, wie ihn die Moralthologie vor sich hat.

Von dieser allgemeinen geschichtlichen Situation ist jedoch streng zu unterscheiden die individuelle Situation des je einzelnen. Selbstverständlich bleiben die essentialen Normen, wie die Moralthologie sie aufstellt, auch der Rahmen, innerhalb dessen jene je individuelle Situation des Menschen bewältigt bzw. gestaltet werden muß. Aber mit diesem Rahmen ist eben noch nicht der Imperativ gegeben, den der einzelne braucht, um zu wissen, was er positiv, konstruktiv – als Ausdruck oder Skizze seiner selbst – innerhalb jenes vorgegebenen Rahmens zu modellieren, auszuzeichnen, auszuformen hat. Konkret: Wer das 6. Gebot und dazu sogar die gesamte kirchliche Ehegesetzgebung kennt, weiß damit noch nicht, welche Frau er heiraten soll, damit seine Ehe wirklich sinnvoll, fruchtbar, interessant werde; er weiß nicht, wie er es macht, daß in seiner Familie wirkliche Güte, Liebe, Großzügigkeit wächst und ausreift; er weiß damit nicht, was er tun muß, um für die Welt, die Kirche, seine Umgebung usw.

eine Anregung, eine Hilfe, kurz ein positiver Faktor zu werden. Genau diese Fragen aber sind gerade als so konkrete die entscheidenden Fragen des positiven christlichen Selbstvollzugs, wie er hier gemeint ist.

5. Wir sagten: Die gegenwärtige Situation ist immer ein wirkliches Moment am christlichen Selbstvollzug des einzelnen. An dieser Situation kann darum die Moralthologie nicht vorbeisehen. Daraus ergibt sich für hier und heute eine entscheidende Aufgabe der Moralthologie: Sie muß versuchen, jenen *Zwiespalt* zu überwinden, an dem nicht zuletzt sie Schuld trägt. Dieser Zwiespalt ist offensichtlich: Einerseits ist sich der Mensch seiner unabtretbaren Freiheit, seiner Eigenverantwortung bewußt, andererseits aber scheut er sich, diese Freiheit zu wagen. Einerseits bestreitet er der Kirche das Recht, jedes Detail des konkreten christlichen Lebens regeln zu wollen; andererseits wünscht er sich immer wieder eine detaillierte Antwort auf die Fragen: Was ist mir erlaubt? Wieviele Kinder muß ich wann bekommen? Mit welchem Medikament komme ich gegen meine Schwächen an? Wieviele Akte der Nächstenliebe muß ein Christ setzen? usw.

Die Moralthologie selbst hat also zu erklären, daß es im christlichen Leben letztlich nur eine Sicherheit gibt, nämlich die Sicherheit des Wagnisses. Sie kann dabei von der Theologie lernen, daß Gewissen und Glaube dicht beieinander liegen, weil sie im Grund zwei Aspekte der gleichen Bewegung sind, nämlich des Sich-Verlassens des Menschen auf den barmherzigen, vergebenden Gott hin, der uns in Jesus entgegengekommen ist.

Dieses mutige, vertrauende, also wörtlich: sich auf Gott verlassende Wagnis ist ein wesentliches Stück der christlichen Moral. Der Mensch ist erst dann und dort zu sich selbst gekommen und hat so das Letzte, zu dem er in freier Entscheidung mächtig ist, erreicht, wenn er sich aus der trügerischen Sicherheit des Sich-vor-der-Welt-Bewahrens, des puren Bravbleibens hinausbegibt: Dann nämlich und nur dann trifft er auf den, der ihm in seiner göttlichen Fülle entgegengekommen ist, *um* das, was er ist und hat, mit dem Menschen zu teilen und *so* die Fülle und Erfüllung des Menschen, seines sittlichen Strebens und also seines Lebens zu sein.

Ernst Ludwig Ehrlich

Israel

und die christliche
Verkündigung

Warum die

»Judenklärung«?

Wer das Konzilsdekret über die jüdische Religion sorgfältig studiert, wird daraus entnehmen, daß es biblische Wahrheiten umschreibt, welche vom Neuen Testament seit jeher gelehrt worden sind. In diesem Konzilstext wird nichts Neues vorgetragen, und es erfolgt daher natürlich auch keine Abwendung von der Heiligen Schrift, im Gegenteil: Die Konzilsväter wollten einmal mehr zur Besinnung auf die biblische Offenbarung mahnen. Das Konzilsdokument enthält im wesentlichen fünf Grundgedanken: 1. Die Juden bleiben von Gott um der Väter willen erwählt und geliebt. 2. Das Konzil wünscht aufgrund des gemeinsamen geistlichen Erbes, die gegenseitige Achtung und Kenntnis zu fördern. 3. Der Tod Christi kann nicht unterschiedslos den damals lebenden Juden noch den heutigen Juden zugeschrieben werden. 4. Man soll nicht sagen, die Juden seien verworfen oder verflucht. 5. Die Kirche verurteilt alle Verfolgungen gegen Menschen, wer immer es auch sei, und sie beklagt die Gehässigkeiten, Verfolgungen und Bekundungen des Antisemitismus.

Wenn dieser Konzilstext also im Grunde schlichte Selbstverständlichkeiten in Erinnerung ruft, so ist zu fragen, warum überhaupt ein solches Vorgehen notwendig wurde. Weiterhin kann man sich wundern, warum es kirchliche Kreise gegeben hat, die ein solches Dokument nicht nur aus politischen, sondern aus angeblich theologischen Gründen so heftig bekämpften. Auf dem Konzil wurden nämlich Pamphlete verteilt, deren Verfasser den Konzilsvätern einzureden versuchten: »Kein Konzil und kein Papst kann Jesus, die katholische Kirche, ihre Päpste und die berühmtesten Konzilien verurteilen. Die Konzilerklärung trägt jedoch eine solche Verurteilung indirekt in sich. Daher muß sie zurückgewiesen werden.« Anschließend folgen antijüdische Zitate aus der Kirchengeschichte, um die genannten Behauptungen zu stützen. Ist es also wirklich so, daß die Kirche und vor allem ihre wesentlichste Glaubensurkunde, das Neue Testament, antijüdisch sind? Ist es so, daß die Judenfeindschaft als theologisches Phänomen ihre Wurzeln in der christlichen Botschaft hätte? In der Tat, es könnte so scheinen. Jahrhundertlang wurden Juden von der Kirche und von Christen verfolgt, waren Juden aus der Gemeinschaft der Völker Europas ausgeschlossen, in ihrer bürgerlichen Existenz entrechtet, in eigene Wohnbezirke verwiesen, geschieden von der herrschenden christlichen Umwelt. Nur einige wenige Berufe standen ihnen offen; die Beschränkung der Juden auf einige wenige Tätigkeitsgebiete führte zu immer neuen Konflikten. Die barbarischen neuheldnischen Nationalsozialisten konnten für sich also keineswegs den Ruhm in Anspruch nehmen, mit ihren Judenverfolgungen etwas Neues erfunden zu haben. Bei der in der Kirche gängigen Judenfeindschaft berief

man sich nun aber auch auf das Neue Testament. Ein derartiges Vorgehen war nur möglich, weil offenbar fast alles aus dem Bewußtsein geschwunden schien, was das Christentum ursprünglich konstituiert hatte: Jesus von Nazareth, der Herr der Kirche, war ein Jude und bekannte sich zu seinem Volk. Einige empfanden diese historische Tatsache als unerträglich, so daß sie Jesus zu einem sogenannten »Arier« stempeln wollten. Derartige Irrlehren und ihre Folgen entstammen jedoch keineswegs der Neuzeit, sondern sie stellen nur Wucherungen frühmittelalterlichen Denkens dar¹. Dieses ist im Kampf um die Selbstbehauptung der jungen Kirche erwachsen, als sie sich einer feindlichen jüdischen und heidnischen Umwelt gegenüber sah. Der Barnabasbrief und die 8 Homilien des Johannes Chrysostomus gegen die Juden sind Beispiele für diese Art von Judenpolemik, deren zeitgeschichtlicher Hintergrund allzu oft außer acht gelassen wurde; stattdessen nahm man derartige Zeugnisse nicht selten für die herrschende kirchliche Lehre über Juden und Judentum.

Familienkonflikt

In der frühen Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden vollzog sich nur ein Prozeß, der häufig stattzufinden pflegt, wenn eine Religion oder eine religiöse Gruppe sich auf Kosten einer anderen, der sie entstammt, durchzusetzen versucht. Die Polemik nimmt dann besonders heftige Formen an, wenn zwei Gruppen miteinander streiten, die einen gemeinsamen Ursprung haben, es sich also zunächst um eine Art von Familienkonflikt handelt. Verwandte geraten nicht selten in viel schärfere Auseinandersetzungen als Menschen, die sich fremd sind. Von derartigen Vorgängen berichtet auch das Neue Testament. Hier zeigt sich zunächst ein Schisma: Juden, die an Jesus als den »Menschensohn« oder den »Messias«, den Christus, glauben, entfernen sich allmählich aus dem jüdischen Verband, oder sie werden von diesem ausgeschieden, nachdem Paulus auch Heiden in die junge Christengemeinde aufnimmt, ohne diese Heiden vorher dem Judentum zuzuführen (vgl. etwa Apg 17,4 f sowie 1 Thess 2,14 ff). Christen trennen sich aber auch von ihren jüdischen Brüdern, weil diese von ihnen die völlige Beibehaltung der traditionellen jüdischen Weisungen fordern. Paulus aber lehrt, mit dem Kommen Christi sei der Glaube an ihn das entscheidende Kriterium geworden. Vor allem aber entzündet sich der Kampf im Ringen um die Heiden: Es ging darum, in welchen Hafen diese eingebracht werden sollten, in den jüdischen, wie bisher, oder aber in den der jungen Christengemeinde. Hier wurde der Konflikt besonders brennend, weil sich Juden und Christen an eine Gruppe wandten, die längst durch Grund-

¹ Vgl. dazu W. P. ECKERT – E. L. EHRLICH, *Judenhaß – Schuld der Christen?*, Essen 1964, 281 ff.

gedanken des Judentums, besonders durch die Vorstellung von dem einen Gott, aufgeschlossen war.

Diese mannigfachen Spannungen, welche im übrigen in der Spätantike auch zwischen einzelnen jüdischen Bewegungen herrschten (zwischen Pharisiäern und Sadduzäern, zwischen der Qumransekte und allen anderen Juden, zwischen Pharisiäern und Zeloten u. a.), hätten freilich nur zeitgeschichtliche Bedeutung besessen, wenn nicht zwei entscheidende Ereignisse hinzugekommen wären: Das Neue Testament berichtet davon, einige jüdische Führer hätten einen wesentlichen Anteil an der Verfolgung Jesu gehabt; ferner zeigte es sich bald, daß die überwiegende Mehrheit des jüdischen Volkes Jesus nicht als ihren Messias annahm, seinem Hoheitsanspruch nicht glaubte.

Die Spannung, die zwischen maßgeblichen jüdischen Persönlichkeiten und Jesus geherrscht hatte, setzte sich schließlich fort in den Auseinandersetzungen zwischen den jüdischen Lehrern und den Aposteln. Das alles hatte für die weitere Beziehung zwischen Christen und Juden fatale Folgen, als nämlich das Christentum im 4. Jahrhundert durch Konstantin zur Staatsreligion erhoben wurde. Die Heidenwelt hat also diesen Christus der Kirche allmählich akzeptiert, aber jene nahmen ihn nicht an, zu denen er ursprünglich gekommen war, auf deren Traditionen er meist fußte, denen er sich mit seiner ganzen Existenz zugehörig fühlte, denn nichts anderes als das Judentum lag im Gesichtskreis jenes Mannes, in welchem die Christenheit schließlich ihren Erlöser erblickte. Die Mission an den Juden hatte einen Fehlschlag erlitten, und dies im gleichen Maße, als die Mission an den Heiden immer erfolgreicher geworden war. Und nun begann der entscheidende Irrtum, der auf einer inzwischen angewachsenen Spannung dreier Jahrhunderte beruhte: Da die Juden in Jesus nicht ihren Messias erkennen konnten, wurden sie allmählich verteufelt und Jesus selbst aus dem Rahmen der jüdischen Religions- und Volksgeschichte herausgelöst. Jesus wurde seines jüdischen Erbes entkleidet.

Auf diese Weise wollte man sich zugleich derer entledigen, die immer noch behaupteten, eine Erlösung der Welt sei noch nicht erfolgt und die von den Christen geglaubte Auferstehung ihres Herrn habe keinerlei sichtbare Folgen für unsere Welt gehabt. Die Juden zeigten so eine für den christlichen Glauben schwierige Situation auf. Wer also mit dem Problem der Parusieverzögerung nicht fertig wurde, konnte es zu lösen versuchen, indem er sich der eigentlichen Christusbestreiter entledigte.

Dieses Vorgehen wurde mit einer schiefen Exegese der Heiligen Schrift bemäntelt: Aus ihrem Zusammenhang gerissene und mit willkürlichen Deutungen versehene Verse bzw. Abschnitte aus dem Alten und Neuen Testament dienten als Handhabe, die Juden und das Judentum ihrer Würde zu berauben. Andererseits mußte man sich dabei

freilich über die Mahnungen des Apostels Paulus hinwegsetzen, der Röm 9,4 f Israels Heilsgüter unverkürzt bestehen läßt und Röm 11,18 die Christen vor Überheblichkeit warnt. Um nun die paulinische Theologie zu umgehen, welche die heilsgeschichtliche Rolle Israels bekanntlich keineswegs abwertet, fand man ein einfaches Verfahren: Alle positiven Aussagen der Bibel wurden auf die Christen bezogen², die nun als das »neue Israel« galten, und alle situationsgebundenen Gerichtsreden der Propheten sowie die Auseinandersetzungen zwischen Jesus und seinen jüdischen Zeitgenossen wurden für alle Zeiten dogmatisiert. Das galt vor allem auch je und je für die polemische paulinische Scheltrede in 1 Thess 2,14 ff, die noch bis in unsere Tage gegen Röm 9–11 ausgespielt wird³. Das Negative blieb also den Juden vorbehalten; man erklärte sie der göttlichen Verheißungen für enterbt und übersah dabei, welch blasphemischen Vorgehens man sich hier schuldig machte: Kein Mensch kann Gottes Verheißungen je aufheben; sie sind nicht menschliches Verdienst, sondern Gottes Gnadenwahl, der sich ein Volk aus der Menge der Völker erwählte, damit es ihm diene. Paulus hat hier viel klarer und biblischer gedacht als manche nach ihm: Er leugnete Israels Rolle in der Heilsgeschichte nicht, gab vielmehr den Christen Anteil an dieser heilsgeschichtlichen Sendung. Im Ölbaumgleichnis versucht der Apostel, die heilsgeschichtliche Situation bildlich zu umreißen (Röm 11,17 ff).

Im Grunde geht es bei dem theologischen Verständnis der jüdischen Situation nach Christi Kommen nicht um die Juden. Es geht allein um die Heilige Schrift. Sie gilt es heute wieder neu verstehen zu lernen, ohne Verharmlosungen und ohne Verfälschungen. Dabei wird wohl manches Gerüst, manche Konstruktion fallen müssen, die man über einer Bibelstelle errichtet hatte, um sie zu verdecken, weil sie dem eigenen Wunschdenken nicht entsprach.

Es kann also heute nicht mehr darum gehen, die eigenen Unlustgefühle auf die Juden zu projizieren, wie dies jahrhundertlang geschehen ist. Judenfeindschaft ist kein frommes Werk mehr, wie man so lange meinte, um damit seine eigenen Schwächen im Glauben und im Tun bemänteln zu können. Judenfeindschaft ist in Wahrheit nichts anderes als der nachdrücklichste Beweis dafür, daß die Christen

² »Röm 11,29 spricht Paulus vom Bleiben der Gnade Gottes über Israel, wie es Gottes herrscherliches Recht ist. Fast meinen wir, daß die Auslegung von früh an es nicht vermochte, diese Worte stehen zu lassen.« Vgl. K. H. SCHEKLE, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1959, 403.

³ Vgl. die *Modi* zur *Declaratio* über die Juden, so etwa: »In *Sacra Scriptura non solum positiva de Iudaeis dicuntur, sed etiam negativa*« oder »*Rogatur, ut explicetur verus sensus verborum S. Pauli in 1 Thess: »Pervenit enim ira Dei super illos usque ad finem« (2,16) et aliorum locorum ex Sacra Scriptura, ubi Iudaei vituperantur.*«

Der Jude Christus

ihren Herrn immer aufs neue ans Kreuz schlagen, weil sie sich von der biblischen Botschaft nicht ansprechen lassen wollen, sie nicht zu ertragen vermögen.

Der jüdische Maler Chagall hat diese Problematik eindrücklich empfunden. Chagall zeigt uns ein brennendes Dorf, verfolgte, ausgetriebene Menschen. Über diesen Gejagten malt er Jesus am Kreuz, angetan mit dem Gebetsmantel und den Gebetsriemen. An dem einen Querbalken seines Kreuzes ist eine Tora-Rolle befestigt; unter ihr erkennt man einen Engel mit einer Kerze und einem Schofarhorn. Die Welt steht in Brand, und mit den brennenden Menschen zusammen wird Christus verbrannt, Christus der Jude, der an seinem Kreuz die Tora trägt, die Lehre, auf der seine Botschaft an die Menschen beruht, die Wurzel, von der Paulus im Römerbrief redet. Und dieser Jesus schaut auf seine jüdischen Brüder. Er zeigt aber zugleich auch dieser Welt, daß in jedem verfolgten Juden Jesus selbst mitverfolgt wird, durch jeden pseudotheologischen Judenhasser Christus aufs neue gekreuzigt wird und mit ihm die Lehre, die er trägt.

Es war ein jüdischer Maler, der diese inneren Zusammenhänge aufgewiesen hat. Weite Teile der Christenheit hatten sie offenbar vergessen, denn die Juden befanden sich oft außerhalb des Kreises jener, für die man eine Solidarität empfand, mit denen man geistig etwas zu tun hatte, die einen etwas angingen. Die Juden als Träger einer Verheißung, die Juden als Menschen religiöser Gegenwart und einer theologischen Zukunft galten längst als abgeschrieben; ihr Brauchtum wurde als fossil empfunden, ohne daß man sich bewußt war, welche lebendigen Ströme davon im Christentum fließen. Bestenfalls erinnerte man sich der Juden im Zusammenhang mit dem sogenannten »Alten Testament«, aber im Grunde hatte man sie längst von diesem Buch losgelöst, das man für sich allein beanspruchte. Wenn man sich überhaupt eine Vorstellung von den Juden machte, so sah man sie im Bilde des »Ahasver«, der ruhelos auf dieser Erde umhergetrieben wird, gewiß nicht ohne eigene Schuld. Es gab eine Fülle von Schlagworten, die man an die Stelle einer biblischen Theologie gegenüber den Juden setzen konnte: Die Juden als Marxisten, die Juden als Liberalisten, die Juden als Vertreter der »Asphaltpolitik« und was man nicht noch an anderen Assoziationen mit diesen Juden verknüpfte. An die Juden als »getrennte Brüder« dachte man freilich nicht, und selbst heute gibt es katholische Kreise, denen eine solche Wortbildung zuwider ist.

Die Menschen brauchen offenbar Schuldige, weil sie Schuld so ungern bei sich selbst suchen. Paulus hat noch darum gewußt, »daß Christus für unsere Sünden gestorben ist« (1 Kor 15,3). Wie man in modernen Sensationsprozessen enttäuscht ist, wenn dem Angeklagten Unzurechnungsfähigkeit bescheinigt wird, so gierten

Menschen jahrhundertlang danach, *den* Juden eine Erbschuld aufzuladen, sie ihrer Würde zu berauben, ihnen ihre Verheißungen abzusprechen, sie als Verworfene hinzustellen.

Dieses peinliche Schauspiel gehört im Grunde weniger in die Theologiegeschichte als in das große Kapitel menschlicher Verirrungen, es ist keine Theologie gewesen, sondern eine Pseudotheologie. Gewiß stellte diese Judenfeindschaft keineswegs das einzige menschliche oder christliche Vorurteil dar, wohl aber eines der beliebtesten, weil es im vornhinein meist Straffreiheit zusicherte und zudem der Befriedigung des eigenen Geltungsdranges diente: Einer Minderheit, der man unendlich viel verdankte, konnte man gefahrlos alle nur möglichen Teufeleien andichten, vom Ritualmord bis zur Brunnenvergiftung, von der zionistischen Weltverschwörung bis zur jüdisch-marxistischen Weltzerstörung.

Wir sprechen hier nicht von den Mechanismen des Vorurteils im allgemeinen, sondern von einer Pseudotheologie, welche die im kirchlichen Rahmen gängige Judenfeindschaft bis heute tradiert hat. Sie taucht auch heute noch in Predigt und Katechese auf. Würfe man solchen Pfarrern oder Lehrern Judenfeindschaft vor, wenn sie *die* Juden als die Mörder Jesu hinstellen, wenn sie von der jüdischen Religion negativ reden, wenn sie das Judentum zur Zeit Jesu karikieren und abwerten, so würden solche Theologen antisemitische Tendenzen weit von sich weisen. Der eine von ihnen möchte auf seinen jüdischen Schulkameraden verweisen, deutsche Pfarrer pflegen in einem solchen Fall gern an den Kirchenkampf zu erinnern, in dem schließlich auch aufrechte Katholiken verfolgt wurden. Daher liegt hier meist gar kein bewußtes Phänomen vor, denn diese Pfarrer und Lehrer sind gewiß keine Antisemiten im politischen Sinn, daß sie heute etwa für eine Unterdrückung der Juden eintreten würden. Es ist nun aber an der Zeit, daß sich die kirchlichen Lehrer fragen, ob sie nicht gelegentlich durch ihre Predigt- oder Lehrtätigkeit Antisemiten heranbilden.

Was wir hier meinen, soll an zwei konkreten Beispielen verdeutlicht werden. In einem Pfarrblatt hieß es vor etwa zwei Jahren: »Durch den Messiasmord hat es Israel verdient, seiner weltgeschichtlichen Mission, das Volk der Religion, der Träger des Gottesreiches zu sein, verlustig zu gehen. Ein anderes Volk wird an seine Stelle treten, ein Volk nicht im nationalen, sondern im religionsgeschichtlichen Sinn. Die Pächter werden getötet werden; Jerusalem ist im Jahre 70 in furchtbaren Verwüstungen untergegangen«⁴. Hier kommt also die Gemeinde in den Genuß einer in vielfacher Hinsicht schiefen Exegese, die *in nuce* so

⁴ Pfarrblatt für das Dekanat Basel-Stadt vom 16. 10. 1964.

ziemlich alles enthält, was an Fehldeutungen über Juden und Judentum im Laufe der Jahrhunderte sich angesammelt hat: Der »Messiasmord« sei ganz Israel anzulasten, es hätte seine heilsgeschichtliche Rolle wegen dieses Mordes verfehlt, die Kirche sei an die Stelle Israels getreten, der Untergang Jerusalems im Jahre 70 sei die Strafe für die Verwerfung Jesu durch die Juden. Genauso und nicht anders haben christliche Theologen seit dem frühen Mittelalter gegen das Judentum argumentiert, gegen die Juden, die es »verdient« hätten, daß man sie so schlecht behandelt. Diese Pseudotheologie leitet sich ab aus Mt 21, 33–46; man hat sich allerdings keine Gedanken gemacht, wie sich dieses Gleichnis zu anderen Aussagen des Neuen Testaments verhält und ob es überhaupt zulässig ist, aus dieser Parabel schwerwiegende dogmatische Folgerungen zu ziehen, etwa so, als würde man die Drohrede eines alttestamentlichen Propheten verabsolutieren, um auf diese Weise eine Schuldtheologie Israels zu konstruieren, und zwar nur und einzig dieses einen Volkes. Dabei fällt grundsätzlich auf, wie rasch man oft bereit ist, biblische Droh- und Strafworte in einer erschütternden Selbstsicherheit gegen die Juden zu schleudern, ohne zu wissen, daß diese Reden »mit größerem Ernst als anderen uns selber gelten« (Origines im Römerbriefkommentar zu Röm 2, 21–24).

Auch bei Religionslehrern stößt man heute noch allzu oft auf eine ganz erstaunliche Unkenntnis über den tiefen Schaden, der durch eine unsachgemäße Katechese in den Seelen der Kinder angerichtet werden kann. Wiederum ist klar zu betonen, daß solche Lehrer sich keinerlei antisemitischer Tendenzen bewußt sind, manch einer von ihnen mag in seinem Leben Juden gegenüber hilfreich und brüderlich gehandelt haben. Im Religionsunterricht werden jedoch Klischees vorgetragen, deren Gefährlichkeit die Lehrer einfach nicht durchschauen, weil es sich hier um langjährige Gewohnheiten handelt, über die längst keine theologische Reflexion mehr oder gar ein kritisches Denken erfolgt. Diese Einstellungen sind in Jahrzehnten der Praxis zu reiner Routine geworden, stellen aber gerade darum eine große Gefahr dar.

Als ein Beispiel für viele wählen wir einige Sätze aus einem katechetischen Buch, das immerhin in 17 Auflagen erschienen ist und trotz des deutschen Einheitskatechismus auch heute noch bei Lehrern Verwendung findet: »Die Juden aber haben kein Mitleid gehabt. Sie sind wie vom Teufel besessen gewesen ... Das sind recht abscheuliche, undankbare Leute gewesen, diese Juden ... Einmal wird Gott die bösen Juden für ihre Sünden streng bestrafen. Dabei werden auch die Frauen und ihre Kinder viel leiden müssen ... So ist also Jesus zwischen zwei Mördern gehangen. Mit großer Bosheit haben es die Juden so eingerichtet; die Leute sollen glauben: Jesus ist der

allergrößte Bösewicht«⁵. Daß es sich hier keineswegs um einen vereinzelt Fall einer eher tragischen Verirrung handelt, hat Th. Filthaut in einer sorgfältigen wissenschaftlichen Untersuchung nachgewiesen⁶. Hier gilt es vor allem, das Bewußtsein und theologische Gewissen der Pfarrer und Lehrer zu wecken, sich über das Unbiblische und Verderbliche solcher Sätze im klaren zu sein, sich ferner darüber Gedanken zu machen, wie solche Worte auf die kindliche Psyche wirken können. Es ist vielfach erwiesen (wenn auch gern von christlicher Seite bestritten), daß christliche Kinder nach einer derartigen Katechese sich gegenüber jüdischen Kameraden feindlich verhalten. Eine derartige Einstellung ist nicht erstaunlich, wenn man sich vergegenwärtigt, daß die Kinder instinktiv eine Abwehrhaltung einnehmen gegen jene, deren Vorfahren angeblich aus Bosheit Jesus zu Tode gebracht haben, wobei man hier mit Allgemeinurteilen arbeitet und völlig undifferenziert vorgeht⁷.

Die Klippen schiefer Exegese gilt es freilich keineswegs nur bei der Passionsgeschichte zu umschiffen. Es gibt eine ganze Reihe von Fragenkomplexen, deren wissenschaftliche Aufarbeitung gerade erst in Angriff genommen wurde. Dazu gehören u. a. die paulinische Polemik in 1 Thess 2,14–16, der Kampf zwischen Urgemeinde und Judentum, Jesus und das Gesetz, das Verstockungsproblem nach Mt 13,13–15, die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Mt 23,13–36) sowie allgemein ein Verständnis dessen, was das pharisäische Judentum wirklich gewesen ist, und nicht nur, wie es in der neutestamentlichen Polemik erscheint; ferner die Selbstverfluchung nach Mt 27,23–25 und das Bild von den Juden im Johannesevangelium (8,37–47 u. ä.). Hier stehen wir vor dem entscheidenden Problem: den Priestern und Religionslehrern ein ganzheitliches Bild der biblischen Offenbarung zu vermitteln, so daß diese dann in der Lage sind, der Gemeinde bzw. der Jugend je nach Alters- und Bildungsstufe entsprechendes Wissen zu bieten anstelle traditioneller Pauschalurteile, die mit frommem Erbgut verwechselt werden, in Wahrheit aber nur pseudotheologische Schablonen sind.

Die echten Schwierigkeiten

Richtig ist, daß wir vor echten Schwierigkeiten stehen, denn es gilt eine beträchtliche Anzahl verschiedener Probleme zu bewältigen. Die biblische Exegese müßte hier zunächst an der Spitze stehen, aber eine wissen-

⁵ G. MEY – Th. HOCH, *Vollständige Katechesen für die beiden unteren Schuljahre der Grundschule*, Freiburg i. Br. 171952, 304 ff. 309. 311. 315.

⁶ Vgl. Th. FILTHAUT, *Israel in der christlichen Unterweisung* (Schriften zur Katechetik, Bd. III), München 1963.

⁷ Vgl. etwa die ausgezeichnete Studie von W. NEIDHART, *The Fight against Anti-Semitism in Christian Education*, in: *The Ecumenical Review* 15 (1962) 57 ff., ferner C. THOMA sowie J. SOLZBACHER und G. TESKE, in: ECKERT-EHRLICH, a. a. O. 111 ff. 191 ff. 212 ff.

schaftlich-kritische Erforschung der Heiligen Schrift ist im katholischen Raum erst seit wenigen Jahrzehnten üblich. Zulange hatte die irrige Meinung geherrscht, die biblische Wissenschaft würde zersetzende Einflüsse ausüben und sei dem Glauben abträglich. Richtig ist vielmehr, daß eine recht verstandene und verantwortungsbewußt ausgeübte Wissenschaft den Horizont erweitert und darüber hinaus auch dem Glauben zu dienen vermag. Neben einer sachgemäßen Exegese sind, mit ihr im Zusammenhang stehend, die zeitgeschichtlichen Fragen zu erörtern. Es gilt die religiöse, kulturelle, geistige Vieltgestalt der urchristlichen Umwelt zu berücksichtigen. Das Judentum zur Zeit Jesu und der Apostel war ein un-
gemein vielgestaltiges Phänomen, und Etikettierungen wie »die Juden« oder »die Schriftgelehrten« können daher nur ein völlig unzureichendes Bild vermitteln. Im übrigen sind bei der Schilderung der verschiedenen Strömungen des Judentums zur Zeit Jesu Verallgemeinerungen zu vermeiden. Das Neue Testament und vor allem die Evangelien sind nach ihrem Selbstzeugnis (Mk 1,1) nicht historisch-biographische Quellenwerke, sondern die Verfasser der Evangelien haben sich die Aufgabe gestellt, Jesus als den Christus zu bezeugen. Daher können zeitgeschichtliche Gestalten und Strömungen, wie sie uns in den Evangelien entgegentreten, durchaus auch anders verstanden werden, nämlich nach ihrem Selbstzeugnis und Selbstverständnis. Die Redlichkeit gebietet es daher, das Judentum in neutestamentlichen Zeitalter nicht nur nach dem von der Polemik gestalteten Bild zu interpretieren, sondern so, wie die jüdischen Lehrer jener Zeit ihren Glauben, ihre Hoffnung und ihre Gottesbeziehung selbst erlebt haben. Davon erfahren im allgemeinen christliche Kinder in ihrem Religionsunterricht sehr wenig, daher müssen sie das Judentum nur allzu oft mit den »heuchlerischen Pharisäern« identifizieren, ohne daß ihnen deutlich wird, daß hier zwar eine Gefahr jeder Religion in den Blick genommen wird, daß uns aber nicht ein adäquates Bild vom spätantiken Judentum vermittelt wird. Zum Selbstverständnis des Judentums im vollen Sinn gehört auch das Wissen um das kontinuierliche Weiterleben Israels in seinem Bund mit Gott. Es kann daher nicht genügen, das Judentum nur dort in Erscheinung treten zu lassen, wo es in regelrechte Konfliktsituationen mit Christen und Christentum gerät. Ein solches Vorgehen legen nicht nur Wahrheitsliebe und menschlicher Anstand nahe, sondern auch spezifisch christliche Interessen: Christliche Frömmigkeit ist nicht vom Himmel gefallen, sondern hat ihre Wurzeln in der jüdischen Liturgie, in jüdischer Frömmigkeit, jüdischem Gottesverständnis. Ohne ein Begreifen dieser Phänomene bleibt das Erfassen christlichen Glaubensgutes Stückwerk.

Wenn früher in Predigt und Katechese ein vermeintlich positives Interesse zum Ausdruck kam, so zeigte es sich meist in Redewendungen, die die Hoffnung auf die Bekehrung der Juden zum Inhalt hatten. Heute hat man jedoch allmählich gelernt, in welcher Weise sich das Missionsverständnis gewandelt hat: Es ist von jeder Proselytenmacherei abgerückt, an ihre Stelle ist eine lebendige Präsenz in Wort und Tat getreten, eine Strahlungskraft, welche die zu verkündende Botschaft beleuchtet. Die Juden als »Volk Gottes« dürfen daher nicht als Objekte dargestellt werden, und die Begegnung mit ihnen muß auf der Ebene gleichberechtigter Partner erfolgen, die sich aus der Tiefe ihrer Existenz heraus etwas zu sagen haben. Das bedeutet gewiß keine Verkürzung der dem jeweiligen Partner aufgegebenen religiösen Verantwortung, keinen theologischen Synkretismus, keine Verharmlosung bestehender Gegensätze, die sich nicht überbrücken lassen und nur in liebendem Verstehen ertragen werden können.

Jedes Brüderlichkeitsgerede zwischen Christen und Juden muß an der Oberfläche bleiben, wenn nicht zugleich auch das Wissen eben um die »getrennte« Brüderlichkeit vorhanden ist. An der Christologie des Christentums kann kein Dialog mit den Juden vorbeikommen, sonst bleibt er Austausch von Höflichkeiten, der dem Ernst der theologischen Situation nicht gerecht wird. Andererseits soll man sich stets der Gefahr jedes theologischen Dialogs bewußt bleiben: Wir haben es hier mit lebendigen Menschen aus Fleisch und Blut zu tun, nicht mit abstrakten Schemata. Ein Gespräch über und mit den Juden darf sich daher nicht nur in Abstraktionen bewegen, sondern sollte stets auch zu einem konkreten Miteinander führen, wo immer dies möglich ist. Erst auf diese Weise lernt man seinen Partner wirklich kennen; diese Praxis kann die beste Lehrmeisterin sein, tief verwurzelte Vorurteile und gegenseitige Fremdheit zu überwinden. Es ist in diesem Zusammenhang eine nicht seltene Erfahrung, daß diejenigen katholischen Geistlichen, die ein menschliches und dann auch theologisches Verständnis für Juden und Judentum besitzen, in ihrer Jugend Kontakt mit jüdischen Spiel- und Schulkameraden hatten, und daher dem jüdischen Menschen wirklich näher gekommen waren. Es erscheint unvorstellbar, daß solche Pfarrer und Lehrer von den »böartigen Juden« reden und sonstige leichtfertige Vorurteile verbreiten, wie sie auch heute noch manchem rasch über die Lippen kommen.

Die Deklaration über die jüdische Religion kann zu einem neuen Nachdenken anregen, das auch für die Verkündigung höchst nutzbar gemacht werden sollte. Daraus ergibt sich etwa folgendes: Für den Christen besteht eine Kontinuität des Alten und des Neuen Testaments als einer Heilsgeschichte Gottes mit den Menschen. Das aber

Kontinuität
der Heilsgeschichte

schließt die schematische Kennzeichnung alttestamentlicher Religion als eines Glaubens starrer Gesetzlichkeit aus, demgegenüber die Liebesbotschaft des Evangeliums stünde. Eine derartige Darstellung ergibt sich nicht aus den biblischen Quellen.

Es besteht die Gefahr, einem christlich gefärbten Gnostizismus zu verfallen, vergegenwärtigt man sich nicht Jesus und die Urgemeinde in ihrer jüdischen Verwurzelung und Umgebung, wie sie mit anderen Juden gelebt, gedacht und gebetet haben. Gerade aus diesen Erwägungen heraus lassen sich Anknüpfungspunkte an das moderne Judentum finden, um darzutun, daß Judentum eine lebendige Religion ist, getragen von einem selbstbewußten jüdischen Volk, das sich keineswegs im düsteren Schatten der siegreichen Kirche fühlt. Aus diesem ganzheitlichen Verstehen des antiken, des mittelalterlichen und des modernen Judentums werden dann auch exegetisch und historisch schwierige Komplexe christlicher Verkündigung adäquat bewältigt werden können. Dazu gehört gewiß die Passionsgeschichte mit ihren unendlich vielen Fragen an uns: Allzulange hatte der verräterische Judas als Prototyp für den Juden schlechthin gestanden, und allzu leicht kann auch noch heute, läßt man die nötige Subtilität vermissen, bei Kindern dieser Eindruck entstehen. Ferner ist die Haltung des Petrus zu erörtern, die Flucht der übrigen Apostel, die Ohnmacht von Juden, die Jesus wohlgesonnen waren, die politische, religiöse und psychologische Situation der jüdischen Behörden ist zu klären, die historische Gestalt des Pilatus, schließlich bedarf die Rolle der römischen Soldaten sachgemäßer Darstellung. Jede Erzählung von Jesu Passion ist nur vordergründig, wenn sie nicht untrennbar und in die Ereignisse verzahnt, mit der theologischen Heilsbedeutung dieses Geschehens verbunden wird (vgl. 1 Kor 15, 3 u. ä.). Diese wird jedoch unwirksam oder zumindest verwässert, wenn man einem starren Freund-Feind-Denken verhaftet bleibt und den tieferen theologischen Aspekt des neutestamentlichen Geschehens nicht herausarbeitet⁸.

Neukonzeption

Worum also handelt es sich bei dem Problem der Verkündigung über die Juden in Predigt und Katechese? Es geht primär nicht darum, nun »negative« Urteile eliminieren zu wollen. Ein solches Vorgehen wäre im übrigen durchaus unwirksam, beseitigte man nur diese Stelle aus den Büchern. Man hätte nämlich keineswegs Gewähr dafür, daß sie in der Katechese nicht mündlich aus alter Gewohnheit ergänzt würde und so der Reinigungsprozeß bedeutungslos bliebe. Die Deklaration über die Juden bietet Ansatzpunkte zu einem Gesamtentwurf christlicher Verkündigung über Juden und Judentum. Diese

⁸ Vgl. R. PFISTERER, *Im Schatten des Kreuzes*, Hamburg-Bergstedt 1966, 112 ff.

Konzeption würde dann überhaupt ausschließen, daß negative Stellungnahmen möglich sind, weil der gesamte Aufriß derart gestaltet ist, daß sie wie ein Fremdkörper erscheinen müßten. Es besteht kein Zweifel darüber, daß dieses ganze Problem der Juden in der christlichen Verkündigung heute erst allmählich überhaupt gesehen wird, geschweige denn, daß wirklich tragfähige theologische Lösungen vorlägen, die zugleich auch didaktisch befriedigen. Wir stehen hier erst am Beginn einer vertieften pädagogischen und theologischen Arbeit, nachdem wir in den vergangenen Jahrzehnten gelernt haben, welche psychologischen Folgen auftreten, wenn mit dem Bibelwort nicht absolut achtsam umgegangen wird. Aber gerade auch in dieser Beziehung hat uns das Konzil durchaus weitergeführt: »Da nun Christen und Juden ein so großes geistiges Besitztum gemeinsam haben, so möchte die heilige Versammlung anregen und empfehlen, daß sie einander kennen und schätzen lernen, und das erreicht man vor allem durch biblische und theologische Studien und ein brüderliches Gespräch.«

Das Judentum
besser kennen

Uns scheint, daß hier ein durchaus festumrissener, gangbarer Weg vorgezeichnet wird, ein Rahmen, der von uns auszufüllen ist. Konkret könnte das etwa bedeuten, daß in Priesterseminarien und theologischen Fakultäten die Geschichte und Religion des Judentums gelehrt würde, denn bisher war es meist so, daß die Studenten vom Judentum nur wußten, daß der Tempel im Jahre 70 nach Christus zerstört wurde, daß es eine jüdische Diaspora gegeben hat, daß die Nationalsozialisten Millionen von Juden ermordeten und daß 1948 der Staat Israel gegründet wurde, ein Phänomen, das nur schwer vereinbar ist mit der Ahasver-Vorstellung, die man sich von den Juden machte.

Bei einigen tauchte im Zusammenhang mit der mittelalterlichen Philosophie auch noch der Name Maimonides auf, und von modernen Juden erfreute sich Martin Buber einiger Beliebtheit, weil er so schöne chassidische Geschichten herausgegeben hat und so freundlich über Jesus schrieb, zu dem er ein »brüderliches« Verhältnis besaß. Es dürfte kaum ein verzeichnetes Bild sein, nähme man an, daß sich in derartigen Vorstellungen die Kenntnis über Juden und Judentum bei vielen Christen bewegte.

Würde man heute Theologiestudenten einen Fragebogen vorlegen und sie nach folgenden Gebieten fragen, so müßte naturgemäß das Ergebnis negativ sein: Kenntnis über Wesen und Struktur von Talmud und Midrasch, Gestalt und Biographie einiger rabbinischer Lehrer der ersten nachchristlichen Jahrhunderte, Grundzüge rabbinischer Theologie und Ethik, Messiasvorstellungen im Judentum (Apokalyptik und rabbinisches Schrifttum). Das gleiche gilt natürlich für die Grundprobleme mittelalterlich-jüdischer Philosophie sowie der jüdischen My-

stik. Bedenklich ist ferner, daß kaum Kenntnis über die jüdische Geschichte vorhanden sind. Wer weiß schon, daß die Wende zum Bösen in der mittelalterlichen Situation der Juden Europas durch die Kreuzzüge erfolgte, in denen Tausende von Juden niedergemetzelt wurden?⁹ Wer kennt die kirchliche Sondergesetzgebung gegen die Juden, Vorläuferin der NS-Schandgesetze? Wer hat sich mit der Berufsstruktur des mittelalterlichen Judentums beschäftigt, dem fast alle Berufe – außer dem Geldhandel – versagt waren? Wer kennt das reiche jüdische religiöse Innenleben, die häusliche Frömmigkeit, die Familienreinheit, wie sie Generationen hindurch von jüdischen Menschen gepflegt wurde, als die nichtjüdische Umwelt in Unmoral versank? Die in zahlreichen Handbüchern so anmaßenden und falschen Kollektivurteile über das Judentum zeugen nur von dieser gewaltigen Unkenntnis¹⁰. Daher ist es gewiß nicht überflüssig, daß das Konzilsdekret ein Kennenlernen des Judentums dringend empfiehlt und gemeinsame Studien nahelegt. Nur auf diese Weise wird es auf die Dauer möglich sein, die heute noch im Umlauf befindlichen bewußten und unbewußten Vorurteile zu beseitigen und eine christliche Verkündigung über die Juden zu bieten, die zu dem biblischen Liebesgebot nicht derart in Gegensatz steht, wie dies bisher leider nur allzu oft der Fall gewesen ist.

Heinrich Rennings

Literaturbericht zur Liturgie

1. Liturgiekonstitution

Wie bei allen vom Zweiten Vatikanischen Konzil verabschiedeten Dokumenten ist auch für eine ernsthafte Lektüre der Konstitution über die Liturgie ein Kommentar unentbehrlich. Selbst dem theologisch vorgebildeten Leser erschließen sich die konziliaren Aussagen über die Grundlagen, die Wege und Grenzen der geplanten Reform des Gottesdienstes in ihrer ganzen Tragweite nur unter der Führung eines Fachmannes.

Der erste grundlegende Kommentar zur Konstitution – von E. J. Lengeling, dem Ordinarius für Liturgiewissenschaft an der theologischen Fakultät der Universität Münster – erschien in deutscher Sprache schon wenige Monate nach dem 4. Dezember 1963¹. Trotz des erstaun-

⁹ Vgl. E. L. DIETRICH, *Das Judentum im Zeitalter der Kreuzzüge*, in: *Saeculum* 3 (1952) Freiburg 94 ff.

¹⁰ Vgl. etwa K. HOOKER, *Antijudaistische Polemik in christlichen Handbüchern*, in: *Christlich-Jüdisches Forum* 32 (1963) 10 ff.

¹ E. J. LENGELING, *Die Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die heilige Liturgie* (Lebendiger Gottesdienst 5/6), Münster 1965, 101* und 287 S. Der Band enthält außerdem die ersten Weisungen und Hirtenbriefe der Bischöfe Deutschlands,

lich schnellen Erscheinens zeichnet sich Lengelings Kommentarwerk durch eine ausführliche Einleitung sowie zuverlässige und gründliche Erläuterungen zu den einzelnen Artikeln der Konstitution aus. Die Konstitution ist lateinisch und deutsch abgedruckt, der Kommentar schließt sich jeweils an einen Artikel an. Zur ersten Fassung der deutschen Übersetzung der Konstitution, die von den Liturgischen Kommissionen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz herausgegeben wurde, schlägt der Verfasser eine Anzahl notwendiger oder wünschenswerter Verbesserungen vor. Sehr beachtlich ist der Abschnitt über die liturgietheologischen Grundsätze des Konzilsdokumentes; in ihnen sieht Lengeling das einseitige oder gar falsche Verständnis des liturgischen Wirkens der Kirche als Kult oder Gebet (z. B. *Ecclesia orans*, *L'Eglise en prière* als Titel von Büchern über die Liturgie) überwunden. Zu diesem Thema wäre es wertvoll, die teils weitergehenden, teils hinter der Liturgiekonstitution zurückbleibenden Texte aus den anderen Konzilsdokumenten heranzuziehen.

Ähnlich im Aufbau, aber weniger ausführlich ist der Kommentar, den J. A. Jungmann für einen Ergänzungsband zum *Lexikon für Theologie und Kirche* geschrieben hat². Jungmann, der von Anfang an Mitglied der »Commissio Praeparatoria« gewesen war, bezieht öfter die verschiedenen Textentwürfe in seine Erläuterungen ein. Der Kommentar Lengelings hatte »das Werden des Textes in der Vorbereitenden Kommission, auch die Verhandlungen der Konzilskommission« wegen der »noch anhaltenden Geheimhaltungsvorschriften« nicht berühren können (Lengeling, a. a. O. 97). Der neue Kommentar verwertet bereits weitere Literatur über die Konstitution³ und geht auf einige umstrittene Auslegungen ein. Die deutsche Übersetzung der Konstitution – ebenfalls von den Liturgischen Kommissionen der drei Länder herausgegeben – erscheint in einer verbesserten Fassung⁴. Aus der Feder eines Mannes, dessen ganzes Lebenswerk sich rückschauend als ein fruchtbares *opus praeparatorium* für die Liturgiekonstitution erwiesen hat, wird Jung-

Österreichs und der Schweiz; ferner das Apostolische Schreiben *Sacram Liturgiam* Papst Pauls VI. vom 25. 1. 1964.

² *Constitutio de Sacra Liturgia. Konstitution über die heilige Liturgie* (Dokumente und Kommentar), in: *Das Zweite Vatikanische Konzil 1: Ergänzungsband zum LThK*, Freiburg – Basel – Wien 1966, 9–109.

³ Eine Gemeinschaftsarbeit ist das lateinische Kommentarwerk *Constitutio de Sacra Liturgia cum Commentario*, in: *Ephemerides Liturgicae* 78 (1964) 185–401, ebenso in: *La Maison-Dieu* 77 (1964). Bibliographien zur Liturgiekonstitution in: *Ephemerides Liturgicae* 78 (1964) 561–572; 79 (1965) 465–480; *Les Questions Liturgiques et Paroissiales* 45 (1964) 108; 46 (1965) 53–58. *Yearbook of Liturgical Studies* 5 (1964) 173; 6 (1965) 211.

⁴ Leider fehlt auch in dieser in Art. 6 »und dem Tode«.

manns Kommentar das verdiente Interesse finden. Daher ist zu bedauern, daß dem Autor in dem Lexikonband nicht mehr Platz eingeräumt wurde. Hätte man den lateinisch-deutschen Text nicht besser zugunsten der Kommentare raumsparender drucken können?

Aus dem Holländischen übersetzt ist der Kommentar des Liturgiewissenschaftlers der Gregoriana H. Schmidt⁵. Das Herder-Taschenbuch verzichtet auf den Abdruck des lateinischen Textes und bringt die deutsche Übersetzung noch nicht in der verbesserten Fassung. Instrukтив sind die tabellarischen Übersichten im Anhang und zu den Änderungsanträgen der Konzilsväter. Für seine Erläuterungen wählt der Verfasser eine andere Methode als die vorher genannten Werke; er kommentiert nicht die Artikel der Reihe nach, sondern sammelt die theologischen Grundsätze und die praktischen Folgerungen unter den Überschriften: *Gott mit uns und in uns, Christus als Mittelpunkt allen Weltgeschehens, Heilige Zeichen, Das Wort Gottes und Volk Gottes*. Der theologische Teil dieser Abschnitte legt mehr Wert auf eine Zusammenstellung einschlägiger Zitate aus der Konstitution als auf eine systematische Durchdringung. Deutlich weist Schmidt auf liturgische Konzeptionen und Praktiken hin, die mit der Konstitution nicht mehr zu vereinbaren sind.

Erwägungen nach der Constitutio de sacra Liturgia nennt Bischof Volk von Mainz die Referate, die er nach der Promulgation der Konstitution bei Priestertagen des Bistums gehalten hat⁶. Im Mittelpunkt steht die »theologische Dimension der Liturgie«. Als kirchliches Handeln macht die Liturgie die Kirche präsent, durch die und in der Christus als Ursache und Inhalt des Heils selbst gegenwärtig ist. Die Darlegungen des Mainzer Bischofs, die eine eigenständige Kraft theologischen Denkens zeigen, werden in einer verkündigungsgemäßen Sprache geboten. Man kann keine bessere »geistliche Lesung« zur Liturgiekonstitution nennen.

Einen Überblick über einzelne Texte der Konstitution zur Glaubenslehre mit Hinweisen auf manche praktischen Probleme – weniger einen »geistlichen Kommentar«, wie der deutsche Untertitel behauptet – bietet L. Bouyer in »Erneuerte Liturgie«⁷. Leitthemen sind für ihn: *Das Pascha-Mysterium, Das Mysterium der Anbetung Gottes, Das Geheimnis der Liebe, Die Stellung der Liturgie im Leben der Kirche und Objektive Gabe und subjektiver Empfang*.

⁵ H. SCHMIDT, *Die Konstitution über die heilige Liturgie* (Herder-Bücherei 218), aus dem Niederländischen übersetzt, Freiburg – Basel – Wien 1965, 268 S.

⁶ H. VOLK, *Theologische Grundlagen der Liturgie. Erwägungen nach der Constitutio de Sacra Liturgia*, Mainz 1965, 123 S.

⁷ L. BOUYER, *Erneuerte Liturgie* (Geistlicher Kommentar zur Liturgiekonstitution): englisch: *The Liturgy revived. A Doctrinal Commentary of the Conciliar Constitution on the Liturgy*, Notre Dame, Indiana 1964) Salzburg 1965, 81 S.

Die ersten Schritte zur Verwirklichung der Konzilsbeschlüsse brachten die Zulassung der Muttersprache für einen Teil der Meßtexte. Für das Gebiet der Fuldaer und der Schweizer Bischofskonferenz wurde ein dreibändiges lateinisch-deutsches Altarmeßbuch geschaffen⁸. Obwohl es sich um ein Provisorium handelt, erscheint die Anschaffung ratsam: Selbst wenn ein reformiertes lateinisches Missale schon in einigen Jahren vorliegen sollte, wird seine muttersprachliche Bearbeitung einige Zeit dauern; man wird sich darauf einstellen und es begrüßen, daß liturgische Textbücher nicht mehr so langlebig sein werden, um Ledereinbände zu verschleifen. Der größere Druck des Altarmeßbuches erleichtert die Lesbarkeit im Vergleich mit den zunächst behelfsmäßig benutzten Volksmeßbüchern. Eine neubearbeitete Übersetzung der priesterlichen Amtsgebete hat sich nicht ohne Erfolg bemüht, stärker auf ihre Eignung zum verstehbaren Hören zu achten. Wenn die deutschen Texte auf manche berechtigte Kritik stoßen, liegt das – abgesehen von gewissen Eigenwilligkeiten der Übersetzung⁹ – vielfach an der lateinischen Vorlage; eine deutsche Übersetzung des bisherigen römischen Meßbuches ergibt noch keine deutsche Liturgie für unsere Zeit. Bei den Motivformularen vermißt man drei von den fünf Motivmessen für Anlässe im Zusammenhang mit geistlichen Berufen. Im Unterschied zu neuen Altarmeßbüchern anderer Sprachgebiete sind die Titel der Tage und Feste und auch die Bezeichnungen der Meßteile nicht muttersprachlich¹⁰.

Vielfach wird eine Teilausgabe des neuen Altarmeßbuches gewünscht, die nur die Tagesgebete enthält und vom Vorsteher am Priestersitz genutzt werden könnte; damit entfielen das Übertragen des Buches zum Altar nach dem Wortgottesdienst. Sinnvoller wäre aber wohl eine Teilausgabe, die alle priesterlichen Amtsgebete und nur diese enthalten würde; eine solche ist vom neuen englischen Meßbuch unter dem – ein bißchen historisierenden – Titel »Sakramentar« veröffentlicht worden¹¹. Weggefallen sind darin die Propriumsgesänge und die Schriftlesungen. Die Verwendung dieses Textbuches setzt natürlich die Einhaltung der Rollenverteilung in der Gemeindegemeinschaft voraus, würde aber auch zu ihrer Beachtung drängen und daran erinnern, daß es eine unerträgliche Entstellung der Meßfeier ist, wenn der zele-

⁸ *Lateinisch-deutsches Altarmeßbuch. Ausgabe für den liturgischen Gebrauch*, Einsiedeln – Köln und Freiburg – Basel – Wien 1965, 3 Bde.

⁹ Beispielsweise die oft verengende Wiedergabe von *mysterium* in den Schlußgebeten.

¹⁰ In der Muttersprache im italienischen Ferialmissale, im französischen Missale (das auch einen Teil der Rubriken in französischer Übersetzung hat), im Sacramentary der USA.

¹¹ *The English-Latin Sacramentary for the United States of America*, New York 1966.

brierende Priester von der Eröffnung an bis zu den Fürbitten ununterbrochen allein die Meßtexte laut vorträgt. In Weiterführung der langjährigen verdienstvollen Tradition vorkonziliarer liturgischer Bestrebungen erschien in der Reihe der Volksmeßbücher auch eine neue Ausgabe mit den Texten des Altarmeßbuches¹². Abgesehen davon, ob eine Meßbuchausgabe mit den amtlichen liturgischen Texten noch ein *Schott-Meßbuch* genannt werden kann, wird es z. B. für die Vorbereitung der Meßfeier sehr nützlich sein, die Texte in einer handlichen Ausgabe zur Verfügung zu haben, zudem mit ausführlichen und teilweise gut gelungenen Erläuterungen¹³. Eine andere Frage ist es, ob man den mitfeiernden Gläubigen die Verwendung des neuen *Schott* in der Messe selbst empfehlen sollte. Die neue Ausgabe enthält z. B. nur die bisherigen Schriftlesungen des *Missale Romanum*. Bei der Benutzung erweiterter Perikopenordnungen findet der Schottleser an vielen Tagen in seinem Meßbuch eine andere Lesung, womit er doch auf das Hören der Schriftverkündigung angewiesen ist. Sprachliche und akustische Mängel des Vortrags sollte man nicht dadurch auszugleichen versuchen, daß man aus dem Hörer einen Mitleser macht. Es ist eine fundamentale Voraussetzung der erneuerten Liturgie, daß jeder, der in der Versammlung ein Wort an die Teilnehmer zu richten hat, auch von ihnen gehört werden kann. Die Vermehrung der Schriftlesungen in der Messe wird sowieso in Zukunft keinen Abdruck aller Episteln und Evangelien mehr zulassen. Da die Propriumsgesänge in der vom Missale und dem Volksmeßbuch wiedergegebenen Form kaum ihre eigentliche Funktion erfüllen können und weitere Schritte der Reform voraussichtlich andere Möglichkeiten für diese Gesänge eröffnen, erweist sich der *Schott* auch hierin nicht als eine sehr wertvolle Hilfe für die Mitfeier¹⁴. Der Spruch der Werbung »Sei mit dem *Schott* dabei« spricht nicht die Interessen der liturgischen Erneuerung aus. Ein aus den Möglichkeiten und Erfordernissen der Liturgiereform konzipiertes – und nicht aus einem früheren liturgischen Notstand übernommenes – Textbuch der Gläubigen für die Verwendung in der Meßfeier selbst muß anders aussehen als der neue *Schott*. Der pro-

¹² A. SCHOTT, *Das Meßbuch der heiligen Kirche. Mit neuen liturgischen Einführungen. In Übereinstimmung mit dem Altarmeßbuch*, Freiburg – Basel – Wien 1966.

¹³ Auf der Grundlage des *Missal de L'Assemblée Chrétienne* neu geschaffen. Am wenigsten gelungen sind wohl die biographischen Notizen zu den Heiligen.

¹⁴ Die Texte der Propriumsgesänge für die Sonn- und Feiertage sind in einer Sonderausgabe für Vorbeter – und wenn man will: die Gemeinde – zugänglich: *Meßantiphonar für die Sonn- und Feiertage. Im Anschluß an die Schott-Meßbücher*, Freiburg – Basel – Wien 1965. Sehr praktisch für die Vorbeter ist H. STEFFENS, *Erweiterte Antiphonen zur Feier der heiligen Messe*, Paderborn 1965, 570 S.

visorische Charakter der augenblicklichen Situation kommt hinzu: Ein Altarmesbuch beim Fortgang der Reform zu ersetzen wird weniger verdrießlich sein als vielen Gläubigen zu sagen, daß auch ihr »neues« Volksmesbuch überholt ist (wobei den Besitzern auch ein Anerkennungsschreiben des päpstlichen Staatssekretariates zum neuen *Schott* wenig Trost bieten wird). Für die im Herbst 1965 vom »Rat zur Ausführung der Konstitution über die Liturgie« genehmigte erweiterte Perikopenordnung für die Wochentage erschienen mehrere Lesepläne, die für jeden Tag die Schriftstellen angeben¹⁵. Mit ihrer Hilfe kann man relativ schnell in einer Vollbibel die betreffenden Abschnitte markieren. Schwierigkeiten entstehen nur bei einigen Perikopen, die aus ausgewählten Versen bestehen und bei den Anfängen mancher Evangelien. Vorteilhaft ist, daß man eine beliebige approbierte Übersetzung verwenden kann; zudem bleibt die mancherorts im gottesdienstlichen Raum ausgelegte Bibel nicht bloß ein Schaustück. Ein eigenes Perikopenbuch auf der Grundlage dieser »als Versuch« bezeichneten Leseordnung in einer überarbeiteten Allioli-Textfassung haben die Liturgischen Institute in Trier, Salzburg und Freiburg/Schweiz gemeinsam herausgegeben, an dem das Katholische Bibelwerk mitgearbeitet hat; ein erfreuliches Zeichen wachsender Zusammenarbeit im gesamten Sprachgebiet!¹⁶ Es fehlen in diesem Perikopenbuch jene Wochentage, die im liturgischen Kalender mit 1. und 2. Klasse geführt werden, weil für sie die neue Perikopenordnung nicht gilt. Da es sich nicht um viele Tage handelt, hätte man ihre Lesungen vielleicht in das Perikopenbuch aufnehmen sollen; so muß man in diesen Fällen auf ein anderes Lektionar oder die Bibel zurückgreifen.

Eine erweiterte Werktagsleseordnung, aber mit anderen Perikopen, wurde ebenfalls für die Bistümer Frankreichs *ad experimentum* eingeführt¹⁷. Sie enthält nur eine Epistel (nicht wie die deutsche zwei zur Auswahl) und ein Evan-

¹⁵ *Perikopenordnung für die Meßfeier an Wochentagen* (Im Auftrag der deutschen und schweizerischen Bischöfe hrsg. von den Liturgischen Instituten in Trier und Freiburg/Schweiz), Trier 1966. *Fakultative Perikopenordnung für die Ferialtage* (Im Auftrag der österreichischen Bischofskonferenz hrsg. vom *Institutum Liturgicum*, Erzabtei St. Peter, Salzburg), Klosterneuburg 1966. *Perikopenordnung für die Meßfeier an Wochentagen* (hrsg. im Auftrag der Berliner Ordinarientkonferenz durch das Erzbischöfliche Kommissariat Magdeburg), Leipzig 1966.

¹⁶ *Perikopenbuch für die Meßfeier an Wochentagen* (Im Auftrag der Bischofskonferenzen Deutschlands, Österreichs und der Schweiz), bisher zwei Bde., der dritte soll im Advent 1966 vorliegen, Einsiedeln – Köln, Freiburg – Basel – Wien, Salzburg 1966.

¹⁷ *Lectures pour les messes de semaine* (Publiées hors commerce par le Centre National de Pastorale Liturgique), Paris 1966, bisher ein Teilband für die Osterzeit und ein weiterer für die Zeit vom 1. bis zum 20. Sonntag nach Pfingsten.

gelium. Die bisherigen Zwischengesänge des *Missale Romanum* sind durch einen Gradualpsalm ersetzt, der im Lektionar abgedruckt ist. Es sind 4 bis 6 ausgewählte Verse eines Psalms, in denen man eine Beziehung zu den Perikopen ausgedrückt sieht. Ein Halbvers ist als von der Gemeinde zu singender Kehrvers angegeben. Die Beteiligung der Gemeinde kann jedoch auch mit einem Alleluja oder einem anderen Vers erfolgen. Es wäre zu hoffen, daß ein solcher mehr aus historischen Überlegungen als aus heutigen Bedürfnissen eingeführter Gradualpsalm mit Verkündigungscharakter nicht zum vorgeschriebenen Akt der Messe bei der weiteren Reform wird¹⁸.

Für die Meßfeier mit Kindern und Jugendlichen enthält die erweiterte Perikopenordnung des deutschen Sprachgebietes für jede Woche ein speziell für diese Zusammenkünfte ausgewähltes Schriftlesungspaar. Eine ähnliche Zusammenstellung, die aufgrund ihrer privaten Herkunft nach der geltenden Gottesdienstordnung leider nicht die Schriftlesung der Meßfeier ersetzen kann, wird in *Wortgottesdienst für Kinder* vorgelegt¹⁹. Bei den Bibeltexten haben sich die Herausgeber bemüht, durch Auslassung von Versen und Übersetzungsadaptationen (die Knechte von Mt 25,14 ff erhalten je 25000, 10000 und 5000 Mark) »dem Vorstellungsvermögen der Kinder entgegenzukommen«. Die wichtigste Anpassung eines Wortgottesdienstes an die Kinder: Reduzierung auf eine Schriftlesung im Normalfall, ist nicht berücksichtigt. Zur etwaigen Verwendung in der Messe bietet das Buch weiter einige Texte für Tagesgebete, Fürbitten (von unterschiedlichem Wert: im Formular der Fastenzeit sind es alles »Uns«-Bitten) und für die Präfation. Trotz guter Ansätze wird das Buch kaum als wirklich befriedigende Hilfe für die liturgischen Versammlungen mit Kindern empfunden werden.

3. Ritusreform

Die aus den Erlassen des Apostolischen Stuhles nach der Liturgiekonstitution²⁰ sich ergebenden ersten Änderungen für die Ordnung der Messe sind zum größeren Teil in den Richtlinien der Länderepiskopate Deutschlands,

¹⁸ Vgl. die Hinweise in: *Richtlinien und Ritus für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft* (Lebendiger Gottesdienst 9), Münster 1965 110–113.

¹⁹ P. T. GEIGER und CH. HABERL (Hrsg.), *Wortgottesdienst für Kinder* (Einführung von K. Tilmann), München 1966.

²⁰ Die wichtigsten sind die Instruktion *Inter Oecumenici* vom 26. 9. 1964; die Einfügung neuer Vertonungen in das *Missale Romanum* vom 14. 12. 1964; der *Ordo Missae* und der *Ritus servandus* vom 27. 1. 1965. Eine zusammenfassende deutsche Übersetzung des *Ritus servandus* und *Ordo Missae* mit Anmerkungen: F. KRUSE, *Der neue römische Ritus der heiligen Messe sowie die Feier der Konzelebration und der Kommunion unter beiden Gestalten*, Köln 1965, 135 S. Den lateinischen und französischen Text mit geschichtlichen Einfügungen und Erklärungen findet man bei P. JOUNEL, *Les Rites de la Messe en 1965*, Paris 1965.

Österreichs und der Schweiz zusammengefaßt²¹. Diese Meßdirektorien, die aufeinander abgestimmt, aber nicht identisch sind, bringen außerdem die Anwendungsbestimmungen für jene Dinge, für welche die römischen Dokumente nur eine Rahmenordnung angeben. Mehreren Ausgaben ist die vorzügliche Darlegung über die *Theologischen Grundlagen für die Neuordnung des Gottesdienstes* von Bischof Volk, dem Vorsitzenden der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz, beigelegt. Die Richtlinien beschränken sich nicht auf Rubriken, vielmehr begründen sie ihre Weisungen zur äußeren Gestalt aus dem Sinn der eucharistischen Zusammenkunft. Die Kenntnis der Richtlinien dürfte das Mindestmaß dessen sein, was von jedem erwartet werden muß, der den Vorstedherdienst in der Eucharistiefeier ausübt.

Ausführlicher als die Meßdirektorien es vermögen, bemüht sich ein neuer Typ von Publikationen um eine organische Zusammenschau theologischer, pastoraler und ritueller Gesichtspunkte²². Wenn dem Zelebranten und den anderen Trägern besonderer Dienste in der gottesdienstlichen Versammlung von den neuen Gottesdienstordnungen eine größere Variationsbreite der Ausführung als früher gewährt wird, ist es unerlässlich, daß sie davon sinnvoll Gebrauch zu machen verstehen²³. Wer daran gewöhnt war, jede Fingerbewegung und Links- oder Rechtsdrehung vorgeschrieben zu erhalten, wird entweder nur sehr zaghaft den nun erlaubten Schritt aus dem Käfig der Rubriken tun oder versucht sein, alle Ordnungen abzustreifen. Um so notwendiger erscheint die Einsicht in der Funktion der liturgischen Akte der Meßfeier; um solche funktionsmäßige Anweisungen bemühen sich sichtlich die neueren Rituserlasse und die genannten Erläuterungen. Als Hilfe zur Erschließung der Meßtexte bieten sich mehrere jüngst erschienene Reihen an. Der *Kommentar zum*

4. Für ein besseres Verständnis der Messe

²¹ *Richtlinien der deutschen Bischöfe für die Feier der heiligen Messe in Gemeinschaft* mit einer Ergänzung; *Richtlinien der österreichischen Bischofskonferenz für die Feier der heiligen Messe* vom 8. 2. 1965; *Weisungen der Schweizerischen Bischofskonferenz* vom 12./13. 1. 1965 und *Richtlinien für die Feier der heiligen Messe*.

²² Aus der Reihe *Paroisse et Liturgie* der Abtei Saint-André, Bruges, mit ihren sehr nützlichen Heften sei hier genannt: G. GANTOY und Th. MAERTENS, *La nouvelle célébration liturgique et ses implications* (Collection Paroisse et Liturgie 69), Bruges 1965. Vgl. auch die kommentierende Übersicht in dem Anm. 18 genannten H. 9 der Reihe *Lebendiger Gottesdienst*.

²³ Diesem Zweck will auch dienen A. HÄNGGI (Hrsg.), *Gottesdienst nach dem Konzil. Vorträge, Homilien und Podiumsgespräche des Dritten deutschen Liturgischen Kongresses in Mainz*, Mainz 1964, 146 S. – Für weitere Kreise gedacht sind die guten Gedanken zur gottesdienstlichen Situation nach dem Beginn der Liturgiereform: H. B. MEYER, *Lebendige Liturgie*, Innsbruck – Wien – München 1966. Ein vorbildliches Beispiel für rechte Anleitung der Lektoren gibt R. ZERFASS, *Lektorendienst. Fünfzehn Regeln für Lektoren und Vorbeter*, Trier 1965, 72 S.

*Meßbuch*²⁴ bringt für die Sonn- und Festtagsformulare erstens eine knappe exegetische Erläuterung zu Epistel und Evangelium des Missale, die aus den Erkenntnissen der zeitgenössischen Bibelwissenschaft gespeist wird. In einem zweiten Abschnitt wird jeweils der Versuch gemacht, die Zusammenstellung der Feiertexte zu erklären; dabei wird das erste Auftreten der einzelnen Stücke in der Liturgiegeschichte verzeichnet und auf ihre oft zufällige Verknüpfung hingewiesen. Nüchterner als die Liturgische Bewegung der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts hütet sich dieser Abschnitt davor, tiefsinnig Verbindungslinien zu ziehen, die mit einiger Phantasie hineingelesen werden könnten. Es wird einem dabei das ganze schwere Problem der Komposition von Meßformularen bei der Liturgiereform bewußt. Der dritte Abschnitt, »Botschaft der Bibel«, und der vierte, »Weisung des Glaubens«, geben biblische Themen bzw. allgemeine Verkündigungsthemen an, die durch das Meßformular nahegelegt sind. Insgesamt bietet das Kommentarwerk eine Fülle von Anregungen. Seine starke Bindung an die vorliegenden Feiertexte des *Missale Romanum* erleichtert die Auswertung, setzt zugleich aber der Dauer seiner Verwendungsfähigkeit eine Grenze, wenn man etwa an eine erweiterte oder neu mehrjährige Perikopenordnung für die Sonn- und Festtage denkt.

Während dieser Meßbuchkommentar für jedes Formular rund 15 Seiten zur Verfügung hat, widmen zwei andere Reihen jedem Sonn- und Festtag ein eigenes Heft²⁵. Die behandelten Themen sind in *Assemblées du Seigneur* und *Am Tisch des Wortes* ähnlich: Der liturgische Feiertext der Eucharistieversammlung des betreffenden Tages, exegetische Kommentare zu Epistel und Evangelium, bibeltheologische Überlegungen und patristische Texte aus dem Formular. Das französische Werk – eine Gemeinschaftsarbeit aus diesem Sprachgebiet – bringt zum Abschluß eine Sparte »Notes pastorales«. Die deutsche Reihe – gleichfalls aus der Zusammenarbeit einer größeren Zahl von Autoren entstanden – schließt mit Skizzen oder ausgearbeiteten Vorschlägen zur Predigt und zu einem Wortgottesdienst. Beide Reihen erfreuen sich vorzüglicher Mitarbeiter und setzten neue Maßstäbe für eine biblisch-liturgische Verkündigung. Die Hefte enthalten viele Texte, die bei einer Kommunion des Stundengebetes nach Artikel 97 der Liturgiekonstitution etwa an die Stelle einer von einem einzelnen rezitierten Matutin treten können: Sie wahren die Zuordnung zur Liturgie des Ta-

²⁴ TH. MAERTENS und J. FRISQUE, *Kommentar zum Messbuch*, bisher 4 Bde., ein fünfter folgt, Freiburg – Basel – Wien 1965 f, deutsche Übersetzung von *Guide de L'Assemblée Chrétienne*, Bruges 1965.

²⁵ *Assemblées du Seigneur. Catéchèses des dimanches et des fêtes*, bisher über 50 Nrn., Bruges 1961 ff. *Am Tisch des Wortes* (hrsg. von der Erzabtei Beuron), Stuttgart 1965 ff.

ges und sind »Quelle der Frömmigkeit und Nahrung für das persönliche Beten« (Art. 90). Die Frage, welchen unmittelbaren Gebrauchswert die Hefte in dieser Zusammenstellung bei der weiteren Liturgiereform behalten werden, stellt sich auch hier wieder, um so mehr, als es sich um voluminös angelegte Unternehmungen handelt. Von den *Assemblées du Seigneur* gibt es bis jetzt über 50 Hefte, mehr als 90 sind vorgesehen. Vom *Tisch des Wortes* sollen Ende dieses Jahres 14 Bändchen vorliegen, die weiteren – zu jedem Sonn- und Festtag – in einem jährlichen Rhythmus von 6 bis 8 Heften erscheinen.

Prinzipien und praktische Anregungen für ein besseres Verstehen der Meßfeier gibt E. Egloff in dem Buch *Erneuerung der Messe*²⁶. Der Verfasser bringt seinen Lesern die über bloße Ritusänderungen hinausgehenden Ziele der Reform nahe durch Auszüge aus den konziliaren und nachkonziliaren Dokumenten, kurze Rückblicke auf die geschichtliche Entwicklung und verständlich dargelegte theologische Überlegungen. Ob nicht der Gedanke »Christus im Priester« von ihm zu einseitig betont wird? Nicht, daß eine »Verundeutlichung der Gegenwart Christi in den eucharistischen Gaben ... von diesem Ausdruck ... zu befürchten« sei (Egloff, a. a. O. 98), wohl aber können die anderen Gegenwartsweisen Christi (vgl. Konstitution Art. 7), z. B. in den Getauften, in der Versammlung auf seinen Namen (auch ohne Anwesenheit eines Priesters) dadurch an Rang verlieren. Der Dienst des Vorstehers läßt sich nicht allein aus diesem Prinzip ableiten. Die Antwort auf die Frage 11 seines Entwurfes für eine Meßkatechese »Was geschieht bei den Fürbitten?« zeigt die schlimmen Folgen einer solchen Einseitigkeit: »Christus (im Priester) bittet den Vater, daß er der Gemeinde helfe, in den Himmel zu kommen.«

Die *Meditationen zur Meßfeier* von J. Bours greifen in jeder Betrachtungsvorlage einen Aspekt des Mysteriums der Eucharistie heraus und erschließen ihn durch Texte aus der Meßliturgie, durch Schriftworte und Zitate aus der Liturgiekonstitution²⁷. Solche Aspekte wie die Messe »als Danksagung für die Großtaten Gottes«, als Feier, »in der die Königsherrschaft Gottes, die durch Christi Gehorsamstat aufgerichtet ist, in der Gemeinde und vor der Welt proklamiert und sichtbar gemacht wird«, solche Aspekte zeigen, wie weit diese vorzügliche Betrachtungshilfe von den Meßbetrachtungen früherer Zeit entfernt ist. Neben den Kommentaren zu Artikel 57 und 58 der Liturgiekonstitution und einem Abschnitt über *Konzelebration und private Zelebration* in *Erneuerung der Messe* gibt A. Nuij einen kurzen Überblick über die Geschichte und

²⁶ E. EGLOFF, *Erneuerung der Messe*, Zürich 1965.

²⁷ J. BOURS, *Meditationen zur Meßfeier. Für die persönliche Vorbereitung der Meßfeier* (Lebendiger Gottesdienst 2) Münster 1966, 44 S.

die Theologie der konzelebrierten Eucharistiefeier, soweit sie von allgemeinerem Interesse sind²⁸. Das Heft erteilt außerdem in übersichtlicher Gliederung Auskunft über alles, was für die Praxis der Konzelebration wichtig ist. Der Autor sieht in der durch das Dekret vom 7. März 1965²⁹ eingeführten Form der Konzelebration einen Ausgangspunkt für eine weitere Entwicklung, bei der als ein erster Schritt eine einfachere liturgische Kleidung der Konzelebranten zu wünschen ist.

O. Nußbaum hat seine Antrittsvorlesung als Liturgiewissenschaftler der Bonner Theologischen Fakultät über *Liturgiereform und Konzelebration* gehalten³⁰. Er tendiert wie viele andere zu der Konzelebration ohne den gemeinsam vorgetragenen Stiftungsbericht, unter der Voraussetzung, daß die Dogmatik den wirklich sakramentalen Charakter einer solchen »stillen« Konzelebration aufzeigen kann. Dann könnte eine Form der Konzelebration gefunden werden, die weniger an eine Synchronisation vieler Messen erinnert und weniger »einer Versammlung von lauter Hauptzelebranten gleicht« (Nußbaum, a. a. O. 33). Die auch für Nußbaum durchaus nicht befriedigende Form (vgl. a. a. O. 23) des heutigen Ritus drängt zu einer theologischen Klärung, die nicht allein aus der historischen Forschung gewonnen werden kann.

Unverkennbar drückt sich in der Literatur zu liturgischen Themen, von denen der Bericht nur einige Gebiete auswählte, die hoffnungsvolle Erwartung aus, daß die mutigen Beschlüsse der Kirchenversammlung Ausgangspunkt für eine neue Epoche der Liturgiegeschichte sein werden.

²⁸ A. NUIJ, *Die Konzelebration der Eucharistiefeier* (Lebendiger Gottesdienst 11), Münster 1965.

²⁹ *Ritus concelebrationis et communionis sub utraque specie* vom 7. 3. 1965, deutscher Text bei Kruse (s. Anm. 20), französische Übersetzung mit Kommentar P. JOUNEL, *La Concélébration*, Paris 1966.

³⁰ O. NUSSBAUM, *Liturgiereform und Konzelebration*, Köln 1966.

Das Kirchenrecht verlangt (can. 906), daß jeder Gläubige nach Erlangung des Vernunftgebrauchs wenigstens einmal jährlich alle seine Sünden beichtet. Darum ist das Bußsakrament in der Regel das erste Sakrament, auf das die Kinder nach der Taufe vorbereitet werden. (Die Theologen sind indes allgemein der Auffassung, daß nur Todsünden unter die Verpflichtung des can. 906 fallen.)

Geschieht diese Vorbereitung nach dem Grundsatz »Man lernt nur einmal beichten«, dann wird dem Kind nicht nur Theologie und Sündenlehre beigebracht, sondern ihm wird zugleich zum christlichen Verständnis von Sünde und Buße ein Zugang eröffnet, der von der kindlichen Seele her vielleicht fragwürdig ist.

Wie sollten heute Beichtanleitung und Beichtpraxis des Kindes vom Erstbeichtunterricht bis zur Pubertät sein, damit dem übernatürlichen Anliegen des Bußsakraments und der moralischen Bildung ebenso wie den natürlichen Voraussetzungen des Kindes Rechnung getragen wird?

*Dr. Wolfgang Nastainczyk,
Professor, Regensburg:*

1. Das bekannte »Roermonder Ereignis« hat eine sehr lebhafte Diskussion über die bisher vorherrschende und die optimale Platzierung und Art der Bußerziehung, speziell die des Erstbeichtunterrichtes in Gang gesetzt¹. Unter deren Teilnehmern zeichnet sich mittlerweile Einigkeit in zwei Punkten ab; schon dies dürfte und müßte merkliche Struktur- und Terminänderungen in der Bußerziehung zur Folge haben, denkt man es konsequent zu Ende:

a. Beichtpflicht im strengen Sinn besteht für das Kind bis etwa zum 12. Lebensjahr nicht, da es einer Todsünde nicht fähig ist; auch das geltende Kirchenrecht, vorab can. 906 *CIC*, kann und will deshalb kein Kind des genannten Alters zur Beichte verpflichten.

b) Das im Vorschulalter, besonders aufgrund häuslicher Vorbereitung zum eucharistischen Mahl geführte Kind sollte vor diesem Alter das Bußsakrament nicht empfangen, mindestens in der Regel nicht.

2. Ansonsten scheint die bisherige Terminierung und Formgebung der Bußerziehung grundsätzlich weiter verantwortlich, jedenfalls bis zum Vorliegen genügender Erfahrungen mit einer – wie in Holland – erneuerten Bußpraxis, wenn folgende Prinzipien dabei streng, d. h. weithin besser als bislang beachtet werden:

a. Die Gewissensbildung des Kindes muß früh beginnen, positiv strukturiert sein, person- und sachrichtig angesetzt und vollzogen werden².

b. Der Hinführung zum Bußsakrament muß eine längere und vielfältige Einübung in die Buße als Haltung vorausgehen.

c. Die ersten Vollzüge des Bußsakramentes müssen kindgemäß gestaltet werden, d. h. vorab, die wenigen erinnerlichen Verfehlungen der letzten Tage müssen aufgearbeitet werden, einer phasengemäßen geistlichen Führung dienen und individuell gehalten sein.

d. Bußerziehung und Bußunterweisung müssen gestuft vor sich gehen. Ihre Schwerpunktzeiten sind (etwa) das 8. bis 9., das 11. bis 12. Lebensjahr, das Schulentlaßalter sowie alle anderen psychophysischen oder situationsmäßigen Krisenzeiten und Scheidewege.

e. Das Bußsakrament muß viel stärker als bisher »entindividualisiert« und in eine gemeindliche Pastoral eingebettet werden.

3. Nach dem heutigen Stand der theologischen und anthropologischen Wissenschaften erscheinen jedoch jene Gründe durchschlagender, die für eine Umorientierung der Bußerziehung nach leicht modifiziertem niederländischem Modell sprechen:

a. Der Bußruf des Neuen Testaments und der Kirche richtet sich an psycho-physisch reife Erwachsene mit Lebensideologie, ja »Systemstolz«. Kinder sind der Umkehr zu Gott nicht fähig noch bedürftig, weil sie ihn nicht eigentlich verlassen können.

b. Die Einsicht in die wesentlich und wurzelhaft soziale und ekklesiologische Struktur und Funktion von Sünde und Buße ist dem Kind wenigstens bis zum 10. Lebensjahr verwehrt.

c. Die angemessene Stufenfolge der subjektiven Heilswendung, die sich an der ursprünglichen Reihenfolge kirchlicher Sakramentenspendung ablesen läßt, spricht für die Platzierung des eigentlichen Bußunterrichtes und Bußvollzuges nach Taufe, Firmung und Eucharistie.

d. Wenigstens das geist-seelisch retardierte Kind unserer Breiten und Zeiten ist nicht in der Lage, sich genügend bewußt für Gutes und Böses zu entscheiden, von sich selbst zu Revision und Reorientierung in Meditation und Aktion Abstand zu gewinnen und damit eigentlich zu büßen.

e. Eine zu früh angesetzte und ungestufte Buß(erziehungs)praxis wirkt an jenem beklagenswerten »Beichtspiegellegalismus« mit, der unbekümmerten Herzens an Gottes eigentlichem und personalem Auftrag vorbeileben läßt.

f. Einer veränderten Buß(erziehungs)praxis etwa noch entgegenstehende kirchenrechtliche Forde-

¹ Vgl. dazu: F. HEGGEN (Hrsg.), *Altersgemäße Kinderbeicht* (Aktuelle Schriften zur Religionspädagogik 7), Freiburg – Basel – Wien 1966, besonders 11–50; O. BETZ (Hrsg.), *Beichte im Zwielicht*, München 1966.

² Vgl. zum folgenden: W. NASTAINCZYK, *Die Einweisung der Heranwachsenden in die Haltung und das Sakrament der Buße*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* 3, Freiburg – Basel – Wien (im Druck); dort auch Belege und Literaturhinweise.

rungen und Bestimmungen könnten bei deren kommender Reform abgeändert werden.

4. Eine Bußerziehung, die diesen Erkenntnissen und Bedürfnissen gerecht werden möchte, müßte folgendes beachten und leisten:

a. Das Elternhaus und die Einrichtungen, die es diesbezüglich ergänzen bzw. ersetzen, ferner die Katechese der beiden ersten Schuljahre, notfalls auch diese allein, üben das Kind *pro suo captu* in die Haltung und Kenntnis von Buße ein, vorab durch Bußvollzüge, Belehrung und entsprechende Akzentuierungen in der Eucharistieunterweisung und -feier.

b. Die unmittelbare Hinführung zum Sakrament der Buße beginnt in einer Katechese während des dritten Schuljahrs, sei es der schulischen oder einer gemeindlich organisierten. Die Wortunterweisung über die Vollgestalt (kindlichen) christlichen Lebens, Sünde und Buße als neuer Versöhnung mit Gott wird von einigen nichtsakramentalen Bußfeiern begleitet und zentriert. Diese betonen den sozial-kirchlichen Aspekt von Tugend, Sünde und Buße.

c. Auch im 4. Schuljahr werden diese Feiern noch vollzogen; in ihnen hat jedoch nun bereits ein Sündenbekenntnis des Kindes Platz, grundsätzlich ein gemeinschaftlich-allgemeines, gegebenenfalls aber auch ein privat-spezifiziertes. Entsprechend können zur allgemeinen und öffentlichen Bußaufgabe und Vergebungszusage gegebenenfalls noch besondere und geheime hinzukommen.

d. Auch im 5. Schuljahr führen die Katecheten das Kind noch zu einigen gemeinschaftlichen Bußfeiern; daneben bieten sie ihm eine ausführliche und existentielle christliche Lebens- und Bußunterweisung, die es auch erstmals eigentlich mit der Möglichkeit, Bedeutung und der regulären Behebung von Todsünden vertraut macht. Nunmehr werden auch alle Kinder eigens zur Privatbeichte angeleitet und eingeladen.

e. Die schulische und gemeinschaftliche Einweisung und Übungen versuchen analog dazu, den sozialen und individuellen Sinn, die gemeindliche und die private Feier des Bußsakramentes je nach Gebühr in Blick zu nehmen und zu stellen; insbesondere den neuen Formen der Erwachsenen-katechese und theologischen Erwachsenenbildung kommt diesbezüglich große Bedeutung zu.

5. So gebietet die Stunde meiner Überzeugung nach wenigstens, mit einer in der angegebenen Weise erneuerten Bußerziehung verschiedenorts und längere Zeit hindurch Erfahrungen zu sammeln; nur daraufhin ist ein Vergleich mit dem Ergebnis der jetzt landläufigen und eine optimale Entscheidung über Termine und Methoden der Bußerziehung der Zukunft möglich.

*Dr. Gottfried Griesl,
Regens, Innsbruck:*

Das Katholische Bildungswerk Tirol veranstaltete einen Vortragsabend mit dem Titel »Beichten

leicht gemacht«. Katechetische Themen ziehen sonst wenig. Hier reichten die größten Säle nicht aus. Der Vortrag mußte allein in Innsbruck siebenmal wiederholt werden. Das auffällige Interesse läßt einen spirituellen Notstand durchblicken – ein Gegenstück zur häufigen Behauptung Abgestandener, die *Beichte* habe sie vergrämt. Die Beichtpflicht liegt auch guten Christen wie ein Stein im Magen. Man kann von einzelnen bösen Erfahrungen absehen, die nicht zu verallgemeinern sind, auch vom allgemeinmenschlichen Widerstand des schlechten Gewissens gegen Bekehrung und Buße – es bleibt immer noch Grund genug zur Frage, warum ausgerechnet die Sündenvergebung, das Ostersakrament der Erlösung, von so vielen als *Last* empfunden wird. Jeder erfahrene Beichtvater könnte noch weitere Symptome aufzählen, die uns die Frage aufnötigen. Das Bußsakrament steht leider auch bei solchen, die es empfangen, häufig quer zur Frohen Botschaft und fruchtlos-fremd im Leben. Die Ursache liegt natürlich im Mißbrauch des Sakramentes, und dieser ist wieder in einem Mißverständnis begründet. Kein anderes Sakrament stellt an den Empfänger so hohe *Forderungen* wie »das Beichten« (die Namengebung allein enthält schon eine mißverständliche Verschiebung vom inneren Bußvollzug auf das äußere Bekenntnis hin). Ist unsere Bußverkündigung und -erziehung diesen Forderungen gewachsen?

Unsere Bußpraxis wird in der Vorbereitung auf die Erstbeichte grundgelegt, d. i. im Alter von 8 Jahren. Der Katechet steht da vor einem Dilemma. Einerseits soll er dem Kind, das gesetzlich mit 7 zum Gebrauch der Vernunft gekommen ist, das notwendige Glaubenswissen und die Sittenlehre des Katechismus über die Beichte beibringen und ihm die praktische Anleitung so fest einprägen, daß es für das ganze Leben hält. Andererseits muß er feststellen, daß mit 8 Jahren das religiöse Gewissen noch nicht hinreichend reif ist, die Bußakte in ihrem wesentlichen Umfang zu verstehen und zu vollziehen. Es kommt zu einer Überlastung mit unverdaulichem Wissensstoff. Das Kind versteht das Handwerkliche und übt es gerne ein. Reue und Vorsatz gehören zum richtigen Ablauf; an die Stelle der anspruchsvollen Verantwortung vor Gott tritt die fleißige Erledigung der »fünf Stücke«. So wächst ein hoffnungsloser Ritualismus um so sicherer heraus, als man »ein für allemal« das Beichten lernen will. Die Sorge, man müßte es in diesem Alter schaffen, später sei ohnehin nicht mehr viel zu machen, ist gefährlich. Man müßte sich ebenso ernst überlegen, ob der Schwerpunkt unserer Bußanleitung vor der Erstkommunion zu *früh* angesetzt sei. Der Verdacht klingt paradox, aber er ist nicht von der Hand zu weisen, der Bußvollzug der Erwachsenen sei weithin eben deshalb in der infantilen Form erstarrt, weil man ihn dem Kind in der Form des Erwachsenen aufzuprägen versuchte.

Man kann dem Kind keine verbilligte, d. h. falsche Moral anbieten. Der Unterschied zwischen

peccatum formale und *materiale*, zwischen Wund- und Todsünde gehört zur notwendigen Substanz. Wer wagt aber zu behaupten, mit 8 Jahren könne das klar werden? An der verschiedenen Sanktion wird der Unterschied noch am besten sichtbar; die Furchtbarkeit der schweren Sünde und der Hölle wird dargestellt. Der kleine Peter lernt das Reuegebet ein: »O Gott, du hassest die Sünde, du strafest sie streng.« Er erfährt auch amtlich, was alles schwere Sünde sei, z. B. im 6. Gebot (viele Katecheten halten sich an die ebenso verbreitete wie unhaltbare Lehre, es gebe da keine *materia levis*). Er fühlt sich von Gott verworfen, der doch die Sünde haßt. Eine tiefe Schuldangst bricht ein und führt nicht selten zur Verheimlichung. Jeder Beichtvater kennt die Kindertragödien ungültiger Beichten. Die Kinder haben ein Recht auf die volle Wahrheit; man muß es ihnen sagen, daß ihre Kinderfehler wohl wirkliche Fehler, aber niemals schwere Sünden sind. Kein Staat wird einen 13jährigen zum Tod verurteilen; kein Moraltheologe mißt einem Kind wenigstens unter 10 Jahren die Verantwortungsfähigkeit zu einer Todsünde bei. Es liegt eine unheilvolle Inkonzsequenz darin, wenn dann im Erstbeichtunterricht dennoch die schwere Sünde (ausdrücklich oder stillschweigend) als Möglichkeit figuriert. Die Frühbeichte gleicht verdächtig einer »Übung am Phantom« (die Methode eignet sich für die chirurgische Ausbildung, aber in der religiösen Erziehung behindert diese Schablone das organische Weiterwachsen und widerspricht dem Ernst des Sakraments).

K. Tilmann hat schon seit 20 Jahren auf »die Fehler im alten Beichtunterricht« hingewiesen: Überlastung, Schwerpunktverlagerung, Verzweckung, Mechanisierung des Bußvollzugs; Einengung und legalistische Verkümmern des Gewissens. Die bischöflichen Richtlinien »Führung zu Buße und Bußsakrament« (1942) gaben eine gesunde Neuordnung des Beichtunterrichts. Von einer wesentlichen Besserung ist jedoch nichts bekannt geworden. Solange die Erstbeichte mit 8 Jahren verlangt wird, bleibt das Kind wie der Katechet überfordert, und das wird so lange der Fall sein, als die Koppelung mit der Erstkommunion verbindlich bleibt. Die jansenistische Koppelung von Beichte und Kommunion wurde im allgemeinen wohl von Pius X. gelöst, hat sich aber hier behauptet und zu dem üblichen Kompromiß geführt. Pastorale Erwägungen lassen die *Frühkommunion* geraten erscheinen, ebenso aber auch eine Hinaufsetzung des Beichtalters in eine Gewissensreife, die den viel höheren persönlichen Forderungen des echten Bußvollzuges entspricht; also etwa in die 4. Schulstufe. Der Lösung des Kompromisses steht kein kanonisches Hindernis im Wege. Die Osterbeichtpflicht (can. 906) kann sich ja nur auf formale schwere Sünden beziehen, ist also unter 10 Jahren sicher nicht gegeben.

Zum methodischen *aggiornamento* und zur Verlegung der Erstbeichte müßten noch zwei weitere Änderungen erwogen werden, um das christliche Bußleben gesunden zu lassen. Erstens eine sinn-

gemäße *Verteilung der Bußerziehung* über die Entfaltungsstufe der Pflichtschule: catechetische Einführung und Einübung der religiösen Akte – Erstbeichte – organische Erweiterung in der Pubertät. Zweitens eine gezielte *Erwachsenenkathechese* über 18, mit liturgischen Bußfeiern. Gewissensbildung erscheint vorwiegend als eine Frage der Erwachsenenbildung. Sie kann ihre Akten weder nach der kindlichen Erstbeichte noch in der jugendlichen Wertfindung schließen. Erst in der personalen Reifung schlägt ihre entscheidende Stunde. Dort muß die Seel-sorge ansetzen, wenn sie reife christliche Herzensstruktur aufbauen will. Dann erst erscheint auch die fundamentale früh-kindliche Gewissensbildung gewährleistet, die von jeder schulischen Katechese vorausgesetzt wird: wenn die Väter und Mütter aus der gesunden Ordnung des eigenen Herzens ihren Kindern den Bußweg zum verzeihenden Himmelvater weisen.

Dr. Josef Duss von Werdt,
Sekretär für theologische Laienbildung, Zürich:

Diese kurzen Bemerkungen wachsen nicht aus der Erfahrung heraus, da mir diese fehlt. Sie sind theologischer und psychologischer Natur und müssen auch als solche in diesem Zusammenhang keinen Anspruch auf Vollständigkeit erfüllen.

Can. 906 enthält eine Vorschrift der Kirchen-disziplin, die mehr pädagogisch als theologisch oder psychologisch motiviert ist. Auch setzt sie wohl eine gesellschaftliche Situation der Kirche und ihres einzelnen Gliedes voraus, in der der Glaube noch stärker gemeinschaftsbildend ist als heute. Der Rechtsbegriff vom »Gebrauch der Vernunft« ist entwicklungspsychologisch anfechtbar, da das Kind schon sehr früh, bereits als Säugling, in seiner Art »vernünftig« handelt, sich gebärdet, und seine Vernunftsbegabung nicht reine Potentialität ist. Im Zusammenhang mit der Beichte ist der Ausdruck aus dem gleichen Grund fraglich, weil Recht bzw. Pflicht und menschliche Reife und daher auch die nötige »Buß-Fertigkeit« noch nicht miteinander übereinstimmen können. Es wird allerdings schwer zu entscheiden sein, von welchem Alter an das Kind ein Sünder- und Sündenbewußtsein im theologischen Sinn haben kann. Schließt man sich darüber hinaus noch der Ansicht an, die Pflicht zur jährlichen Beichte sei nur im Falle von Todsünden gegeben, wird die Frühbeichte noch problematischer, besonders wenn eine sogenannte *materia gravis* als Hauptmoment dieser Sündenart gesehen wird. Dennoch kann man sich den pädagogischen Notwendigkeiten nicht verschließen: Es muß in der Zeit, während welcher das Kind noch im Einflußbereich elterlicher Autorität, der Schule und des Religionsunterrichtes steht, die *Hinführung zur Beichte* geschehen. Ich betone mit Bedacht die Hinführung und bin der Ansicht, daß man im besagten Zeitraum noch nicht mehr leisten kann. Die Beichte im eigentlichen Vollsinn setzt ein sittliches (Selbst-)

Bewußtsein voraus, das dort noch gar nicht gegeben ist, sondern sich erst entfaltet und wird. Die pädagogischen Unternehmungen in dieser Zeitspanne hätten sich dann auf diese Entfaltung und dieses Werden des sittlichen Bewußtseins zu beschränken. Das bedeutet Gewissensbildung, also viel mehr als bloße Einordnung in das Schema »erlaubt – verboten« oder alleinige Entfaltung des Sünden- und Sünderbewußtseins.

Wenn das richtig ist, könnten unter anderem zur *Beichtanleitung* folgende Punkte wichtig sein:

1. Weil die Eltern oder die mit der Erziehung Betrauten das Kind und seine Entwicklung am besten kennen, haben sie hier die Hauptaufgabe zu leisten.
2. Entfaltung des sittlichen Bewußtseins bzw. Gewissensbildung ist Hinführung zu Freiheit und Verantwortung. In ihrem Rahmen ist es von Anfang an wichtig, daß ein *personales* Bewußtsein der Sünde, nicht ein sächliches, geweckt wird. Wenn man nämlich dem Kind den Sündenbegriff von Anfang an nur anhand seiner größeren oder kleineren Verstöße gegen den Anstand («der liebe Gott wird böse, wenn du nicht schön ißt») oder gegen Konventionen suggeriert, wird ihm Gott zu einem großen Herrn Knigge oder zum Anstandspolizisten, die Sünde ist Verstoß gegen »etwas«. Bedenklich wird das besonders dann, wenn mit zunehmendem Alter nur das »man« und nicht die allmähliche Einsicht in das Warum des Sollens und Dürfens eine Rolle spielt. Das überindividuelle, autoritäre Gewissen verhindert dann die Entfaltung des personalen Gewissens.
3. Dem Kind kann relativ früh einsichtig gemacht werden, daß es durch seinen Ungehorsam, seine nicht einmal unbedingt gewollte »Grausamkeit« usw., beeinträchtigt. Es lernt sein Verhalten bald als Lieblosigkeit erkennen, und damit ist der Grund gelegt, daß ihm zu gegebener Zeit auch die Sünde, und zwar jede Sünde, als Verstoß gegen die Liebe deutlich gemacht werden kann. Es ist mit anderen Worten eine Konzentration auf das »Hauptgebot« möglich und damit ein Einüben in die eigentlichen Proportionen des christlich-sittlichen Lebens. Das könnte auch in der Pubertätszeit eine große Hilfe sein, weil hier der junge Mensch in verstärktem Maße zum rechten Verhältnis zu sich selber (Selbstliebe) und zum Nächsten finden muß. Die rechte Ordnung in diesen »horizontalen Bezügen« wird dann auch leichter die »Vertikale« zu Gott anschaulich machen. Diese Konzentration von den vielen Sünden auf die *eine* Sünde gegen die Liebe erscheint mir unabdingbar wichtig und bereitet personal und sozialpädagogisch auf die soziale und dann ekklesiologische Dimension der Sünde vor, wobei das »Theologische« an ihr nicht verkürzt wird oder erst dann in Erscheinung tritt, wenn das Kind erstmals mit einem Priester in Kontakt kommt.

Von daher ließe sich auch einiges zur *Beichtpraxis* sagen:

1. Die erste *entferntere* Vorbereitung auf die ei-

gentliche Beichte hätte das weisende und verstehende Gespräch mit den Eltern und ihre liebende und nicht schreckenerregende Autorität zu sein. Das müßte sich in den ersten Kontakten mit dem Priester fortsetzen. Auch er hätte begleitend, verstehend und nur mit äußerster Vorsicht wertend zu sein. Weder beim Erwachsenen noch beim Kind kann man ja von außen sagen, ob und wann etwas wirklich Sünde sei.

2. Nicht das auswendiggelernte Hersagen von Sünden, sondern eine mit dem Kind gemeinsam angestellte »Gewissensforschung« wäre dann die erste Beichtform. So würde das Kind von Anfang an spüren, daß es zwar vor einem gerechten, aber barmherzigen Gott sich zu verantworten hat, der es immer mehr liebt, als es selber ihn lieben kann. Im Zentrum dieser Gewissensforschung stünden die Gestalten und Mißgestalten des Verhältnisses zu sich selber und den Mitmenschen und von da aus zu Gott. Daß dies wieder in der Pubertät seine besondere Bedeutung hat, ergibt sich eigentlich von selbst.

3. Wird die erste Kommunion immer und grundsätzlich erst nach der Beichte im eigentlichen Sinn gereicht, entstehen im Kind viele falsche Vorstellungen, von denen es unter Umständen zeit seines Lebens nicht mehr loskommt. Da ist einmal ein falsches Verständnis der Sündenlosigkeit, der »Reinheit des Herzens«. Oder es entsteht ein Zwangsgefühl, man müsse unbedingt Sünden haben, damit man überhaupt zur Kommunion gehen kann. Die Selbstanklage wird unecht, weil das wirkliche Sündenbewußtsein fehlt. Zwar kann und muß die entferntere Vorbereitung auf die Beichte schon vor dem ersten Empfang der Eucharistie beginnen, doch sollten beide nicht in einen konditionalen Zusammenhang gebracht werden, bevor das sittliche Bewußtsein des Kindes soweit gereift ist, daß es den Zusammenhang selber einsehen kann. Wann das der Fall ist, läßt sich nicht rechtlich fixieren.

Der Einwand gegen das Gesagte liegt nahe: Die Eltern sind unfähig dazu und die Seelsorger überlastet, um so individuell führen zu können. Maßgebend muß aber trotzdem die Sorge um das Kind sein. Und ich glaube, daß dieses bei einer solchen Vorbereitung weniger personal überfordert ist als bei der noch weithin üblichen.

Josef Peraus,
Pfarrer, Hülme:

Nicht gerade freudig und mit leichtem Herzen gehe ich an die Beantwortung Ihrer Frage. Wir haben da viele Fehler gemacht und machen sie noch. Ich habe selber kein gutes Gewissen.

Als ich nach der Unterbrechung durch den Kriegsdienst wieder als Seelsorger vor Kinder trat, etwas unsicher geworden auf diesem Terrain, habe ich mich nach Hilfen umgesehen. Ich war damals froh, als für den Erstbeichtunterricht das Werkheft von Josef Goldbrunner erschien. Ich empfand

ankbar den Fortschritt gegenüber dem Geist und der Methode, die wir aus der Zeit vor dem Kriege kannten. Mehr und mehr meldete sich aber der Zweifel, ob es wohl im Sinne des Evangeliums sei, die Kleinen mit soviel Theologie vom Bußsakrament als Gericht, von der Waage der Gerechtigkeit und dem Ausgleich durch Jesu Blut zu belasten. Ich merkte eines Tages, daß sich bei manchen Kindern sehr dingliche Vorstellungen festgesetzt hatten und mußte nachträglich wieder »entmythologisieren«. Dann der Beichtspiegel mit den zehn Punkten! Wir schafften das schon, wenn wir lange genug trainierten. Das kann zu einem fröhlichen Sport werden. Die Stunden fliegen dahin. Aber vom »Eentlichen« hat man dann immer noch nicht gesprochen. Und je besser die Kinder die »Technik« beherrschten, um so mehr verlor bei den meisten das Bekenntnis an Echtheit und Ursprünglichkeit, um so deutlicher zeigte sich die Gefahr einer falschen Weichenstellung zu legalistischer Frömmigkeit und Werkerechtigkeit. Man hat schnell perfekte kleine Pharisäer erzogen, auch wenn man das Gegenteil beabsichtigt. Die Methode hat ihr Eigengewicht. Der Schlitten saust einem davon.

Seit ein paar Jahren haben wir nun eine bessere Hilfe für die Erstbeichte im Glaubensbuch für das zweite Schuljahr. Viel Ballast ist abgeworfen. Wir sind näher der Einfachheit des Evangeliums und der Fassungskraft der Kinder. Die Buße erscheint in ihrer selbständigen Bedeutung für das christliche Leben und wird nicht mehr wie in den früheren Anleitungen nur im Hinblick auf die Beichte geübt. Bei der Gewissenserforschung überblickt das Kind die vier Bereiche, in denen sich sein Leben abspielt und kann mit eigenen Worten sagen, wo es glaubt, den Vater im Himmel betrübt zu haben.

Und doch bleibt das frühe Beichten gefährlich. Das Kind kann in diesem Alter noch nicht eigentlich sündigen, im tieferen Sinn personal handeln. Es muß sich beim Beichten an einzelne äußere Verfehlungen halten, und das setzt sich leicht für immer fest. Meine Kinder kommen gern zur Beichte, aber ich fühle mich dennoch nicht ganz wohl dabei.

Sollten wir nicht Beichte und Beichtunterricht auf die Zeit nach der gemeinsamen Erstkommunion verschieben, also in das dritte oder wie im Bistum Roermond in das vierte Schuljahr? Das Glaubensbuch für das dritte und vierte Schuljahr hat schon die richtige Reihenfolge: Taufe – heiliges Mahl – Leben der Gotteskinder (eine kindliche Sittenlehre) – Sünde und Buße – Bußsakrament. Warum eigentlich nicht danach auch praktisch vorgehen? Der Empfang des Bußsakramentes erfordert eine andere Selbständigkeit als die Teilnahme am heiligen Mahl. Da die ersten Beichten bestimmend sind für alle späteren, sollte das Argument keine Rolle spielen, das Kind gehe vieler Gnaden verlustig, wenn wir es länger auf das Sakrament warten lassen. Wenn man schon dazu neigt, Gnaden zu zählen, so kann man doch überzeugt sein,

daß das Warten sich »auszahlt«. Man muß nur das Gesamt des Lebens im Auge behalten.

Die Kinder, die vor der Einschulung doch vor dem zweiten Schuljahr von den Eltern zum Tisch des Herrn geführt werden, lasse ich schon lange nicht mehr beichten, wenn die Eltern nicht selber sehr darauf drängen. Wohl lernen sie, beim Abendgebet den Vater im Himmel um Verzeihung zu bitten, können auch schon kleine Bußen auf sich nehmen.

Zu dem Zeitpunkt, wo wir heute mit der Vorbereitung auf Erstbeichte und Erstkommunion beginnen, sollten wir nächstens die Kinder zu kleinen Bußandachten in die Kirche rufen. Es müßte eine regelmäßige, überörtlich verpflichtende Gewohnheit ähnlich der Monatsbeichte der Größeren daraus werden. Wenn man das der Initiative des einzelnen Seelsorgers überläßt, besteht die Gefahr, daß an manchen Orten gar nichts geschieht. Vielleicht wäre dieses Nichts aber noch besser, als wenn man die Kinder im zweiten Schuljahr zur Erstbeichte führt und sie dann mehr oder weniger sich selber überläßt. Die Sache ist eingespielt und läuft ab. Sie kommen monatlich, sagen ihr Sprüchlein und werden nach kurzem Zuspruch absolviert. *Opus operatum?*

Die frühe Beichte ist sicher nur zu verantworten, wenn wir den Kindern bei jeder Monatsbeichte durch eine gemeinsame Vorbereitung in überschaubaren Gruppen – man kann es auch Bußandacht nennen – helfen, daß der Empfang des Bußsakramentes mehr und mehr zu einem existentiellen Akt ihres jungen Christenlebens wird. Es genügt sicher nicht, die Kinder einfach der Führung durch das Diözesangebetbuch zu überlassen. In der Diözese Münster lesen sie dort z. B. unter der Überschrift »Kinderbeichte«: »Du hast verdient, von Gott in diesem und jenem Leben gestraft zu werden. Denke an die Hölle mit ihrer ewigen Qual; denke auch an die bitteren Schmerzen der Seelen im Fegefeuer! Wie wäre es dir ergangen, wenn Gott dich gleich nach der Sünde hätte sterben lassen?« Man sieht, daß noch einiges zu tun bleibt.

Josef Dreßien,
Professor, Aachen:

Can. 906, der auf den Kanon XXI des Vierten Lateranense zurückgeht und ihm teilweise wörtlich entnommen ist, bestimmt: »Jeder Gläubige des einen oder des anderen Geschlechts, der zum Alter der Unterscheidung, das heißt zum Alter der Vernunft gelangt ist, ist gehalten, alle seine Sünden wenigstens einmal im Jahr gläubig zu bekennen.« Diese Bestimmung ist vom Dekret *Quam singulari* authentisch interpretiert worden. Das Dekret beschäftigt sich allerdings primär mit dem Zeitpunkt der rechtzeitigen Erstkommunion und nur im Zusammenhang mit dieser Frage auch mit dem Termin der Erstbeichte. Man kann diesem Dekret und seinem Kommentator Dominikus

Jorio sicherlich keinen Laxismus vorwerfen. Aber selbst hier wird sehr deutlich gesagt, »daß die Verpflichtung zur Kommunion *ganz* verschieden ist von jener zur Beichte. Das Kind ist, wie wir dargelegt haben, dann zur Kommunion verpflichtet, wenn es anfängt, Vernunft zu zeigen ... Zur Beichte *hingegen* ist jener verpflichtet, der unglücklicherweise eine *schwere* Sünde begangen hat, die noch nicht direkt im Bußsakrament nachgelassen worden ist.« Die bloß läßliche Sünde und auch die direkt im Bußsakrament nachgelassene schwere Sünde sind ausreichende, aber nicht notwendige Materie für die Beichte. Das Dekret selbst lehrt mit Berufung auf den heiligen Antonin: »Wenn das Kind zum Bösen fähig ist, d. h. wenn es *schwer* sündigen kann, dann unterliegt es dem Gebot zu beichten«. Da nach der allgemeinen Ansicht heutiger Moraltheologen das Kind vor dem 10. bis 12. Lebensjahr wegen mangelnder personaler Reife zu keiner schweren Sünde fähig ist, kann von einer stringenten Verpflichtung zur Beichte bei erlangtem Vernunftgebrauch keine Rede sein. Zudem darf darauf hingewiesen werden, daß sich in der heutigen pastoralen Praxis immer mehr die Unterscheidung von schwerer Sünde und Todssünde durchsetzt. Eine schwere Sünde gliche etwa einem ersten ehelichen Zerwürfnis, wobei die Ehepartner vielleicht tagelang kein Wort miteinander sprechen. Aber keiner von ihnen denkt auch nur im entferntesten an eine Scheidung. Das Zerwürfnis kann aber solche Formen annehmen, daß die beiden Partner sich völlig auseinander leben, daraus die Konsequenzen ziehen und sich scheiden lassen. Das wäre, übertragen auf den in der Taufe geschlossenen Bund mit Gott, die Todssünde.

Es gibt ein eigenes Jugendgericht, das kriminellen Jugendlichen »mildernde Umstände« zuerkennt. Es ist die Frage, ob ein Jugendlicher schon eine personale Entscheidung von einer solchen Tragweite treffen kann, daß davon sein ewiges Unheil abhängt. Ob es bei Gott nicht auch so etwas wie ein »Jugendgericht« gibt? Müßten nicht diese mildernden Umstände auch beim Bußgericht der Jugendlichen berücksichtigt werden? Von hier aus betrachtet, ergäbe sich erst für den mündigen, großjährigen Christen eine strenge Verpflichtung zur Beichte, weil erst in diesem Alter die Todssünde möglich wäre. Das Bußsakrament wäre also in erster Linie ein Sakrament für die Erwachsenen.

Nun kennt aber die Kirche das Sakrament der Buße in einer zweifachen Gestalt: für die Todssünde als heilsnotwendiges *baptisma laboriosum*, für die läßliche Sünde als heilsame Devotionsbeichte. Das Kind könnte also das Bußsakrament empfangen, sobald es läßlich sündigen kann. Solche Sünden sind möglich, wenn das Kind in »die Jahre der Unterscheidung« kommt. Aber wann sind diese *anni discretionis* gegeben? Das Dekret kommentiert diesen dehnbaren Terminus sehr zurückhaltend mit der Bemerkung *circa septimum*. Es scheint aber, daß wir heute, belehrt durch die Entwicklungspsychologie, ohne

auf die retardierenden Faktoren eingehen zu können, ein höheres Alter ansetzen müssen. Die Schulpsychologen haben festgestellt, daß 20 bis 25 Prozent aller heutigen Schulneulinge nicht den geistigen und seelischen Anforderungen der Schule gewachsen sind. Entscheidend für die Fixierung der *anni discretionis* ist nicht das *Lebensalter*, sondern das *Entwicklungsalter*. Daraus ergibt sich, daß die Erstbeichte *frühestens* im dritten Schuljahr erfolgen sollte. Erst dann könnte die Moralität des Kindes der Sakramentalität der Buße begegnen. Dabei kann das Kind, genau dem Grad seiner Sündhaftigkeit korrespondierend, auch die quasi-materiellen Akte der Reue, des Sündenbekenntnisses und der Genugtuung als *partes poenitentiae* setzen, die zum Empfang des Bußsakramentes notwendig sind. Selbstverständlich können die läßlichen Sünden auf andere Weise nachgelassen werden, aber dann wird dem Kind nicht die mit dem Empfang des Bußsakramentes gegebene spezifisch sakramentale Gnade zuteil. Das Kind sollte mit seiner wachsenden personalen Reife *stufenweise* immer tiefer in den *Vollzug* des Bußsakramentes eingeübt werden. Diese Einübung würde nach folgenden Gesichtspunkten erfolgen:

1. Einübung in die Tugend der Buße. Die Eltern suchen bei gegebenem Anlaß mit den Kindern nach dem *Motiv* ihrer kindlichen Vergehen. Sie führen damit das Kind zur *Sinnesänderung*. Sie »absolvieren« auch das Kind und geben ihm eine »Buße« auf. Diese »Absolution« ist durchaus ekklesialer Natur und entspricht genau dem Sündenerlebnis des Kindes. Sie ist als vorsakramentale Buße und »naturales Zeichen« eine wesentliche Einübung in die sakramentale Absolution und das sakramentale Zeichen.

2. Die Kinder nehmen klassenweise an gemeinsamen Bußfeiern in der Kirche teil und erfahren so Sünde als ekklesiales Ereignis. Im Anschluß an diese Bußfeiern wird zunächst nicht gebeichtet, sondern nur eine nichtsakramentale Sündenvergebung in deprekatorischer Form erteilt.
3. Die Kinder gehen nach einigen Bußfeiern in den Beichtstuhl und legen dort ein allgemeines Sündenbekenntnis in Form eines kindlichen *Confiteor* ab. Das Kind lernt auf diese Weise den Beichtstuhl, den Vorgang im Beichtstuhl und die Begegnung mit dem Priester als Statthalter und Sachwalter der Kirche, Christi und Gottes kennen und wird mit der Sünde als *offensa Dei* konfrontiert. Es empfängt aber keine sakramentale Absolution, weil es noch kein persönliches Sündenbekenntnis abgelegt hat.

4. Das Kind geht nach einer allgemeinen Bußfeier in den Beichtstuhl, um dort seine persönlichen, durch Befragung seines Gewissens gefundenen Sünden in kindlicher Form mit eigenen Worten zu bekennen und empfängt dann auch die sakramentale Absolution. Soweit könnte das Kind etwa zur Advents- oder Fastenzeit im dritten Schuljahr geführt werden.

5. Diese Bußpraxis würde im vierten Schuljahr vertieft, wobei Bußfeier und Bußsakrament etwa

viermal im Jahr, vor Weihnachten, Ostern, Pfingsten und zum Abschluß des Kirchenjahres zelebriert werden könnten.

6. Auf der Oberstufe sollte das Kind allmählich dazu geführt werden, daß es *aus eigener Initiative*, ohne daß es von irgendeiner Seite »geschickt« wird, das Sakrament gemäß seinem Gewissensurteil empfängt. Dazu bedarf es einer konsequenten personalen Gewissensbildung.

7. Das Bußsakrament sollte mit zunehmendem Alter und wachsender Reife *häufiger* empfangen werden, wobei die Häufigkeit nicht nach gewissen Zeitabständen (monatlich oder zweimonatlich) reglementiert werden sollte; vielmehr würde die Häufigkeit des Empfanges vom persönlichen Gewissensurteil bestimmt. Kind oder Jugendlerner müßten nicht beichten, wenn sie als Klasse oder Stand nach der Kanzelvermeldung »dran« sind, sondern wenn ihr moralischer Gewissensbefund es erfordert.

Symptome

Anmerkungen zur Pathologie des Katholizistischen

Wer nach der konkreten Gestalt der Kirche fragt, wer vor allem – und das ist in der praktischen Theologie unerläßlich – nach der konkreten Situation fragt, in der sich das bleibende Wesen der Kirche konkret aktualisieren muß, ist sehr bald gezwungen, seine globale Frage aufzufächern. Es gibt nicht jenen innerweltlichen, ja, geographischen Punkt, an dem all das, was die aktuelle Gestalt der Kirche ausmacht, zugleich und mit einem einzigen Griff greifbar wäre. Das konkrete Gesicht der Kirche ist gezeichnet von vielen einzelnen konkreten Zügen. Und beide – sowohl das eine Ganze wie die verschiedenen konstituierenden Züge dieses Ganzen – können noch einmal unter verschiedenen Aspekten gesehen werden. Wenn im folgenden also einige Anmerkungen pathologischer Art über das konkrete Erscheinungsbild der Kirche gemacht werden und wenn aus diesem Gesamtbild jenes hier mit dem »Katholizistischen« bezeichnete Phänomen besonders betrachtet wird, dann will damit zwar ein Stück Analyse des aktuellen Erscheinungsbildes der Kirche versucht sein, nicht aber diese Analyse als ganze und als solche¹. Dabei ist jedem Eingeweihten klar, daß es sich hier, obwohl der Patholo-

gie und nicht der Theologe, der Kulturkritiker oder der Soziologe das Wort hat, nicht um die tieferen oder gar »unbewußten« Dimensionen der aktuellen Kirche handeln kann, sondern gerade auch um die äußeren, ins Auge fallenden und eben insofern symptomatischen Züge dieser Kirche.

1. Glaube und Kirchenzugehörigkeit

Die Kirche verwendet viel Mühe auf die Verkündigung des Glaubens. In vielen Ländern erhalten die Kinder während der ersten ein- bis zweieinhalb Jahrzehnte ihres Lebens viele Hunderte Stunden der Glaubensunterweisung in Religionsunterricht, Katechese und Predigt. Außerhalb des kommunistischen Machtbereichs hat keine »Weltanschauung« vergleichbare institutionelle Möglichkeiten, ihre Lehre dem Kinde zu vermitteln. Das Ergebnis dieser gewaltigen Bemühungen scheint, soweit es der empirischen Feststellung zugänglich ist, tröstlos. Nach Tausenden Unterrichtsstunden ist das abfragbare Glaubenswissen gering, das Glaubensverständnis dürftig, die entscheidende Glaubenshaltung mehr Ausnahme als Regel, der Einfluß auf das Verhalten wenig überzeugend. Die große Mehrheit der christlich unterrichteten und eingeübten Kinder gibt mit dem Ende des Schulbesuchs auch den Glauben – sowohl, insofern er Grundlage ihres »Weltverständnisses« ist, wie auch als Moment ihres Handelns und Verhaltens – auf. Von hundert getauften, erwachsenen Mitgliedern der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland können etwa 20 bis 30 Prozent »praktizierende Katholiken« genannt werden. Das bedeutet: Die Mehrzahl der getauften Mitglieder der Kirche hat eine völlig uneigentliche Form der Beteiligung an ihrem Leben. Die große Masse behält die äußere Kirchenzugehörigkeit bei. Sie läßt ihre Kinder taufen. Durch die Ordnung der Schulverhältnisse in der Bundesrepublik nehmen fast alle getauften Kinder am Religionsunterricht teil. Die Mehrzahl dieser Kinder steht also unter dem Einfluß einer in sich selbst widersprüchlichen Autorität des Elternhauses: Die Eltern legen in ihrem persönlichen Verhalten nur geringen Wert auf religiöse Dinge, sie selbst sind uninteressiert oder ablehnend; dieselben Eltern delegieren aber ihre Autorität einer Schule, in deren Unterrichtsplan das Kind zwangsläufig dem Religionsunterricht zugeführt wird. Die Autorität des Elternhauses entwertet ständig die Autorität des schulischen Religionsunterrichtes, und die Kinder entnehmen aus dem Religionsunterricht Prinzipien und Maßstäbe, die in ihrer Konsequenz eine Kritik an der Autorität der Eltern und an deren Verhalten bedeutet. Man ist sich kaum klar, wie korrumpierend diese halbe und unwahrhaftige

¹ Die folgenden Überlegungen bilden eine – im letzten ungenügende und diskutable – Zusammenfassung einer eingehenderen *Pathologie des katholischen Christentums*, wie sie im *Handbuch der Pastoraltheologie* 2, Freiburg 1966, vom Verfasser ausgeführt worden ist.

Haltung, religiöse Maßstäbe für sich selbst als belanglos zu betrachten, im Rahmen der kindlichen Erziehung aber zu bejahen, auf das moralische Bewußtsein der Kinder wirken muß. Das Kind bleibt identifiziert mit der abweisenden Gleichgültigkeit seiner Eltern. Damit aber wird der Religionsunterricht zu einem langwierigen, aber dauerhaften Training in der Fähigkeit, alles Religiöse abgleiten zu lassen und sich dagegen zu immunisieren. Verschärft wird die Zweideutigkeit dieser Situation dadurch, daß nicht selten auf den Schulen der Religionsunterricht von Lehrern erteilt wird, die ebenfalls weit davon entfernt sind, wirklich Gläubige zu sein und als solche leben zu wollen.

2. Grundzüge des Katholizistischen

Während im entleerten oder sektiererischen Glauben der Glaubensinhalt selbst entstellt wird, gibt es Formen kranken Glaubens, bei denen der satzhaft-inhaltliche Bestand erhalten bleibt. So ist es bei dem, der zwar am »Glauben« festhält, der aber den Glaubensgehorsam, den aktuellen und personalen Vollzug dieses Glaubens vorenthält.

Dieser Schwebezustand ist in seiner Bewegungsrichtung undurchsichtig. Was in ihm vorgeht, kann unmerkliche Vorbereitung zur Umkehr sein, in der die Einsichten und Kräfte für den entscheidenden Schritt sich sammeln. Es kann ebenso unmerklich fortschreitende Zersetzung sein, die eines Tages auch den »Glauben« – jenen starr festgehaltenen Rest von satzhaften Wahrheiten – zum Einsturz bringt.

Dabei ist vor allem zu beachten, daß jene eifrigen Christen, die sich subjektiv um Wachstum in Glaube und Liebe bemühen, nicht nur Licht zum Erscheinungsbild der Kirche beitragen. Denn gerade ein engagiertes Christsein kann von persönlichen Eigensüchten, von Vorlieben und Vorurteilen, von Irrtümern, Charakterfehlern, Neurosen und Schrullen verzerrt und beschränkt sein – ein Sachverhalt, von dem kein Christ, weder einfacher Laie noch Bischof, ganz ausgenommen ist.

Das Gesamt dieser oft bis zur Karikatur entstellten Erscheinungsformen des Katholischen mit den in ihm versammelten »Privatkonfessionen« und Lebensweisen, kann als das »Katholizistische« bezeichnet werden. Irrtum, Dummheit, Denkfaulheit, Schuld, Charakterfehler und Neurose als die wesentlichen Verzerrungsformen des Menschlichen sind aus dem Raum des Christentums in keiner Weise ausgeschlossen. Sie konstituieren das Katholizistische als die Kehrseite, aber eben doch als ein faktisches Moment des katholischen Christentums.

3. Christentum als Enttäuschung und Bedrohung

Ein Verdacht, der den Zeitgenossen der Kirche gegenüber häufig beunruhigt, läßt sich auf folgende Formel bringen: Das Christliche, vor allem das Katholische bedroht die Menschlichkeit des Menschen und verdirbt so den »Charakter«. Es

besteht also der Verdacht, christliche Lebenslehre und Erziehung mache den Menschen untüchtig, unfroh, neurotisch, dumm, böse oder zumindest unglücklich, unintelligent und krank. Wo diese Furcht weniger radikal formuliert wird, nimmt man doch als feststehend an, daß Christen sich von Nichtchristen in ihrem ethischen Gesamtniveau, in der Treue gegenüber dem vom Gewissen als verbindlich Erkannten, in ihrer seelischen Geordnetheit und Gesundheit, in spontan-menschlicher Gerechtigkeit, Güte und Verlässlichkeit nicht spürbar unterscheiden. Der Verdacht heißt dann: Christen sind auch nicht anders! Ihr Verhalten wird grundsätzlich von den gleichen Triebkräften und Motiven bestimmt, von der alle Welt bestimmt wird: von »Fleischeslust, Augenlust und Hoffart des Lebens«, von Libido und Aggression. Dieses faktische Sosein ist für einen Christen allerdings schädlicher, weil es für ihn mehr Gewissensangst und in ihrer Folge vermehrte Aggressivität, Depression, neurotische Symptombildung, Unehrlichkeit und Heuchelei mit sich bringt. Der Christ hat seinen durchschnittlich schlechten Charakter mit etwas schlechterem Gewissen als der Nichtchrist.

Die Enttäuschung des modernen Menschen gilt also jener vorgeblichen Kraft des Christentums, den Menschen verwandeln zu können – oder gar (mit Hilfe Gottes selbst) bereits verwandelt zu haben. Ein daraus resultierendes dumm-weises Wort, das immer häufiger fällt, heißt: »Das Christentum hat versagt.« Gemeint ist damit sowohl das Versagen des je einzelnen, der sich Christ nennt, wie auch das Versagen des Christentums als ganzen, vor allem insofern es sich in der Kirche darstellt.

Der hier geäußerte Vorwurf fällt gewiß zu einem großen Teil zurück auf jene Pastoral, die – die grundsätzliche Akzidentalität von Gnade, Erlösung und Gnadenwirkung vergessend – von sich behauptete (und immer noch behauptet), sie könne den Menschen, falls er sich nur ihren Weisungen fügt, tatsächlich »erneuern«, »verändern«; die in der konkreten Predigt vorgibt, der »neue Mensch« des Neuen Testaments sei einer, der von der Kanzel her ansprechbar und somit regional innerweltlich wahrnehmbar und greifbar sei. Es besteht aber kein direkt berechenbarer und erst recht kein direkt verfügbarer Zusammenhang zwischen dem übernatürlichen Akzidens der Gotteskindschaft und den Eigenschaften ihres natürlichen Substrats, eben des konkreten Menschen. Es folgt aus ihr nur ein Anruf *an* diesen Menschen.

Daß ein solcher theologisch falscher Ansatz schon immer korrigiert wurde durch das Beichtkind, welches seine Enttäuschung darüber gestand, »daß sich bei ihm nichts geändert habe und alles beim alten geblieben sei«, »daß es trotz aller Tugendanstrengungen nicht glücklicher und zufriedener geworden sei«, »daß es unvermutet statt vermehrter Heiligkeit eine neue Sündigkeit, eine neue Schwäche entdecken mußte« usw., konnte eigentlich niemals übersehen werden.

Offensichtlich aber kostet es sowohl die Theologie wie vor allem auch die konkrete Pastoral Mühe (wenn nicht sogar Überwindung), jenen Ansatz zu korrigieren und einen theologisch richtigen Ansatz zu formulieren. Noch immer klingen viele christlich-kirchliche Imperative, wie sie heranreifenden Jugendlichen vorformuliert werden, so, als wolle man behaupten: »Du kannst die Welt verändern (wenn du dich an das hältst, was wir sagen).« Die innerlich unbeteiligte Haltung, die die offizielle Kirche (bis kurz vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil) gegenüber der »Welt«, gegenüber den dort geschehenden Veränderungen, Nöten, politischen und gesellschaftlichen Umstrukturierungen eingenommen hat, so als sei *sub specie aeternitatis* die Welt im letzten ein irrelevanter Faktor, mit dem die Kirche und folglich ein guter Christ nur uneigentlich zu tun haben, hat das Ihrige dazugetan – vor allem, weil sie auf der anderen Seite verbunden war mit der ständigen Lust am Maßregeln, am Anweisungen-Erteilen, als würden die aktuellen Probleme der Welt wirklich mit Hilfe theologischer Prinzipien gelöst und innerweltlicher Friede, sozialer Wohlstand, kulturelle Weiterentwicklung usw. hergestellt werden können.

4. Wurzeln katholizistischer Fehlhaltungen

Es gibt nicht nur ein unschuldiges Mißverständnis der Gutwilligen gegenüber dem Evangelium des Christentums. Der Mensch kann sich ihm gegenüber auch zu dem Satz entscheiden: Das darf nicht wahr sein! Das Evangelium wird dann verworfen, nicht weil es der lauterer Erfahrung und dem Wissen, wohl aber weil es einer tendenziösen Erfahrungsdeutung und einem bestimmten Wunschdenken widerspricht.

Das Evangelium ist eine Froh-Botschaft, aber es ist nicht nach allen möglichen Maßstäben, die der Mensch gewöhnlich anlegt, die froheste Botschaft. Der Mensch würde lieber hören, wenn ihm – von Gott oder in Namen Gottes – gesagt würde: So, wie du bist, bist du mir recht, und so, wie du von dir aus lebst, ist es gut. Wenn du also tust, was dir gutdünkt, werde ich dir das Heil schenken. Das Evangelium übt eine Kritik am Menschen, die diesem Menschen – wie das Evangelium selbst genau darlegt – nicht einfachhin »paßt«. Es entlarvt jene grundmenschliche Tendenz, sich als passabel, abgerundet, fehlerhaft, aber grundsätzlich »richtig-liegend« zu empfinden, als ungebührlich, ja als *die* schlechthin sündige, unheilvolle Anmaßung. So kann es kommen, daß Christus als Feind empfunden wird, der den Menschen zu hart beurteilt und Unbilliges von ihm verlangt. Auch und gerade der schon Glaubende ist durch seinen Glauben allein vor dieser Tendenz nicht geschützt.

S. Freud hat bei der Behandlung von neurotisch kranken Menschen die Erfahrung gemacht, daß die Kranken ihrer Heilung, der Heilmethode und dem Arzt einen mehr oder weniger zähen Widerstand entgegensetzen, der gewöhnlich unbewußt

ist. Der Kranke will mit seinem bewußten Wollen gesund werden und die ihm dazu angebotenen Heilmittel ergreifen. Irgend etwas in ihm widersetzt sich aber diesem bewußten Wollen. Es gibt einen unbewußten oder halbbewußten Gegenwillen, der auf Sabotage aus ist und alles tut, die Behandlung scheitern zu lassen oder sie doch wenigstens hinauszuverzögern. Der Psychotherapeut rechnet mit einem Menschen, der seiner eigenen Heilung und Reifung zwiespältig gegenübersteht, der sie will und doch nicht will, fördert und doch behindert.

Eine ähnliche zwiespältige Haltung, einen solchen – unbewußten – Widerstand und Gegenwillen finden wir leicht im Verhältnis des Menschen zu seinem personalen Heilsweg.

Diese Grundsituation der Ambivalenz ist aber die Situation der Fehlleistung. Wo immer ein Mensch das, was er tut, was er leibt und lebt, so zwiespältig tut und lebt, wird er jede Gelegenheit benutzen, irgendeinen Schnitzer zu machen. Er wird das, was er mit den Händen aufbaut, mit den Füßen niederstoßen. Man könnte von daher die Geschichte des Christentums auch lesen als eine Geschichte immer raffinierterer Versuche der Christen, die Lehre ihres Herrn unwirksam zu machen, indem sie Einzelheiten in ihr überspitzen, Teile der Lehre unterschlagen oder indem sie Worte allzu wörtlich nehmen und dadurch *ad absurdum* führen. Die Christenheit verhielt sich ihrem Herrn gegenüber nicht selten wie einer, der durch Buchstabengehorsam den Geist des Befehls sabotiert.

Ein weiterer Sachverhalt ist für die Erscheinung des Katholizistischen besonders wichtig. Die Kirche kann aus falschen Motiven geliebt werden: weil sie den Gesellungstrieb befriedigt, weil sie einen Status in einer gesellschaftlichen Machtgruppe verleiht, weil sie durch ein System von Vorschriften die Möglichkeit bietet, sich durch die Einhaltung von wenigen, nicht allzu lästigen Spielregeln von der Aufmerksamkeit auf den im Gewissen aufscheinenden Willen Gottes zu distanzieren. Kirche kann geliebt werden, weil sie die Konservierung gesellschaftlicher Verhältnisse garantiert, die den eigenen Interessen dienen. So war die Theologie eines Ludwig Molina, nach der es für das ewige Heil der Neger förderlich sei, Sklaven christlicher Herren zu werden und zu bleiben, anziehend für Sklavenhalter. Die Kirche als gesellschaftliche Größe bleibt immer in der Gefahr, auch einen ungeordneten Gruppenegoismus zu entwickeln, auf Gruppenmacht, Gruppenreichtum, kollektives Prestige und gesellschaftliche Selbstförderung aus zu sein.

5. Katholizistische Flucht vor der Wirklichkeit

Eine Flucht vor der Wirklichkeit wird im Christentum von mancherlei Kräften begünstigt. Immer wieder wird suggeriert, alles wirklich Wichtige sei schon im Glaubenswissen enthalten. Profanes Wissen sei, weil nicht heilsnotwendig, in sich nebensächlich, ablenkend, für die »christliche

Existenz« unerheblich oder gar gefährlich. Die griechische und althristliche Tradition, das Kontemplative, das sich auf das »Unvergängliche«, die »ewigen Ordnungen« richtet, dem Vergänglichen und der Erforschung dieses Vergänglichen vorzuziehen, setzt zunächst mehr Hemmungen als Motive für die Entfaltung jener unbändigen Neugier, die das empirische Denken, die neuzeitliche Forschung in Bewegung brachte und die dem Konkreten zugewandte Intelligenz entfaltete.

Während die Theologie streng und nüchtern, indem sie das Feld der Unfehlbarkeit und Autorität der Kirche klärt, gleichzeitig den weiten Bereich ihrer Fehlbarkeit und Unzuständigkeit immer deutlicher herausarbeitet, neigt die katholizistische Stimmung vieler Frommen mehr dazu, die Organe der Kirche auch da für kompetent zu halten und als solche zu befragen, wo sie nicht kompetent sind und keine verbindliche Auskunft, vor allem keinen konkreten Imperativ zu geben in der Lage sind. Menschen von differenziertem intellektuellem Gewissen werden ab- und ausgestoßen, das Vermögen, Argumente fair abzuwägen, kommt abhanden. Der Katholik wird daran gewöhnt, mit zweierlei Maß zu messen.

Auf diese Weise kann katholizistische Bildung nicht selten auch Erziehung zur Unwahrhaftigkeit, Problemblindheit und Verleugnung der Wirklichkeit bedeuten. Sie führt dann zum Verzicht auf intellektuellen Mut, zur Vernachlässigung des Denktrainings, zu geistiger Indolenz, zum Vergraben der Talente aus Furcht vor einem harten Herrn oder einer harten Herrin: der Kirche.

Die christliche Existenz bringt nicht allein für den Katholiken eine beständige Versuchung zur Unwahrhaftigkeit mit sich. Jeder Christ, der lebenslänglich viel Mühe darauf verwendet, »Wohlleben und Tugend zu vereinen«, »den Nächsten zu lieben und selbst nicht zu kurz zu kommen«, »die Gebote zu halten und die Süße des Verbote[n] nicht ganz zu verpassen«, »das Kreuz auf sich zu nehmen und ein schönes Hörers Leben zu haben«, trainiert unter Umständen eine Findigkeit für Kompromisse, die die evangelische Lauterkeit und Einfalt nicht gerade fördert. Vielfach geht es dabei nicht ohne blinde Flecken, Sophismen, Unredlichkeiten und Lebenslügen ab. Dies alles bleibt häufig der Reflexion verborgen, ist aber dem kritischen Blick des Nichtchristen besonders sichtbar, der den Christen vor dem Hintergrund der biblischen Botschaft beurteilt.

Auffallend ist in diesem Zusammenhang auch und vor allem das Mißtrauen des katholizistischen Christen gegenüber der subtilen, subjektiven, inneren Erfahrung. Nicht selten kommt es zu einer ängstlichen Abwehr gegen feinere seelische Spontanerregungen. Im unheimlichen Bereich unkontrollierter Wahrnehmungen, irrationaler Gefühle, freier Intuitionen, Phantasien und Assoziationen wird zu leicht der gefährliche Keim der Willkür, der Auflehnung, des ungehörigen Zweifels, der eigenwilligen Anmaßung, kurz: des Nonkonformismus vermutet.

Noch heute sind Menschen aus katholizistischem Milieu ungemein starr und ängstlich, wenn sie im Rahmen einer psychotherapeutischen Behandlung aufgefordert werden, sich einer unbefangenen Selbstwahrnehmung zu überlassen und sich auch feinere Regungen etwa der Feindseligkeit, des Neides, des Unbehagens gegenüber dem Sakrosankten ohne Verleugnung einzugestehen. Bei Geistlichen und Ordensleuten erreicht diese Unfähigkeit und Unwilligkeit oft erstaunliche Grade. Sie wollen und dürfen nicht wissen, was wirklich in ihnen vorgeht. Nun ist die offene, lockere Selbstwahrnehmung – nicht als bewußte Reflexion und Selbsterkenntnis, sondern zunächst als Bereitschaft, die innere Welt zu Wort kommen zu lassen – eine Grundlage auch des Gefühlskontaktes mit den Mitmenschen und des Verständnisses für sie. Jede Selbstentfremdung, jede Kontaktabwehr nach innen, stört auch den menschlichen Kontakt. Aus diesem Grunde gehen Predigt und Seelsorge oft so ahnungslos an den Bedürfnissen und Problemen des Hörers vorbei. Der Geistliche ist gesprächsunfähig, weil er sich schon der psychologischen Erfahrung im Umgang mit sich selbst verschließt, weil er seine eigenen tiefsten Sorgen und Probleme nicht zu Wort kommen läßt.

Eine solche Versuchung in Richtung auf einen stillschweigenden (oder ausdrücklichen) Fideismus, der die profane Wirklichkeit der äußeren, inneren und geschichtlichen Erfahrung und so auch der empirischen Wissenschaften niederhält oder in falsch verstandener Frömmigkeit manipuliert, bleibt eine ständige Gefahr für den Christen und das Christentum. Sie zu kennen und sie anzuerkennen ist die Vorbedingung dafür, daß sie nicht zu einer aktuellen Bedrohung für den Christen und das Christentum selbst wird.

Albert Görres

Praxis

Zur derzeitigen Ehepastoral

Zweifelloos darf die Ehepastoral das Problem der Empfängnisregelung nicht in den Vordergrund stellen; sie ist nicht das Kernproblem. Aber augenblicklich besteht eine Unsicherheit der Priester gerade in dieser Frage. Da über die Arbeiten der Päpstlichen Kommission, die zum Studium der

Eheprobleme gebildet wurde, strenges Stillschweigen zu wahren und der Zeitpunkt einer Erklärung des Heiligen Vaters bei der Fülle der zu berücksichtigenden Gesichtspunkte wohl kaum unmittelbar zu erwarten ist, wollen die folgenden persönlichen Überlegungen, wie sie inhaltlich vom Verfasser bei einer Podiumsdiskussion anlässlich des Deutschen Katholikentages in Bamberg am 13. Juli 1966 vor Priestern vorgetragen wurden, eine Hilfe für die jetzige Ehepastoration bieten.

I. Feststellungen

1. Das Kernproblem der Ehe ist das Wachsen der Ehegatten in der ehelichen Liebe, die »nicht den eigenen Vorteil sucht« (1 Kor 13,5). Diese Liebe muß das ganze eheliche Leben durchdringen. Das ständige Mühen um eine solche Liebe zueinander und zu ihren Kindern ist eine so entscheidende Forderung für eine gute Ehe, daß die Ehegatten dies als ihre vornehmste Aufgabe betrachten müssen. Darin liegt für Ehegatten auch der Kern ihrer Haltung zu Gott.

2. Die Ehegatten müssen wissen, daß sie grundsätzlich zur Elternschaft berufen sind. Es ist Gottes Auftrag an Mann und Frau, daß sie in ihrer ehelichen Gemeinschaft Kindern das Leben schenken (vgl. Gen 1,28). Dieser Berufung dürfen sie sich nicht aus Egoismus versagen.

3. Empfängnisregelung ist nicht nur erlaubt, sie kann geboten sein mit Rücksicht auf den anderen Ehegatten, auf die eheliche Gemeinschaft und auf die Erziehung der schon geborenen Kinder.

4. Die Ehegatten müssen in Verantwortung vor Gott prüfen, wievielen Kindern sie das Leben schenken sollten. Eine solche verantwortliche Prüfung ist alles andere als Willkür. In verantwortlichem Handeln antwortet nämlich der Mensch Gott selbst und seinem heiligen Willen.

5. Über die erlaubten Weisen berechtigter bzw. gebotener Empfängnisregelung besteht eine innerkirchliche Diskussion. Sie befaßt sich nicht mit der Frage, ob die empfängnisvermeidende Maßnahme der Benutzung der periodisch empfängnisfreien Zeit zur ehelichen Vereinigung aus entsprechend schwerwiegenden Gründen erlaubt sei. Diese Erlaubtheit ist seit Pius XII. allgemein anerkannt, auch wenn zur Empfängnisvermeidung die eheliche Vereinigung ausschließlich an den periodisch unfruchtbaren Tagen der Frau vollzogen wird. Ebenso besteht Einigkeit darüber, daß eine abortive Maßnahme unter keinen Umständen als erlaubte Empfängnisregelung diskutiert werden kann; die Abtreibung eines bereits empfangenen Kindes scheidet ihrer Natur nach aus der Diskussion um erlaubte Weisen der Empfängnisregelung aus. Die Kernfrage dieser innerkirchlichen Diskussion besteht vielmehr darin, ob *jeder* empfängnisverhütende Eingriff in sich schlecht und deshalb absolut unerlaubt sei. Die einen Diskussionspartner verneinen diese Frage, während andere sie bejahen.

6. Für alle Diskussionspartner steht fest, daß jeder

willkürliche und egoistische empfängnisverhindernde Eingriff unerlaubt ist.

7. Diejenigen, welche die absolute Unerlaubtheit eines jeden empfängnisverhindernden Eingriffs bestreiten, fordern objektive Kriterien dafür, ob ein solcher Eingriff erlaubt sein kann. Als solche objektive Kriterien werden z. B. betrachtet: das Wohl der Ehegatten selbst, der ehelichen Gemeinschaft und der zu erziehenden Kinder, die den Ehegatten bereits geschenkt sind. Aus solchen objektiven Kriterien läßt sich erschließen, ob ein empfängnisverhindernder Eingriff aus entsprechend schwerwiegenden Gründen kein egoistischer Willkürakt ist und deshalb erlaubt sein kann.

8. Es besteht nicht nur eine innerkirchliche Diskussion über die erlaubten Weisen der Empfängnisregelung, sondern der Papst selbst hat auch eine eigene Kommission zur Klärung dieser Frage eingesetzt. Das Zweite Vatikanische Konzil wollte, wie wiederholt betont wurde, den Arbeiten dieser Kommission und der Entscheidung, die der Papst selbst nach Abschluß dieser Arbeiten geben will, nicht vorgreifen. Deshalb betonte es zwar, daß es unerlaubte Praktiken der Empfängnisregelung gibt¹, wollte aber keine konkreten Lösungen zu diesem Fragenkomplex unmittelbar aufzeigen². Das besagt, daß das Konzil keine konkrete Antwort auf die Frage geben wollte, welche Methoden der Empfängnisregelung erlaubt oder unerlaubt sind. Angesichts dieser Tatsache ist weder die traditionelle Lösung (einzig erlaubte Wege sind nur die geschlechtliche Enthaltsamkeit oder der Gebrauch der periodisch empfängnisfreien Tage zur ehelichen Vereinigung) hinfällig geworden, noch wurden die neueren Lösungsversuche (aus entsprechend schwerwiegenden Gründen kann Empfängnisverhinderung erlaubt sein) verurteilt.

9. Wir leben sowohl im Hinblick auf die innerkirchliche Diskussion als auch im Hinblick auf den derzeitigen Stand der lehramtlichen Stellungnahme in einem Zwischenstadium hinsichtlich der Antwort auf die Frage, ob auch jede aus entsprechend schwerwiegenden Gründen und daher nicht willkürlich vorgenommene Empfängnisverhinderung unerlaubt ist. In diesem Zwischenstadium besteht eine Unsicherheit darüber, wie diese Frage zu beantworten ist. Die Tatsache dieser Unsicherheit kann nicht mit dem Hinweis darauf bestritten werden, daß das Konzil nur die Untersuchung dieser Frage der vom Papst eingesetzten Kommission überlassen und der Papst sich eine Entscheidung dieser Frage nach Abschluß der Arbeiten der Kommission selbst vorbehalten habe. Deshalb, so argumentiert man weiter, bestehe in diesem Zwischenstadium doch eine Sicherheit darüber, daß die traditionelle Lösung als die allein gültige Lösung beizubehalten sei. Dem muß man entgegenhalten: Das Konzil hat nicht nur die neueren in der innerkirchlichen Diskussion vorgebrachten Lösungsversuche nicht verurteilt, sondern es hat bei der Unter-

¹ Vgl. *Gaudium et spes*, Nr. 47.

² Vgl. ebd. Nr. 51, Anm. 14.

suchung der vota *placet iuxta modum* mehrfach solche *modi* abgelehnt, welche bestimmte, die traditionelle Lösung begünstigende Formulierungen in den Konzilstext eingearbeitet wissen wollten³. Damit hat das Konzil es abgelehnt, die traditionelle Lösung – ohne sie als hinfällig zu erklären – gegenüber neueren Lösungsversuchen zu begünstigen. Es besteht also im gegenwärtigen Zwischenstadium nicht nur im Hinblick auf die innerkirchliche Diskussion, sondern auch im Hinblick auf den derzeitigen Stand der lehramtlichen Stellungnahme eine Unsicherheit darüber, ob jede empfängnisverhütende Maßnahme unerlaubt ist oder ob aus entsprechend schwerwiegenden Gründen empfängnisverhindernde Maßnahmen erlaubt sein können. Mit dieser objektiv begründeten Unsicherheit ist ein positiver und vernünftiger Zweifel gegeben. Trotz dieser Unsicherheit muß auch in diesem Zwischenstadium die pastorale Behandlung der Fragen um Ehe und Elternschaft weitergehen. Deshalb stellt sich für den Priester die Frage, wie er pastoral vorgehen kann.

II. Das pastorale Vorgehen

1. Der mit der objektiv begründeten Unsicherheit gegebene positive und vernünftige Zweifel, ob *jede* Empfängnisverhinderung in sich schlecht und deshalb unerlaubt ist, verbietet es, daß ein Beichtvater unter Androhung der Absolutionsverweigerung verlangen kann, daß *jede* aus schwerwiegenden Gründen und deshalb in keiner Weise willkürlich vollzogene empfängnisverhindernde Maßnahme unterlassen werden müsse.

2. Der Priester muß das ständige Mühen der Ehegatten um die selbstlose Liebe zueinander und zu ihren Kindern als ihre vornehmste Aufgabe als Ehegatten betonen. Er soll sie zu der Hochherzigkeit ermutigen, so vielen Kindern das Leben zu schenken, wie ihre Verantwortung vor Gott es verlangt.

3. Kein Priester darf, ohne mit der ganzen Problematik genauestens vertraut zu sein, in Vorträgen, Aussprachekreisen und dergleichen über die Frage der sittlichen Erlaubtheit einer empfängnisverhindernden Maßnahme sprechen. Andererseits muß er einzelnen Ratsuchenden, die von ihm auf diese Frage eine Antwort erbitten, auch eine klare Antwort geben.

4. Der Priester muß im Beichtstuhl und auch außerhalb des Beichtstuhles Ratfragenden sagen, daß sie sich ernstlich vor Gott prüfen müssen, ob sie zeitweise oder für dauernd keine weiteren Kinder annehmen können. Die Entscheidung darüber müssen die Ehegatten selbst nach gewissenhafter Prüfung in ihrer Verantwortung vor Gott treffen. Bitten sie auf dem Weg zu dieser Entscheidung um Hilfe, so ist ihnen diese Hilfe nach Kenntnisnahme ihrer Lage in der Form eines verantwortungsbewußten Rates zu geben, ohne ihnen die Entscheidung selbst abzunehmen.

5. Der Priester muß aus gegebenem Anlaß eindeutig erklären, daß jede willkürliche und ego-

istische empfängnisverhindernde Maßnahme unerlaubt ist.

6. Sind die Ehegatten nach gewissenhafter Prüfung und im Bewußtsein ihrer Verantwortung vor Gott zu der Entscheidung gekommen, daß sie jetzt oder für dauernd keine weiteren Kinder bekommen können, so kann ihnen als der von der kirchlichen Autorität bis jetzt als erlaubt anerkannte Weg zur Empfängnisregelung außer der geschlechtlichen Enthaltensamkeit nur der Gebrauch der periodisch empfängnisfreien Zeit genannt werden. Wenden Eheleute dagegen ein, daß dieser Weg für sie nicht gangbar sei, so ist zu antworten, daß eine solche Feststellung von den Eheleuten selbst und nicht vom Priester zu treffen sei. Sie müssen darauf hingewiesen werden, daß sie eine solche Feststellung nur nach gewissenhafter eigener Prüfung – gegebenenfalls auch nach Einholung eines verantwortungsbewußten ärztlichen Rates – treffen können. Steht aber dann dieser Sachverhalt für die Ehegatten fest und sind somit entsprechend schwerwiegende Gründe für eine empfängnisverhindernde Maßnahme gegeben, dann kann der Priester bei dem jetzigen Stand der Frage sagen: »Wenn Sie sich tatsächlich in dieser Lage befinden, so sündigen Sie nicht, wenn Sie den Weg der Empfängnisverhütung wählen. Es muß aber ein Weg sein, der der Würde Ihrer ehelichen Vereinigung am ehesten entspricht. Das ist meine persönliche Auffassung, die ich Ihnen im Bewußtsein meiner Verantwortung vor Gott sage. Diese Aussage gilt Ihnen persönlich aufgrund der von Ihnen getroffenen Feststellungen und darf von Ihnen nicht verallgemeinert werden.«

7. Eine solche oder ähnliche Antwort erklärt diesen Weg nicht als einen von der kirchlichen Autorität anerkannten Weg, aber er entspricht in dem gegenwärtigen Zwischenstadium der persönlichen von dem Priester vor Gott zu tragenden Verantwortung, aus der er nichts als unerlaubt und sündhaft erklären darf, was weder im Hinblick auf die innerkirchliche Diskussion noch im Hinblick auf den gegenwärtigen Stand lehramtlicher Aussagen mit Sicherheit als unerlaubt und sündhaft erklärt werden kann.

8. Im Rahmen seiner eigenen Fähigkeiten muß jeder Priester bemüht sein, den ihm anvertrauten Christen durch geistliche Beratung und Führung zu solcher Gewissensbildung zu helfen, die sie zu verantwortlicher Entscheidung vor Gott befähigt. Eine solche geistliche Beratung und Führung ist den Christen nicht nur für die Gestaltung des Ehelebens, sondern vielmehr für die gesamte Gestaltung ihres christlichen Lebens überhaupt von ihren Priestern geschuldet.

Josef Maria Reuss

³ Vgl. in der *Expensio modorum partis secundae*, die von dem Konzil bestätigt wurde, die Nrn.: 1c, 1e, 42a, 56d, 71, 79, 93, 98a, 104f, 105a, 107h.

»Die Anders-Gläubigen«

Im Leben und Handeln der Kirchen hat die Vorstellung des »Anders-Gläubigen« immer eine erhebliche, meist eine verhängnisvolle Rolle gespielt. Seit Jahrhunderten wird mit diesem Wort vor allem die Andersartigkeit des Glaubens der anderen Konfession zum Ausdruck gebracht. Der Akzent lag wie selbstverständlich auf der ersten Hälfte des Wortes. Nicht das Verbindende, sondern das Unterschiedliche und, mit Vorliebe, das Gegensätzliche stand im Vordergrund des Bewußtseins. Damit aber waren zwangsläufig Vorurteile, Kollektivurteile, Affekte und Ressentiments gegeben. »Die anderen« wurden bewußt und unbewußt abgewertet. Und nicht nur dies. Die anderen galten zugleich als die Anhänger eines Irrtums. Sie waren also Irrgläubige. Für den Katholiken war der Protestant ein von der rechtmäßigen Kirche Abgefallener. Dem Protestanten hingegen galt der katholische Christ als ein vom reinen Evangelium Abgefallener. So verketzerte man sich gegenseitig. Für sich selbst postulierte man den Besitz der Wahrheit. »Dem anderen« überließ man den Irrtum, der eben Irrglauben war. Der ganze Vorstellungskreis entsprang einer unerschütterlichen Selbstsicherheit und Selbstgerechtigkeit. Der Andersgläubige war infolgedessen nicht nur der andere und Fremde, sondern auch der Gegner, ja der Feind, der zu überwinden und zu besiegen war. Zumindest war er zu meiden. Toleranz ihm gegenüber konnte leicht als Toleranz gegenüber dem Irrtum selbst verstanden werden. Wer Andersgläubige verteidigte, war suspekt, schien er doch mit dem Irrtum zu sympathisieren. Betete man für die Andersgläubigen? Gewiß, damit sie sich bekehrten, nämlich zum Glauben des Bittenden. Eine Form der Geringschätzung und Abneigung war auch das Schweigen. Wenn man auch in guten gesellschaftlichen Beziehungen zueinander stand, so waren die Fragen des Glaubens doch tabu.

Im nachkonziliaren ökumenischen Zeitalter der katholischen Kirche scheinen solche Vorstellungen Relikte einer vergangenen Epoche zu sein. Wenn sie auch – hoffentlich – aus der Zone des Bewußtseins ausgesiedelt sind, so heißt das nicht notwendig, daß auch das Gebiet des Unbewußten, von dem das Handeln so sehr bestimmt wird, von ihnen frei geworden ist. Der Wandel aber ist unverkennbar. Im neuen Verständnis des Wortes »Anders-Gläubiger« bekommt das Hauptwort: Gläubiger seinen wahren Stellenwert zurück. Nicht die Tatsache, daß der andere anders als ich glaube, sondern daß er wie ich ein Glaubender ist, rückt jetzt in den Vordergrund. Daß er »anders« glaubt, ist leider nicht zu leugnen; aber dies ist das Neben-

wort; auf ihm ruht nicht mehr der Hauptakzent. Entscheidend ist, daß er an die Offenbarung Gottes in Jesus Christus glaubt. Alle Glaubenden aber sind Brüder und Schwestern in Christus. Als solche haben sie einander zu achten und sogar zu lieben, aufrichtig und ohne Heuchelei. Das Wahre und Gute bei den anderen ist anzuerkennen und zu suchen. Man muß daher »miteinander reden«. Das Andersartige darf nicht bagatellisiert werden. Die Christen sind immer noch »getrennte Brüder« »Brüder« sind sie durch den gemeinsamen Glauben, »getrennte« durch die Unterschiede im Bekenntnis und im Gottesdienst. Die Trennung aber ist Schuld auf allen Seiten, Anlaß zur Trauer und zur Selbstkritik und vor allem Aufgabe, die neue Einheit zu suchen. Auch die Fürbitte für die anderen bekommt einen neuen Sinn: daß alle die ganze Wahrheit der Offenbarung erkennen und dadurch zur Einheit gelangen.

Der Wandel in der Reflexion und im Handeln ist von allen Gläubigen heute gefordert, die Träger des Amtes in den Kirchen aber haben erhöhte Verantwortung, weil sie größere Möglichkeiten haben.

Theodor Filthaut

Judentum

Viele sehen die Frage nach dem Verhältnis der Kirche zu den Juden nur unter dem Gesichtspunkt der Gerechtigkeit bzw. der Wiedergutmachung. Das ist zu eng. Vielleicht ist diese Verengung ein Grund dafür, daß die Frage von vielen Katecheten und Predigern nur mit Zögern aufgegriffen wird. Zwar leugnen sie nicht, daß Katechese und Predigt der Vergangenheit oft dazu angetan waren, der immer wieder aufbrechenden – weithin aus außerreligiösen Quellen gespeisten – Judenfeindschaft eine Art religiöser Rechtfertigung zu geben.

Zumindest geben sie zu, daß die Christen in der Vergangenheit nicht genügend getan haben, um zu verhindern, daß die Feinde der Juden sich scheinbar mit Recht auf christliche Vorstellungen beriefen, vor allem auf die Meinung, das jüdische Volk sei von Gott verstoßen und wegen der Verwerfung Jesu laste auf ihm für alle Zeiten der Fluch Gottes. Dennoch erscheint es manchen von ihnen recht lästig, diese Tatsachen immer wieder ins Bewußtsein gerufen zu bekommen. Sie protestieren zuweilen recht gereizt gegen die »Überbetonung dieses peripheren Themas« mit dem Hinweis darauf, man dürfe doch nicht aus einem unbewältigten Schuldkomplex heraus nun in das Gegenteil des Früheren verfallen und eine »philosemitische Haltung« erstreben wollen. – Als ob es darum ginge, von einem Extrem in das andere zu fallen!

Die sogenannte »Judenerklärung« des Zweiten Vatikanischen Konzils, die, wenn sie ernst genommen wird, zu einer erheblichen Revision auch der heute noch verbreiteten katechetischen Handbücher und der Predigtbücher führen muß, ist nicht ein Dokument »zugunsten der Juden«, sondern ein Dokument, das um der Erneuerung der

Kirche werden notwendig war. Hier geht es nicht um ein »Entgegenkommen« gegenüber den Juden, sondern in erster Linie um die Reinigung der Kirche selbst und ihrer Verkündigung von Entstellungen und Verzerrungen. Auch die Judenerklärung entspricht der gesamten Richtung des Konzils: Erneuerung der Kirche von den Ursprüngen her.

Bei der Besinnung darauf, daß unser Thema für die Reinigung der Kirche selbst erhebliche Bedeutung hat, soll die Frage der Gerechtigkeit bzw. der Wiedergutmachung nicht ausgeklammert werden; sie muß aber eingefügt werden in einen größeren Zusammenhang. Es genügt nicht, nur den Haß, die Verzerrung und die Ungerechtigkeit zu unterlassen. Wir müssen uns positiv bemühen, uns selbst im Licht jener Heilsführung zu verstehen, die beim Volke Israel anhebt, bei diesem Volk, das nach Paulus ein für allemal den edlen Ölbaum darstellt, in den wir, die Heiden, als die Wildlinge eingepfropft wurden (vgl. Röm 11, 17–24).

Die Erklärung des Konzils bedeutet nicht einen Abschlußstrich unter ein leidiges Thema der Vergangenheit, sondern einen Anfang, eine Aufgabe, die nicht von heute auf morgen zu lösen ist, die aber bei geduldiger Arbeit ihre Frucht tragen wird, besonders auf den Gebieten der Predigt und der Katechese. Allerdings wird die Überwindung der eingewurzelten Fehleinstellungen dadurch erheblich erschwert, daß die Christen durch jahrhundertelange Gewohnheit weithin so abgestumpft sind, daß sie zahlreiche Entstellungen, Ungerechtigkeiten und Verkürzungen oft gar nicht bemerken. Hier hilft nichts anderes als eine geduldige Schärfung des Gewissens und ein entsprechender langdauernder Umdenkungsprozeß. Erst wenn dieser Prozeß Breitenwirkung erhält, hat die Erklärung des Konzils ihr Ziel erreicht.

Wenn ich recht sehe, stellen sich dem Prediger, dem Katecheten und dem Seelsorger überhaupt vor allem drei Aufgaben: 1. Wir dürfen den Alten und den Neuen Bund nicht voneinander trennen, sondern müssen die Einheit der Heilsgeschichte lehren. 2. Wir dürfen die Kritik des Neuen Testaments am Volke Israel nicht für unsere Selbstgerechtigkeit mißbrauchen, sondern müssen sie – ausgehend von ihrem Verständnis als innerjüdische Auseinandersetzung – verstehen als Aufforderung zur kirchlichen Selbstkritik. 3. Wir müssen uns bereiten für das Gespräch mit den heute lebenden Juden. Dies ist zwar in erster Linie eine Angelegenheit der Fachtheologen; aber sie darf nicht nur in kleinem Kreis vor sich gehen¹.

Wo diese Aufgaben gründlich genug angepackt werden, führt dies nicht nur zu einigen »leider notwendigen« Korrekturen, sondern dazu, daß wir die Heilswirklichkeit neu sehen lernen; jene eine Heilsführung der Menschheit durch den Lebendigen Gott, die bei den Juden anhebt, die sich dann ausweitete zu den Heiden hin und die von vornherein das Heil aller Menschen zum Ziele hat, ohne daß der Ausgangspunkt verworfen würde. Eine solche Besinnung führt dazu, daß wir das

Alte Testament nicht voreilig neutestamentlich überfremden oder entwerten, sondern es mit der ihm eigenen Kraft zur Geltung kommen lassen: mit seiner Botschaft von der anspruchsvollen Ausgewählung, mit seiner den ganzen Kosmos umfassenden Verheißung, mit seinem Wissen um die bleibende Armseligkeit des Gottesvolkes trotz schon erfüllter Verheißungen, mit seinem entschiedenen Kampf gegen die zahlreichen Formen der Entartung des Glaubens an den Lebendigen Gott, mit seiner Offenheit für das je Neue, das Gott in seinem Volk und durch sein Volk wirken will.

Adolf Exeler

Gesamtpastoral (Pastorale d'ensemble)

Der nicht leicht übersetzbare französische Ausdruck *pastorale d'ensemble* kam in letzter Zeit in vielen Ländern in Umlauf. Was bedeutet er? Es gilt vor allem, ein Mißverständnis zu beseitigen und zu zeigen, daß »Gesamtpastoral« weder eine neue Methode noch eine Sonderform der Pastoral neben anderen ist, sondern vor allem eine Vertiefung der Pastoral überhaupt. Für diese hat das Konzil eine Vollzugsebene wieder aufgewertet, auf der sie sich am besten entfalten kann: die Diözese. In ihren verschiedenen Erscheinungsformen erweist sich die Gesamtpastoral wesentlich als ein Gesamt-Wirken, als ein Wirken auf die Gesamtheiten, als ein gemeinsamer Geist.

Ein Gesamtwirken: Eine Koordination aller Gegebenheiten, durch welche die Kirche ihre Präsenz verwirklicht, ist die erste Forderung der Gesamtpastoral, und das nicht nur um der größeren Strahlungskraft, sondern selbst um der Natur der Kirche willen. Verschiedentlich wurden Stimmen laut gegen Zersplitterung und Verschwendung seelsorglicher Kräfte. Der Appell Pius' XII. an die Pfarrer von Rom (vom 10. März 1955) ist sehr eindringlich: »Sieht man einerseits den Eifer bei so vielen Unternehmungen, wo niemand innehält, niemand den Schritt verlangsamt, niemand sich schont, während man andererseits erkennen muß, wie gering die Ergebnisse sind im Vergleich zu dem, was ein solcher Kräfteaufwand und soviel Selbstlosigkeit erwarten ließen, dann beginnt man sich zu fragen, ob nicht vielleicht zu einsam gekämpft wird, zu isoliert und zu uneinig. Wer weiß, liebe Söhne, ob es nicht gut wäre, unsere apostolischen Arbeitsmethoden zu überprüfen im Lichte der Prinzipien, die jeder richtigen Zusammenarbeit zugrundeliegen? Nach Unserer Auffassung ist das eine der gebieterischsten Forderungen für das Apostolat des Klerus wie der Laienschaft.«

Es braucht aber mehr als eine bloße Harmonisierung oder Synchronisierung der im Einsatz stehenden pastoralen Kräfte, wie Pfarreien, Schulen,

¹ Näheres dazu in meinem Aufsatz *Das Verhältnis der Kirche zu den Juden*, in: TH. FILTHAUT (Hrsg.), *Umkehr und Erneuerung. Die Kirche nach dem Konzil*, Mainz 1966.

Vereine, Mission, Ordensleute usw. Immer mehr macht sich in jeder Diözese bemerkbar die Notwendigkeit eines *pastoralen Gesamtplanes*, der in Geduld methodisch zu erarbeiten ist.

Ein echtes Gleichgewicht darf nie zur Aufhebung der Kräfte führen, die es bilden; es muß sogar die Wahl von vordringlichen Aufgaben begünstigen. Neue Probleme sind aufgetaucht, in welchen aufmerksame Seelsorger die eigentlichen Quellen des heutigen Unglaubens sehen. Wir arbeiten aber oft wie auf einem ungleichmäßig besetzten Bauplatz, wo mit Arbeitern vollgestopfte Stellen neben solchen liegen, die vergeblich nach Kräften rufen. Sicher fällt es jedem Seelsorger schwer, eine Auswahl zu treffen. Man müßte aber sehen, daß ein vordringliches Ziel andere nicht ausschaltet, wohl aber ihnen eine Richtung und Zielsetzung gibt, sie in die Wertordnung einstuft, welche mit dem Schriftwort grundgelegt ist: »Den Armen (Bedürftigen) wird die frohe Botschaft verkündet.« Die Sorge um die größere pastorale Rentabilität darf nie allein das Gesamt-Wirken bestimmen. Es gilt vielmehr, die wahre Natur der Kirche zu achten, welche in ihrem Ziel wie in ihren Mitteln gemeinschaftlich ist. »Individualismus ist mehr als Unbelehrbarkeit, er ist ein Irrtum in der Lehre«, erklärte Bischof Renard 1957 auf einem Kongreß. Diese Überzeugung steht hinter allen Konzilsdokumenten.

Alle apostolischen Kräfte einer Diözese, Personen wie Institutionen, müssen fortschreitend integriert werden in ein Gesamt-Wirken, welches vom Bischof kraft seiner Sendung geordnet und geleitet wird. Deswegen ist es von entscheidender Notwendigkeit, daß in jeder Diözese ein Pastoralrat gebildet wird – angeregt von den Konzilsdokumenten, aber ohne Überstürzung und nach ernsthafter Vorbereitung. Er soll für den Bischof gleichsam das »Labor« sein, die Werkstatt einer Diözesanpastoral, in der wirklich eine Ordnung zum Ganzen herrscht und die Fühlung hat mit den realen Problemen.

Ein Wirken auf die Gesamtheiten: Viele möchten vielleicht auf dieser Stufe Halt machen, bei der Koordinierung der verschiedenen Formen kirchlicher Präsenz. Um aber seine volle Wirksamkeit zu entfalten, muß ein Gesamt-Wirken sich ein Wirken auf Gesamtheiten zum Ziel setzen; hier liegt das eigentliche Anwendungsfeld, ohne das die geschicktesten Koordinierungsbestrebungen bald unfruchtbar würden. Besonders in der heutigen Welt stellen sich alle Probleme auf Kollektivebene. Auf dieser muß sich auch eine wirkungsvolle Pastoral vollziehen. Sie muß die verschiedenen Bereiche in Griff nehmen mit der Gesamtheit der herrschenden Gewohnheiten, Gesinnungen, Lebensbedingungen.

Soziologen, besonders Chan. F. Boulard haben so den Begriff der »menschlichen Zone« (*zone humaine*) entwickelt als die »neue Ebene der Aktion«, »den wahren Knotenpunkt apostolischen Handelns«. Handle es sich um eine von der Natur umgrenzte Landschaft, um eine Anzahl

von Verwaltungsbezirken, eine Stadt oder einen Großstadtbezirk, immer geht es um ein Gebiet, dem ein Grundstock menschlicher Probleme gemeinsam ist. »Auf dieser Ebene«, schreibt Boulard, »stellen sich heute die schwersten Probleme, jene, die in einer Gegend einer vertieften Verchristlichung der Gesinnung und der Haltung entgegenwirken, jene, von denen in der Tat das christliche Leben eines ganzen Volkes abhängt ... Auf dieser Ebene ist darum unbestreitbar eine apostolische Arbeit zu tun. Sie ersetzt weder die Verkündigung des Gotteswortes noch die persönliche Bekehrung der einzelnen; trotzdem ist sie unentbehrlich, weil sonst, nach schmerzlichen Erfahrungen, das entchristlichte Sozialleben am Ende jedes individuelle Christenleben zersetzt« (*Wegweiser in die Pastoralsoziologie*, München 1960).

Man braucht eine Ursachen-Pastoral mehr als eine Symptom-Pastoral. Wenn eine Kurve unfallreich ist, tut man besser daran, die Kurve zu sanieren als Hilfsposten aufzustellen. Dieses Wirken auf die Gesamtheiten wird von den Seelsorgern noch zu wenig ins Auge gefaßt; leider bietet ihnen dazu die Pastoraltheologie bislang auch kaum Wegweisung und Unterstützung. J. Daniélou erklärte vor einem Kongreß 1957: »So gut unsere Laien gerüstet scheinen für die Anwendung des Evangeliums im persönlichen Leben, so wenig sind sie es für seine Anwendung auf die Gemeinschaftsverhältnisse. Nun spielt sich aber für den heutigen Menschen das ernsthafte Leben auf der Ebene der Gemeinschaftsverhältnisse ab, dort hat er das Gefühl wirklicher Verantwortlichkeit. Und so kommt es zu dem Paradox, daß der Bereich des christlichen Geistes und der Bereich des ernsthaften Lebens auseinanderfallen. Daran liegt es ohne Zweifel, daß viele Laien das Gefühl haben, die Religion sei ihrem Leben als Erwachsene fremd, weil die Moral nicht den Anschluß an das Soziale findet.«

Ein gemeinsamer Geist: Neben dem Gesamt-Wirken und dem Wirken auf Gesamtheiten ist schließlich für die Pastoral entscheidend der gemeinsame Geist, der beides beseelen muß. Es ist der Geist der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, wo sich alles um den Begriff des *Volkes Gottes* ordnet, wo aber auch, nach einem Wort von Erzbischof Garrone »den Laien die höchste Weihe verliehen ist«. Priester und Ordensleute müssen demnach von einmütiger Achtung beseelt sein für den apostolisch gesinnten Laienstand und dem weltlichen Leben der Laien einmütig ihre Aufmerksamkeit schenken. Die gebieterische Notwendigkeit eines lebendigen Glaubens für die Laien, welche apostolische Verantwortung tragen, fordert von allen Priestern die Bemühung, diesen Glauben zu wecken und wachzuhalten. Solche Erfordernisse setzen mehr voraus als Einmütigkeit in praktischen Fragen und Erneuerung von Methoden. Sie verlangen eine echte Bekehrung des Herzens, eine priesterliche Sehweise, die erneuert ist durch den Umgang mit dem Evangelium und durch brüderlichen Austausch in den pastoralen Kommissionen.

Vielleicht erscheinen diese Überlegungen zur Gesamt-Pastoral zu allgemein. Aber in einem Augenblick, wo die Gefahr groß ist, sich in neuen Strukturen einzuschließen, brauchen wir den Aufweis jener Kraftlinien, welche die Gesamt-Pastoral zu einer Quelle neuen Lebens machen. Denn die Pastoral wie die Welt, der sie dienen und die sie retten will, ist kein Stilleben, sondern ein täglich neues Ereignis.

Roger Etchegaray,

Generalsekretär des Französischen Episkopats
(Aus dem Französischen übersetzt von Alois Müller)

Kommentar zum Meßdirektorium der Deutschen Bischöfe; Kommentar zur Instruktion »Inter Oecumenici«; Richtlinien und Ritus für die Meßfeier; Herausgeber der Reihe Lebendiger Gottesdienst. Zahlreiche Beiträge in Zeitschriften, Handbüchern und Lexika.

Heinz Robert Schlette, geb. 1931, Dr. theol., Dr. phil. Privatdozent für Philosophie an der Universität Saarbrücken; Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Rheinland, Abt. Bonn. Veröffentlichte: *Die Lehre von der geistlichen Kommunion bei Bonaventura, Albert dem Großen und Thomas von Aquin; Die Wichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo von St. Viktor; Der Anspruch der Freiheit; Die Religionen als Thema der Theologie; Epiphanie als Geschichte; Das Eine und das Andere; Studien zur Problematik des Negativen in der Metaphysik Plotins; Kirche unterwegs.* Beiträge zu Zeitschriften, Lexika, Sammelwerken.

Heinz Schuster, geb. 1930, Dr. theol. Priesterweihe 1955. Veröffentlichte u. a. *Die praktische Theologie als wissenschaftliche theologische Lehre über den je jetzt aufgegebenen Vollzug der Kirche* (Diss.). Seit 1966 Dozent für Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Saarbrücken. Direktor der Sektionsleitung für Pastoraltheologie von *Concilium*. Schriftleiter des *Handbuches der Pastoraltheologie*. Beiträge in Zeitschriften des In- und Auslandes.

Hinweise

Ernst Ludwig Ehrlich, geb. 1921, Dr. phil. Lehrtätigkeit an den Universitäten Zürich, Frankfurt und an der Freien Universität Berlin. Zentralsekretär der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz. In der jüdischen Weltorganisation B'nai B'rith Direktor für Europa. Veröffentlichte *Der Traum im Alten Testament; Geschichte der Juden in Deutschland; Geschichte Israels von den Anfängen bis zur Zerstörung des zweiten Tempels; Kultsymbolik des Alten Testaments und des nachbiblischen Judentums; Der antike jüdische Staat.* Herausgeber der Reihe *Studia Judaica*. Mitherausgeber der Zeitschrift *Christlich-jüdisches Forum* und der Sammelwerke *Judenhaß – Schuld der Christen?; Littera Judaica*. Zahlreiche Beiträge in Zeitschriften und Sammelwerken.

Johann Baptist Metz, geb. 1928, Dr. phil., Dr. theol. 1954 Priesterweihe. Seit 1963 Ordinarius für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Münster. Veröffentlichte u. a. *Christliche Anthropozentrik* (Diss.); gab heraus *Weltverständnis im Glauben*. Mitherausgeber von M. BLONDEL, *Geschichte und Dogma*. Überarbeitete K. RAHNER, *Geist in Welt* und Ders., *Hörer des Wortes*. Direktor der Sektionsleitung für die Theologischen Grenzfragen von *Concilium*; schrieb Aufsätze zu Grund- und Grenzfragen der systematischen Theologie in in- und ausländischen Zeitschriften. Eine Reihe spiritueller Publikationen. Mitarbeiter bei Handbüchern und am *LThK*.

Heinrich Rennings, geb. 1926, Dr. phil., Dr. theol. 1955 zum Priester geweiht. Am Liturgischen Institut Trier Dozent sowie Referent für Liturgiepastoral. Konsultor der Liturgischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz. Veröffentlichte u. a.

Religionsunterricht?

Der Terminus »Religionsunterricht« (im folgenden mit RU abgekürzt) ist mit einem Fragezeichen zur Diskussion gestellt. Es geht dabei um zweierlei: vordergründig um das katechetische Problem, ob das, was zur Zeit »landläufiger-weise« als RU bezeichnet wird, den Forderungen heutiger Katechetik, kerygmatisch ausgerichteten Ansprüchen entspricht. Hintergründig meldet sich eine andere, auch bedeutsame, über den Bereich der Katechetik hinausreichende Problematik an: die Frage nach einer vielfach notwendigen Erneuerung nicht nur der theologisch-wissenschaftlichen Sprache, sondern auch, ja vordringlich der praktisch-kerygmatischen Terminologie, also auch der katechetischen Sprache.

Ein vordergründiges Merkmal dessen, was RU besagt, ist der Adressat des RU: unmündige Christen, Kinder und Jugendliche. Durch den RU sollen aus unmündigen Christen gläubige, mündige Christen »gemacht«, erzogen werden. Wir möchten jedoch unsere Aufmerksamkeit nicht dieser an sich auch fragwürdigen Supposition zuwenden, wir verweisen, was diese Frage angeht, nur auf eine in neuester Zeit erschienene Untersuchung¹.

Uns scheint das Fragezeichen in der Überschrift vielmehr die Legitimität des Terminus RU in seinem wesentlichen Aussageinhalt in Frage stellen zu wollen. Es sind seit jener Bewegung, die eine kerygmatische Theologie forderte², in katechetischen Fachkreisen Zweifel am bisher fast³ unumstrittenen Terminus wachgeworden⁴. Heute stellt sich die Frage konkret folgendermaßen: Wenn die Katechese auch vor Kindern wirklich *Verkündigung* des Wortes ist, wenn der heute allgemein übliche Katechumenat (*nach* der Taufe) wirklich an der kirchlichen Grundfunktion der Verkündigung teilhat, ja in entscheidender Weise Erfüllung dieser Funktion ist, kann dann ein Terminus, der diese Wortverkündigung weitgehend zu

¹ A. EXELER, *Wesen und Aufgabe der Katechese. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung*, Freiburg 1966.

In unserem Zusammenhang ist besonders zu beachten das erste Kapitel: Die Empfänger der Katechese, 11–66.

² J. A. JUNGSMANN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

H. RAHNER, *Eine Theologie der Verkündigung*, Freiburg 1939.

³ Wenn auch da und dort einsichtige Katecheten sich bereits früher gegen diese Bezeichnung wandten, so ist doch der Ausdruck in der Praxis bis heute weitgehend der fast einzige Ausdruck für das, was in der schulischen Katechese geschieht.

⁴ M. PFLIEGLER, *Der Religionsunterricht*. 1. Teil: *Die Teleologie der religiösen Bildung*, Innsbruck 1935, 179–201.

F. X. ARNOLD, *Von der anthropozentrischen zur heilsgeschichtlichen Katechese*, in: *Der Katholizismus in Deutschland und der Verlag Herder 1801–1951*, Freiburg 1951, 57–81.

H. RENNINGS, »Religionslehrer« und »Religionsunterricht«. *Zur Entstehung der Begriffe*, in: *KatBl* 78 (1953) 446–453.

J. A. JUNGSMANN, *Katechetik*, Wien 1955, 2 und 57.

J. GOLDBRUNNER, *Unterricht oder Verkündigung* in: *KatBl* 88 (1953) 59–63.

einem *Schul-Fach* (= Unterricht) und damit vorwiegend zu einer *intellektuellen* Angelegenheit natürlicher Art (= Religion) stempelt, eine sachgene Bezeichnung, ein legitimer Terminus sein? In Wirklichkeit geht es doch um den *Glauben*, um eine, ja sogar die einzig gültige Offenbarungsreligion, die den ganzen Menschen – auch im Kind, soweit das in seinem Alter möglich und entsprechend gefordert ist – in Beschlag nimmt und nicht nur seinen Intellekt ansprechen will.

Geschichtlicher Rückblick

Wir erachten einen kurzen historischen Rückblick für notwendig, um Inhalt und eventuelle Belastung des Terminus RU aufzeigen zu können.

Eine eigentliche und regelmäßige Kinderkatechese, wie sie der RU meint, finden wir wie im Altertum so auch im Mittelalter nicht. Eltern und Paten blieben für die religiöse Unterweisung der Kinder auch im Mittelalter hauptverantwortlich. In der christlichen Atmosphäre der Familie wuchsen die Kinder in der für sie natürlichsten Weise – *gratia supponit naturam!* – auf. Dies ist – oder wäre – auch heute noch die idealste Form der Christwerdung. Wohl lassen sich vereinzelt Ansätze zur Kinderkatechese im mittelalterlichen Schulwesen entdecken, aber im großen und ganzen können wir mit Padberg⁵ von einem »großen katechetischen Vakuum im Mittelalter« sprechen, was selbstverständlich kein negatives Urteil bedeutet.

Mit dem ausgehenden Mittelalter, vor allem im Gefolge der Erfindung der Buchdruckerkunst, beginnt sich allmählich eine Neuentwicklung anzubahnen. Eine ausgesprochene Katechese bringen jedoch erst Petrus Canisius mit seinen Katechismen (ab 1555) – dem Gegenstück zum Lutherischen Katechismus (1529) – und das Tridentinum. Es setzt eine eigentliche katechetische Bewegung ein: Orden – vorab die Jesuiten –, eine sogenannte Christenlehrbruderschaft und selbst caritative Organisationen stellen sich in den Dienst der Katechese. Der Einfluß der Reformation darf in dieser Entwicklung nicht übersehen werden. Sie schuf eine neue Situation. Sie stellte lehr- und lernmäßig Anforderungen auch und schon an die Jugend, und zudem größere, als sie das Mittelalter kannte. Es galt, den Andersgläubigen gewachsen zu sein. Ein bestimmter »Kanon« des Wissensnotwendigen bildet sich heraus. Dieser Kanon wird immer mehr ausgebaut und erweitert. Die Katechese wird weitgehend zur Aufgabe des Klerus, von dem in der Folge auch mehr Ausbildung gefordert wird. Die Glaubensunterweisung verlagert sich aus dem Raum der Familie in den Raum des Gotteshauses, wird zur Kirchenkatechese. Sicher wurde auch in dieser Zeit das wissensmäßige Element, das Wissenselementare an der Christwerdung des Christen durch den Glauben nie verab-

soliert; aber es wurde bereits in dieser Zeit hervorgehoben⁶. Gleichzeitig aber nimmt die Kirche weitgehend der Familie die ihr genuine und ihr primär zustehende Aufgabe der Erziehung des jungen Menschen zum Christen – eine notwendige Folge der nachreformatorischen Verklerikalisierung oder genauer gesagt Verhierarchisierung alles Kirchlichen, von der wir uns erst heute allmählich zu befreien suchen. Die im 17. und in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts fast ins Unübersehbare wachsende Zahl der Katechismen wird weitgehend zum Ausdruck des Bestrebens, mittels dieser katechetischen Lehrmittel die christliche Erziehung in der Familie mit der Kirchenkatechese zu vermischen, auf die Katechese einzuengen und gleichzeitig den christlichen Glauben auf ein Standardquantum des Wissensmäßigen zu kanonisieren.

In dieser Entwicklung darf allerdings ein bedeutender Faktor nicht übersehen werden, der die katholische Katechese mit zu kennzeichnen beginnt und Umfang wie Zahl der Katechismen stetig anwachsen läßt: *der katholische Glaubensbegriff*. Er ist stark von der Kontroverse gezeichnet. Das Konzil von Trient grenzt seinen Glaubensbegriff eindeutig akzentuierend gegen die protestantische Lehre vom allein rechtfertigenden Fiduzialglauben ab und legt ihn vorwiegend auf einen Akt der Verstandeszustimmung fest, der die Wahrheit (*fides quae* im Gegensatz zur reformierten *fides qua*) der geoffenbarten Lehre annimmt⁷. Der Glaube ist wohl ein Werk der Gnade in uns, aber ein Akt des Verstandes. Glauben wird zu einem Fürwahr-Halten dessen, was Gott geoffenbart hat⁸. Es gilt, je stärker die Katechese kontroversintentioniert und -inji-

⁶ CANISIUS schreibt in seinem kleinsten Katechismus: »Mit was kurzem begriff kan man die gantz leer Christi fassen? Wann ain christ die ding waisst [!] und halt, die zu warer christlicher weissheit unnd gerechtigkeit gehören.«

Catechismus oder die Summa christlicher leer für die ainfeltigen in fragstück gestellet (Ingolstadt? 1556 oder 1557). Ed. Streicher Friedrich, *Catechismi Germanici*, I2, 213. (Erster kleinster deutscher Katechismus von Canisius, mit „1 bezeichnet.)

J. HOFINGER betont allerdings in seiner *Geschichte des Katechismus in Österreich von Canisius bis zur Gegenwart*, Innsbruck 1937, 132–133, Canisius selbst sei dem vollen Begriff vom Glauben (nach der Heiligen Schrift und den Kirchenvätern) wohl entschieden näher gekommen. Die Einengung dieses vollen Begriffs sieht er jedoch schon früher angebahnt, wenn er betont: »Man wird wohl zugeben müssen, daß die Scholastik den ursprünglich viel volleren Begriff des Glaubens im Interesse eines reibungslosen Einbaues in das scholastische Tugendgebäude eingeengt und darunter nur mehr das Jasagen des Verstandes, ein bloßes »Fürwahr-Halten« verstanden habe und nicht mehr zugleich die entschiedene allseitige Unterwerfung des Herzens.«

⁷ D 798: *Credentes, vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt*. Vgl. dazu die Kontrovershaltung zur *fiducia sola* im entsprechenden Canon 12 (D 822).

⁸ CANISIUS umschreibt den Glauben in einem seiner kleinsten Katechismen folgendermaßen:

»Was verstest du bey dem wörtlin glaub? Der glaub ist ain gab

ziert wird, das Glaubenswissen schon der Jugend zu fördern und nach Möglichkeit zu erweitern. Im 16. und 17. Jahrhundert ist diese Kontrovershaltung vielleicht noch verständlich, sie bleibt aber weiterhin vorherrschend und wird im Gefolge des Deharbe'schen Katechismus von 1847 bis 1955 zur unverständlichen und unverzeihlichen katechetischen Dominante.

Die genannte Vorrangstellung des Glaubensinhalten als Wissensstoff der Katechese erfährt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts noch eine Vertiefung, und zwar durch die Einführung der allgemeinen Schulpflicht. Die Katechese zieht nun aus dem Raum des Gotteshauses und damit weitgehend der Kirche in das Schulhaus und infolgedessen in den Profanraum ein. Der Katechet, wenn auch in kirchlicher Sendung und noch lange Zeit fast ausschließlich der geistliche Katechet, hat den profanen Raum aufzusuchen und sich – um mit der Erfüllung seines Auftrages nicht allzusehr als Fremdkörper zu gelten – weitgehend den Gesetzen des Schulraumes anzupassen. Die Katechese wird zu einem Schulfach. Die Methodik des schulischen Unterrichtes, die weitgehend ein Produkt der Aufklärung ist (noch kein negatives Urteil!), wird taliter qualiter auf die schulische Katechese übertragen. Es war an sich kein Fehler, daß der bedeutende Katechet und Schulmann der thesesianischen Monarchie, Abt Johann Ignaz Felbiger, vor allem die Methoden des Profanunterrichtes an den Schulen Berlins studierte. In seine Reform des Schulwesens mittels der Tabulamethode (tabellenartige Zusammenfassungen des Stoffes am Anfang des Lehrganges) und der Sokratik (Fragemethode) bezog er aber allzusehr auch die schulische Katechese mit ein, wenn er sie auch inhaltlich in keiner Weise aufklärerisch verwässerte. Lobenswert ist seine Tendenz, das Fassungsvermögen der Kinder zu berücksichtigen. Er machte den Katechismus und noch mehr die Bibel zum Lesebuch in den Schulen. Sein Glaubensbegriff⁹ darf nicht als aufklärerisch bezeichnet wer-

Gottes, so dem Menschen seinen verstandt erlichtet, das ehr sich on allen zweiffel ergibt der göttlichen warhait und offenbarung und vestigklich zustimbt der christlichen bekenntnuss. Unnd das ist die recht eigenschafft des glaubens, das er den menschlichen verstandt gefangen nimbt zum dienst Christi und der göttlichen warhait, sonderlich in den dingen, so der menschlichen vernunft und sinnligkait unbegreiflich sein, also das man sich dieselben unzweifflich gwisslich zu glauben entschliesse.« Catechismus oder die Summa christlicher leer für die ainfeltigen in fragstück gestellet (Ingolstadt? 1556 oder 1557). Ed. Streicher Friedrich, Catechismi Germanici, 12, 214. (Erster kleinster deutscher Katechismus von Canisius, mit µ1 bezeichnet).

⁹ »Was heisst christkatholisch glauben? Christkatholisch glauben heisst, alles für wahr halten, was Gott geoffenbaret hat, und was die Kirche zu glauben vorstellet, es sey geschrieben oder nicht.« Nr. 4. Auszug des grossen Katechismus mit Fragen und Antworten für die Stadt- und Landjugend in den kaiserl. königl. Staaten, Wien 1778, 4.

den, wie überhaupt die Aufklärung die Katechismen inhaltlich kaum in nachhaltiger Weise zu beeinflussen vermochte, aber dieser Begriff, kontroversträchtig und damit einseitig akzentuiert, entsprach unglücklicherweise gerade jener Richtung, die das große Anliegen der Aufklärung war: die Betonung des Wissens und der Wissenserweiterung. Mehr oder weniger unbewußt gerät die Katechese in den Dienst des Staates – die Schule war ja weitgehend Sache des Staates – und wird zum *Religionsunterricht*.

In einer überzeugenden kurzen Studie zeichnet Heinz Rennings die aufklärerische Auffassung der damaligen christlichen Unterweisung und weist die aufklärerische Herkunft der Begriffe Religionslehrer und RU nach. Er schreibt unter anderem: »So brachte die Aufklärung die allgemeine Volksschule unter die Aufsicht des Staates. Er bekam den Unterricht, auch den Katechumenenunterricht, der aus der Kirche in die Schule umzog, unter seinen Einfluß. Ihm ging es nicht um die Tradierung der Frohbotschaft, sondern um den Anteil, den die ›Belehrung in der Religion‹ zur Heranbildung brauchbarer Bürger leisten konnte. Daß die katechetische Belehrung Teil einer umfassenderen Ganzheit ist, ein Ast dieses Ganzen, der in die Schule hineinragt, konnten die Väter der neuen Schulordnungen nicht mehr verstehen. Daß Gott bereit sei, hier den Kindern zu begegnen, war für einen Deisten unvorstellbar. Verkündigung wurde zur ›Angelegenheit der Menschen unter sich‹, Ereignis zwischen Lehrer und Schüler. Religion wird zum Schulfach, zum Unterrichtsstoff, Hauskatechumenat und Gemeindekatechese werden abgelöst durch den schulischen ›Religionsunterricht‹, so kennzeichnet F. X. Arnold die Situation ... In den kirchlichen Kreisen, sowohl aufklärerischen wie bloß reformfreudigen, fixierte sich 1770–1780 die Verbindung ›Unterricht in der Religion‹ zu einem gebräuchlichen Terminus. Ab 1780 trat ihm ›Religionsunterricht‹ zur Seite«¹⁰. Anders gesagt: Es wurde von nun an in Religion unterrichtet neben und wie im Rechnen, Schreiben, in Erdkunde und anderen Fächern. So vertiefte sich die stark, wenn auch nicht total auf Wissen ausgerichtete Tendenz der Katechese. Der Umzug in den Schulraum, ein unterbewußter aufklärerischer Klimawechsel und ein guter Schuß eines antireformatorischen, aber lange bezeichnend katholischen Komplexes zogen gemeinsam in die gleiche Richtung: Es blieb in der Katechese im Schulraum beim Unterricht in Religion. Man betont zwar in der Theorie oft, daß der Glaube den ganzen Menschen beanspruchen will und soll¹¹. Praktisch

¹⁰ RENNINGS, vgl. Anm. 4, 448–450.

¹¹ Gerade EXELER berücksichtigt in seiner neuesten Studie *Wesen und Aufgabe der Katechese* diesen Faktor wieder stark. Vgl. Anm. 1, 125.

bleibt die Katechese jedoch weitgehend dem Bestreben nach Wissensvermittlung verpflichtet. Die Frageform der Katechismen verleitet dazu, in jeder Stunde zu Beginn die Fragen der letzten Stunde abzufragen und hernach die neuen analytisch zu exegetisieren. Was aber bereits die Kirchenkatechese nicht in vollem Umfang von der Familienkatechese übernehmen konnte, das zu leisten war die Schulkatechese noch viel weniger imstande: eine gesamtchristliche Erziehung, das Christwerden des Menschen in jenem Lebensraum, der das weitgehend genuin und primär ermöglichen kann: in der Familie.

Längst spürte man bereits im 19. Jahrhundert das Ungenügen des Religionsunterrichtlichen. Bereits die Methodendebatte zu Beginn unseres Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum (Münchener und Wiener Methode) sucht dem Ungenügen der bisherigen Katechese zu begegnen, bringt formal-methodische Fortschritte, bleibt aber im Schul- und damit Religionsunterrichtlichen stecken. Bei aller Anerkennung und Betonung der übernatürlichen Offenbarung und des entsprechenden übernatürlichen Glaubensgeschenks bleibt die Katechese Religions-Unterricht.

Der Ruf nach der kerygmatischen Katechese

Erst die materialkerygmatische Besinnung (mächtig und fast charismatisch intoniert durch J. A. Jungmann¹²) brachte in den letzten drei Jahrzehnten eine katechetische Neubesinnung, die noch heute anhält und nicht restlos »ausgegoren« ist.

Es fällt zwar keinem ein, den Rückzug der Katechese aus dem Schulraum in das Gotteshaus zu fordern oder gar eine »sanatio in radice« vorzunehmen und die katechetische Aufgabe wieder primär dem Elternhaus zuzuweisen, um sie von der allzu starken Verschulung und religions- und schulunterrichtlichen Prägung zu befreien. Wo allerdings dieser Rückzug ins Gotteshaus in Staaten unter kommunistischer Flagge zur Zwangswirklichkeit geworden ist, wird diese Entwicklung nicht etwa als Verlust, sondern eher als Gewinn angesehen, wie vor vier Jahren ein jugoslawischer Bischof dem Schreibenden gegenüber betonte. Ein Rückzug in die Familie, vor allem um die ganzheitlich und bereits im Vorschulalter bedeutsame religiöse Erziehung, in der die Katechese im Schulalter nur einen Sektor darstellt, wieder zu ermöglichen, scheint angesichts der geistigen und religiösen Lage in sehr vielen Familien kaum möglich zu sein. Ja, es ist gerade diese Lage der weitgehend entchristlichten Familie, die mehr denn je die Notwendigkeit bewußt macht, in der Schule den Kindern mehr zu bieten als nur Glaubenswissen. Von der einseitig intellektuell gehandhabten Katechese schlägt das Pendel seit einigen Jahren mehr oder weniger ins Ge-

¹² J. A. JUNGMAN, *Die Frohbotschaft und unsere Glaubensverkündigung*, Regensburg 1936.

genteil: Man beginnt, an die Schulkatechese bedeutende kerygmatische Forderungen zu stellen, Forderungen, von denen man doch so oder anders spürt, daß sie das, was im Schulraum geschehen kann, übersehen und entsprechend die schulische Katechese überfordern. Wir erkennen allmählich, daß der Raum, in dem die Katechese stattfindet, eine nicht unbedeutende Rolle spielt.

Wir gestehen – allerdings absehend von der Irrationalität seines Glaubensbegriffs – Kierkegaard zu: »Man ist auf verbotene Weise über Christus wissend geworden, das Erlaubte ist, daß man glaubend werde«¹³.

Es sind unter anderen besonders Günther Weber¹⁴ und Alfons Thome¹⁵, die die Katechese dadurch entschulen wollen, daß sie deren Verkündigungscharakter wieder viel stärker hervorheben, ihr, vorab der Bibelkatechese, Heilsbedeutung zuschreiben, da sie das Wort Gottes verkündet. Es kann sich dementsprechend in der heutigen Schulkatechese nicht mehr um Religionsunterricht handeln; es geht vielmehr um Glaubensunterweisung. Glaube wird hier nicht mehr vorwiegend vom intellektuellen Ja-sagen hergesehen, sondern als ein menschlich ganzheitlicher Akt gefordert, der auch für Kinder, wenigstens punktuell, möglich zu sein scheint. Der Terminus Unterweisung will andeuten, daß es sich um einen wohl im Schulraum stattfindenden, aber nicht rein unterrichtlichen Vorgang handelt; es geht um mehr, um ein Einweisen, Einüben der Kinder in den Glauben, besser gesagt: in das Glauben, Einüben in das religiöse Leben, das sich niemals in einem vorwiegend verstandesmäßigen Für-wahr-Halten erschöpfen kann. Man versucht mittels der schulischen Katechese – in einer, zwei oder höchstens drei Wochenstunden – etwas zu erreichen, was eigentlich eine primär *familiäre* Daueratmosphäre voraussetzt. Im Lichte solcher Intentionen und angesichts dieser im Hinblick auf die Vorgeschichte verständlichen und entsprechend auch forcierten Intensivierung des Verkündigungscharakters der Katechese verstehen wir *heute* noch mehr das Unbefriedigende am Terminus RU, als es bereits 1953 Rennings empfand, da er schrieb: »Ein Teilmoment der Einführung in das christliche Leben – nicht das Wichtigste – ist die mündliche belehrende Unterweisung, die nur ihren Sinn behält, wenn sie eingeordnet bleibt in jene Ganzheit der Christus-Begegnung. So konnte die Frage auftauchen, ob das Wesen der christlichen Unterweisung mit ›Religionsunterricht‹ richtig wiedergegeben wird. Denkt nicht jeder bei diesem Wort, fragte man sich, daran, daß hier

¹³ Zitiert von G. HANSEMAN, in: *Die Christusverkündigung in der Schule*, Graz 1963, 106.

¹⁴ *Religionsunterricht als Verkündigung. Ein Handbuch des katholischen Religionsunterrichts*, Braunschweig 1961.

¹⁵ *Unser Heil in Gottes Wort. Zur Theologie der Bibelkatechese*, Düsseldorf 1964.

Religion gelehrt wird, wie etwa in der nächsten Stunde Latein oder Zeichnen! Mit Bestürzung wurde vielen klar, daß die Katechese aus mangelndem Selbstverständnis manchmal diesen Weg, der an Altar und Aszese vorbeiführte, gegangen war. Wenn es sich aber nicht um wissenschaftliche Aneignung eines Lehrstoffes oder die Meisterschaft in einem bestimmten Können handelte, würde dann nicht durch den »Religionsunterricht« die Eigenart der Katechese verwischt, ja sogar durch die Verwendung des »Unterricht«, das in den Zusammensetzungen der Schulfächer so häufig vorkommt, nicht gerade noch die Ähnlichkeit betont? Und wo klingt in der Bezeichnung etwas an von der wesensmäßigen Verbindung dieses Elements mit den anderen? Erhält oder bestärkt es nicht gerade die Gefahr des Intellektualismus? Die Tatsache, daß man ohne Schwierigkeiten von einem katholischen, jüdischen oder baptistischen Religionsunterricht sprechen kann, weist auf die Verwaschenheit dieses Begriffes hin, der von der strahlenden Einmaligkeit und Einzigartigkeit des Weges nichts mehr ahnen läßt, den die Entfaltung des Gottesgeschenkes das getaufte Kind führt. Kann es verschiedene »Religionsunterrichte« geben, die sich nur durch die Art der Lehren unterscheiden?«¹⁶ Exeler hebt allerdings mehr differenzierend einzelne Stufen hervor, die seit der Aufklärung die Festlegung der katechetischen Aufgabe charakterisieren und allmählich nach den neuesten kerygmatischen Forderungen an die Katechese rufen¹⁷. Der Terminus RU bleibt jedoch weitgehend mit seiner ihm von der Geschichte her eigenen inhaltlichen Prägung maßgebend. Man spricht unbekümmert bis in unsere Tage vom RU.

»Nomen est omen.« Eine begriffliche Benennung der Katechese, die so oder anders noch heute, wenn vielleicht bloß unterbewußt (spielt nicht das Unterbewußte auch in diesen Belangen eine Rolle, gerade heute?), kontrovers-theologisch, aufklärerisch und schulunterrichtlich belastet ist, sollte u. E. ausgeschaltet werden. Wenn sich auch Kinder kaum je der negativen oder positiven Tragweite einer Terminologie bewußt werden, wir müssen heute mit unterbewußten, aber deshalb nicht minder wichtigen Einflüssen solcher Begriffe rechnen. Der Name RU verführt leicht zur latenten Überzeugung: Christentum ist eine Religion neben anderen Religionen. Ist dem so? Christlicher Glaube kann schulmäßig gelernt, erfaßt werden. Ist das richtig? Die religiöse Erziehung der Kinder ist Sache der Geistlichen in der Schule. Und das Elternhaus? Es fühlt sich weitgehend dispensiert von einer religiösen Einflußnahme auf die Jugend. – Wenn ich möglichst alle Fragen des Katechismus auswendig weiß,

¹⁶ RENNINGS, ebd. 446/447.

¹⁷ EXELER, *Wesen und Aufgabe der Katechese*, 124.

bin ich ein gutgläubiger Christ! Dazu kommt noch eine andere Gefahr: Die genannte terminologische Bezeichnung der Katechese färbt irgendwie auf das Selbstverständnis des Katecheten – ob des Laien oder des Geistlichen, ist unerheblich – ab. Versteht sich, fühlt sich der Katechet als Lehrer eines Schulfaches, das heißt des Religionsunterrichtes, oder als Künder der frohen Botschaft Christi? Kann er mit sogenannten Noten das Eigentliche einfangen und beurteilen, was er in den Kindern bereiten soll? Wir glauben sagen zu dürfen: Hier wird der Terminus zu einem »omen« dessen, was im Schulraum wirklich vor sich geht. Das Fragezeichen, auf das wir eingangs in der Überschrift hingewiesen haben, wirft ein nicht nebensächliches Problem auf. Wir pflichten Rennings bei, wenn er gerade anlässlich der historischen Durchleuchtung unseres Begriffs auf die Notwendigkeit einer gewissen terminologischen Erneuerung im allgemeinen hinweist und schreibt: »Es mag vielleicht eingewendet werden, was über die ›Falschheit‹ der untersuchten Bezeichnungen (RU und Religionslehrer) gesagt worden ist, bestehe zu Recht, aber es handle sich um überflüssige spitzfindige Begriffspaltereien, da mittlerweile das richtige Verständnis der Unterweisung und des Katecheten sich durchzusetzen begonnen habe und man »sowieso wisse, was mit Religionslehrer und RU wirklich gemeint sei«. Darauf wäre zu antworten: Es ist zu allen Zeiten ein zweifelhaftes Unterfangen, Bezeichnungen mit sich herumzuschleppen, die ihrem Wortlaut nach etwas ›Falsches‹ aussagen und im gängigen Verständnis auch mißverstanden werden und erst einer zusätzlichen Erklärung bedürfen, damit man weiß, was eigentlich damit gemeint ist. Gefährlich scheint uns das aber für eine Zeit zu sein, in der die ›Unterscheidung des Christlichen‹ Hauptaufgabe der christlichen Bildungsarbeit und Anliegen der ganzen Verkündigung sein muß. Ohne Revision und Erneuerung unserer religiösen Sprache ist diese Aufgabe aber nicht zu leisten«¹⁸.

Die Problematik
in allerneuester Sicht

Mit dem Vorschlag einer terminologischen Erneuerung möchten wir die Diskussion nicht beenden, zumal sie in allerneuester Zeit wiederum in ein akutes Stadium getreten ist. Günter Stachel weist in seiner Besprechung des Ende 1965 erschienenen Werkes von Hubert Halbfas darauf hin, daß der Titel »RU« seines Wissens seit Pfliegler (1935) nicht mehr für ein entsprechendes Werk verwendet worden ist, das das Gesamtgebiet der Katechetik mit ihren Sachgebieten Bibel-, Katechismus- und

¹⁸ RENNINGS, ebd. 451/452. – Wir weisen auf ein anderes Beispiel notwendiger terminologischer Erneuerung hin, das wir bezüglich des Sakramentes der Buße in unserer Studie *Von der Beichte zum Sakrament der Buße*, Düsseldorf 1965, 212–217 dargelegt haben. Der Terminus »Beichte« ist unbedingt durch »Sakrament der Buße« zu ersetzen, wo das ganze sakramentale Geschehen gemeint ist.

Liturgiekatechese angeht¹⁹. Wohl selten hat ein katechetischer Autor wie Halbfas den Mut, bereits im Vorwort zu prophezeien, daß sich seine Theorie des RU von vielen überlieferten Ansichten kritisch absetzt – und wie kritisch! Noch seltener bittet ein Autor im gleichen Atemzug um nicht minder kritische Aufnahme seiner Ausführungen. Nach den beiden Themen »Kind und Religion« und »Kind und christlicher Glaube« geht der Verfasser im Abschnitt »Religionsunterricht und Methode« auf unsere Thematik ein.

Es ist nach unserer vorausgehenden Stellungnahme verständlich, daß uns der Titel des Buches »Religionsunterricht« einigermaßen befremdet, schon von allem Anfang an. Warum soll diese Bezeichnung wieder aufgewärmt werden, dazu noch als Überschrift über glänzende katechetische Ausführungen, die wohl wie kaum andere in den letzten Jahren modern, teils sogar schockierend wirken und den genannten erblichen Belastungen des Terminus alles andere als freundlich gegenüberstehen.

»Unterricht und Verkündigung« lautet der erste Untertitel des bereits genannten dritten Abschnittes. Vielleicht dürfen wir im »und« bereits eine wichtige Aussage angedeutet erblicken, läuft doch Halbfas hauptsächlich gegen die erwähnten Weber und Thome²⁰ und deren Position »Religionsunterricht als Verkündigung« vehement Sturm²¹ und schreibt abschließend: »... womit sich der RU unversehens zu einem Heilsinstitut ernannt sieht, dessen innere Ablehnung konsequenterweise gar eine Gerichts- und Verdammnisdrohung rechtfertigen würde. So gut gemeint dererlei Konzeptionen auch sein mögen, sie wechseln Schulklasse und Kirchengemeinde beliebig gegeneinander aus und bringen ihre unterschiedlichen Ebenen hinreichend durcheinander, um den durchschnittlichen Katecheten im Labyrinth dieser Verwerfung ein Leben lang stecken zu lassen«²².

Wir stimmen Halbfas zu, wenn er betont: »Unterrichtlich ist das Heilsereignis [wie es die Verkündigung intendiert] keineswegs verfügbar«²³. Nur gilt dasselbe auch von der kirchlichen Verkündigung, das heißt der Verkündigung im Raum der Kirche, vorab der Predigt. Auch sie kann das Heilsgeschehen nie *planvoll* herbeiführen. Es bleibt immer Gnadengeschehen.

Wir verstehen allerdings das Anliegen des Autors sehr gut. Er sieht, wie nach einer allzulangen Periode rein schulunterrichtlicher Ausübung der Katechese im Schulraum das Pendel in den letzten Jahren ziemlich rasch und eben-

¹⁹ *Katechetische Blätter* 90 (1965) 606.

²⁰ Vgl. Anm. 14 und Anm. 15.

²¹ H. HALBFAS, *Der Religionsunterricht. Didaktische und psychologische Konturen*, Düsseldorf 1965, 219–224.

²² Halbfas, a. a. O. 220.

²³ A. a. O. 223.

so stark in Richtung Verkündigung ausschlägt, und er wehrt sich gegen eine solche Übertreibung, wie sie seiner Ansicht nach die Hervorhebung des Verkündigungscharakters bei verschiedenen Autoren beinhaltet: »Unterricht und Verkündigung schließen sich also weder gegenseitig aus, noch ist RU als Verkündigung zu verstehen. Unterricht kann ›Verkündigung‹ ermöglichen. Je sachgerechter in didaktischer Konzeption und methodischer Konsequenz der RU erteilt wird, um so günstiger sind die Voraussetzungen, daß Verkündigung, Begegnung und Bekehrung statthaben können. Aber auch ohne solches Überführtwerden ist RU sinnvoll und wichtig«²⁴.

Wenn wir bei Halbfas weiterlesen, kommen wir zum abschließenden Untertitel des dritten Abschnitts: »Lehren und Lernen«. So wie er Lernen versteht und auch vom Lehrer ein entsprechendes Lehren fordert, können wir ihm zustimmen: »Wir gehen davon aus, daß Selbsttätigkeit als ein allgemeines Prinzip menschlicher Entwicklung auch jedes Lernen zu kennzeichnen hat ... Solches Lernen geschieht nicht im Nehmen, Aufzeichnen, Behalten, sondern im Stellungnehmen. Also muß man das Lernen lernen. Inhalte möchten erarbeitet werden, nicht bloß gemerkt. Ausgangspunkt jeden Lernprozesses ist darum die Frage. Fragenkönnen ist *conditio sine qua non* ... Soll dieses Lernen möglich sein, so muß der Lehrer lehren können. Lehrer, die ein aufgegebenes Pensum ›durchnehmen‹, gestatten nicht Lernen, sondern Einprägen von Wissenskomplexen. Wirkliches Lernen wendet sich an die Aktivität des Schülers und beachtet diese in angemessenen Forderungen und einem phasengemäßen Lehrgut«²⁵. Für Halbfas ist das, was sich bisher RU nannte, längst nicht mehr rein verstandesmäßiges An- und Hinnehmen des Glaubensinhaltes, sondern viel mehr. Er reinigt den Terminus RU – eine zweite Möglichkeit, das Fragezeichen hinter diesem Wort zu beseitigen.

Auch Hansemann, der 1963 in der ersten Veröffentlichung des Katechetischen Instituts der Universität Graz noch sehr stark die kerygmatische Katechese fordert und ihr Stundenbild zeichnet²⁶, scheint sich neuerdings eher zu bescheiden und den RU nicht überfordern zu wollen: Er sieht deutlicher, daß eine Unterrichtsstunde doch nicht von vornherein »der eigentliche Ort für die Urbegegnung eines Kindes mit dem lebendigen Gott« sein kann. Er beachtet stärker, was ein Religions- »Unterricht« zu leisten imstande ist und was nicht. Überspitzt, aber richtig formuliert: »Nach dem zeitlos gültigen Schöpfungskonzept ist die Schule sicherlich nicht in erster Linie dazu berufen, die Kinder gläubig zu machen«²⁷.

²⁴ A. a. O. 224.

²⁵ A. a. O. 239–240.

²⁶ *Die Christusverkündigung in der Schule*, Graz 1963, 93–106.

²⁷ *Gotteserfahrung und Gottesverlust*, Graz 1966, 25–68. Beide Werke

Nicht anders urteilt Exeler, wenn er abschließend zu seiner Darlegung dem Träger der schulischen Katechese nicht alles zuweist, was früher andere Träger gewährleisteten, sondern vielmehr die Grenzen der schulischen Glaubensunterweisung deutlich aufzeigt: »Es scheint angebracht, diese Überlegung gegenüber einem naheliegenden Mißverständnis abzusichern. Es geht nicht darum, die schulische Katechese als unwichtig hinzustellen, erst recht nicht darum, die Leistung der Priester und Lehrer, die sich in der Schule in aufreibender Arbeit um die jungen Christen mühen, herabzusetzen. Es geht vielmehr darum, die Fruchtbarkeit ihres Wirkens zu sichern. Auch die beste schulische Katechese kann nicht wahrhaft fruchtbar wirken, wenn man sich damit abfindet, daß die anderen Kräfte, die die katechetische Arbeit mittragen müssen, ausfallen. Von einem gewissen Punkt an muß es als fragwürdig erscheinen, die schulische Katechese zu verbessern, wenn man sich nicht gleichzeitig Mühe gibt, die unersetzbaren anderen Faktoren – Familie und Gemeindeleben – in ihrer religionspädagogischen Wirksamkeit zu fördern. Diese Faktoren werden dem Umfang nach in der katechetischen Arbeit nicht die größte Rolle spielen, wohl aber dem Einfluß nach; sie sind Voraussetzung dafür, daß die amtliche Katechese wirksam werden kann. Jedenfalls ist es nicht gut, von vornherein die schulische Unterweisung als die optimale oder gar als die einzige Form der Katechese anzusehen«²⁸. Es will uns scheinen, daß die jüngste Zeit manche Klärung der Problematik um den RU gebracht hat. Eine sehr verständliche Reaktion auf die Mängel und Unzulänglichkeiten einer Schulkatechese im Sinne von RU, von dem man allmählich viel mehr erwartet hatte, als er zu geben befähigt und berufen war, verlangte nach einem RU als Verkündigung. Diese Sicht verwischt jedoch das Ineinander des Pastoraltheologischen und Didaktischen und überfordert die Kinder. Unterricht kann höchstens Möglichkeit für Verkündigung werden²⁹.

Nachdem das Pendel jahrhundertlang im Extremen des rein Unterrichtlichen hängen geblieben war, schlug es nun – begreiflicherweise – stark ins Gegenteil aus, allzu stark, da die kerygmatisch-theologischen und materialkerygmatischen Forderungen der letzten drei Jahrzehnte die Katechese aus ihrer einseitigen Schulverquickung gelöst hatten. Heute zeichnet sich – vor allem bei Halbfas – eine Rückkehr zur Mitte ab. Man anerkennt die Bedeutung des Unterrichtlichen, sieht aber auch dessen Grenzen. Man beachtet den großen Unterschied zwischen der schulischen

(Anm. 26 und Anm. 27) sind in der Reihe »Botschaft und Lehre; Veröffentlichungen des Katechetischen Institutes der Universität Graz« erschienen. Diese Veröffentlichungen enthalten Beiträge verschiedener Autoren.

²⁸ EXELER, *Wesen und Aufgabe der Katechese*, 218–219.

²⁹ HALBFAS, *Religionsunterricht*, 219–224.

Katechese und jedem »anderen« sogenannten Schulfach, weist ihr aber doch nicht eine Heilsfunktion zu, über die zu verfügen sie gar nicht berechtigt, ja, nicht einmal befähigt ist. Das Christwerden ist eine Folge von Botschaft *und* Lehre, aber auch von Lehre *und* Botschaft.

Schlußfolgerungen

1. Christus ist nach verschiedenen, im Kreis des israelitischen Volkes geschehenen Offenbarungen die letzte, unüberbietbare und einmalige Selbstenthüllung des dreifaltigen Gottes. Er ist *das* Wort Gottes an die Menschen, Gott als Mensch. Aber diese Offenbarung geschah – wie übrigens auch die früheren – nicht rein belehrungs- und informationshalber. Jede Offenbarung mündet in Ökonomie aus. Das menschengewordene Wort Gottes ist eine Wirklichkeit, die Stellungnahme erfordert. Selbstverständlich bietet es auch eine Lehre, aber das Lehrhafte am Christentum kommt dem Rang der Heilsbedeutsamkeit entsprechend nach der Stellungnahme zu Christus im Glauben (»Machet alle Völker zu Jüngern«) und nach der Annahme der Christuswirklichkeit im sakramentalen Mysterium (»Taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes«). Lehren gehört jedoch als drittes zum Sendungsauftrag Christi an seine Kirche (»Lehret sie alles halten ...«), ein Auftrag, den sie auch in der schulischen Katechese ausübt, aber nie rein schulmäßig informierend und um der Wissensbildung willen, sondern immer mit Engagement. Eine gewisse Spannung wird so oder anders zu allen Zeiten die Schulkatechese belasten, vielleicht sogar befruchten. Wenn nur die latente Gefahr nicht übersehen wird, daß gerade das Lehrhafte am Christentum im Schulraum einer ungebührlichen Intellektualisierung des Christlichen Vorschub leistet, besonders dann, wenn das Für-wahr-Halten, die An- und Aufnahme des Glaubensinhaltes, zum Wesen des Glaubens gestempelt wird, wo doch Glaube noch viel wesentlicher und primärer Christusgefolgschaft bedeutet.

2. Die Spannung wird akut, wo zwischen Botschaft und Lehre, zwischen Glaubensverkündigung und RU mehr oder weniger deutlich disjunktiv entschieden wird. Die Spannung wirkt befruchtend, wo ein ständig neuer Ausgleich zwischen dem »Sowohl – als auch« als dauernde Aufgabe bewußt bleibt, die nie ganz gelöst werden kann.

3. Wir kehren zurück zum Ausgangspunkt unserer Untersuchung: das Fragezeichen zum Terminus RU. Die Überschrift einer der neuesten und seit langer Zeit bedeutsamsten katechetischen Veröffentlichungen – »Religionsunterricht« – braucht uns im Sinne des Verfassers Halbfas nicht zu befremden. Er sieht beides: Botschaft *und* Lehre, Verkündigung *und* Unterricht, gibt aber keinem von beiden ein ungebührliches Übergewicht, obwohl ihn seine äußerst scharfe Stellungnahme leicht dazu hätte verführen können. Wenn er sich für den mehr vom Lehr- und Schulhaften her genommenen Ausdruck RU entscheidet,

mag dies von seiner Stellungnahme jenen gegenüber motiviert sein, die aus dem, was in der Schule geschieht und geschehen kann, ein Heilsereignis ersten Ranges machen möchten, selbst mittels methodischer Planung. Halbfas geht es nicht um die Frage, ob man diesen Terminus beibehalten soll oder nicht. Die Sachfrage ist katechetisch bedeutsamer.

4. Trotzdem möchten wir, da wir auch nach der Berechtigung des Terminus RU fragen, bei unserer bereits geäußerten Stellungnahme bleiben. Für die katechetisch-wissenschaftliche Sprache wird der Ausdruck Katechese (zu Kinder-, Jugendlichen- und Erwachsenenkatechese spezifiziert) zu empfehlen sein als Bezeichnung dessen, was gemeint ist. Dieser Ansicht ist auch Rennings in seiner bereits genannten Studie³⁰. Wir fragen uns, ob wir diesen Ausdruck auch im Umgang mit der Jugend, im Alltagsgespräch verwenden sollen. Wir möchten uns nicht für ein entschiedenes Nein einsetzen, jedoch eher das Wort »Glaubensunterweisung« vorschlagen.

Der Terminus RU ist in seinen *beiden* Teilen zu neutral, zudem immer noch zu sehr belastet. Ändern wir einmal das Wort »nomen est omen« ab und sagen wir: »Omen sit nomen!« Diese Weisung legt uns für unsere terminologische Frage »Glauben« statt »Religion« und »Unterweisung« statt des allzu schulhaften »Unterricht« nahe. Wir möchten uns jedoch damit keineswegs anderen, besseren Vorschlägen und Überlegungen verschließen.

Eines glauben wir festhalten zu dürfen: Auch für die Katechese sind klare Begriffe Voraussetzung, welche nicht zu Fehlinterpretationen Anlaß geben. Das gilt auch für eine Bezeichnung der Katechese selbst, wie sie im Raum der Schule geschieht. Wir möchten damit keineswegs sagen, es müßten mehr theologische Begriffe in die Glaubensunterweisung eingeführt werden. Im Gegenteil! Aber die bestehenden und gebräuchlichen Ausdrücke sollen, wenn immer möglich, eindeutig verwendet, gewisse unklar bleibende Ausdrucksweisen aus der katechetischen Sprache verwiesen werden. Hier wird für die Praxis nichts anderes als eine gewisse terminologische Askese zu empfehlen sein, wie wir das bereits für die Katechese vom Buß-Sakrament bezüglich des Terminus Beichte getan haben³¹. Hier wie dort und in manchen anderen Fällen gilt: Wo es bessere Bezeichnungen gibt, die sachgerechter, abgewogener und ohne einseitige Akzentuierung einen Inhalt wiederzugeben imstande sind, vermeide man unklare, einseitige Termini. Dies dürfte wohl in unserem Fall »RU« zutreffen. Vielleicht gilt es sogar, einen wirklich guten Begriff für die schulische Katechese erst noch zu finden oder zu formen. Wir glauben sagen zu dürfen: Der Begriff RU ist nicht geeignet, das auszudrücken, was nach heutiger

³⁰ Vgl. Anm. 4.

³¹ Vgl. Anm. 18.

Sicht die Katechese im Schulraum zur Aktualisation der Christwerdung des Kindes beitragen soll und beiträgt.

5. Unsere historischen Ausführungen zeigten, wie seit dem Mittelalter die Katechese aus dem Raum der Familie, wo sie vorwiegend beheimatet war und ist, in den Raum des Gotteshauses und von da weitgehend in das Schulhaus »umgezogen ist«. Gleichzeitig sahen wir, daß die Glaubensunterweisung in der Schule einerseits nicht alle Komponenten einer ganzheitlich religiösen Erziehung von der Familie und von der Kirchenkatechese übernehmen konnte, daß andererseits die Katechese vom Schulraum und der der Schule eigenen Didaktik her zu sehr »verschult« wurde. Daraus ergibt sich notwendig, daß die schulische Glaubensunterweisung allein nicht das erreichen kann, was Familien- und Kirchenkatechese weitgehend zu schaffen imstande waren. Es ergibt sich somit eine letzte, unsere Ausführungen ergänzende Frage: Wie kann und muß heute die Schulkatechese über ihren Raum hinaus erweitert werden, damit unsere Jugend religiös ganzheitlich geformt und nicht allzu einseitig intellektuell beeinflusst wird? Worin liegt also die notwendige Ergänzung der schulischen Glaubensunterweisung?

Es versteht sich von selbst, daß sich die Familie – soweit wie nur möglich – wieder ihrer Ursendung dem Kind gegenüber bewußt wird: Erziehung nicht nur zum Menschen, der tüchtig und vollwertig in der Gemeinschaft, im Beruf, im Staat dasteht, sondern auch Erziehung zum mündigen Christen. Es sollte zum Berufsbewußtsein aller christlichen Eltern gehören, ihre Kinder bereits in der Vorschulzeit maßvoll, aber intensiv religiös zu beeinflussen. Die moderne Psychologie und Pädagogik hat erkannt, wie gerade in religiöser Hinsicht ein erstes Optimum an Beeinflußbarkeit *vor* dem Schulalter liegt, während eine zweite Optimalphase erst *nach* der Schulzeit einsetzt³².

Zugegeben, manche Eltern kennen noch diese Aufgabe religiöser Erziehung vor allem vor der Schulzeit ihrer Kinder. In vielen, vielleicht sogar recht und schlecht christlichen Familien muß jedoch dieses Bewußtsein der wesentlichsten Aufgabe wieder geweckt werden. Hier ist die große Aufgabe kirchlicher Einflußnahme auf die Eltern begründet, nicht bloß auf die Mütter, die wohl einen großen Teil der religiösen Erziehung und Formung der Kinder zu tragen haben, sondern auch auf die Väter, de-

³² Im Zusammenhang mit der Frage um die Schwierigkeit personaler Akte sagt HANSEMANN: »Die entscheidenden pädagogischen Optimalphasen, wo die Ichfunktionen spontan erwachen – die frühe Kindheit und die Reifezeit – fallen nicht in die Pflichtschulzeit.« Diese Tatsache bietet eine nicht geringe Schwierigkeit für die Christusverkündigung beim Schulkind. Vgl. *Die Christusverkündigung in der Schule*, Graz 1963, 49. Interessante Ausführungen über die genannten pädagogischen Phasen macht M. PFLIEGLER, *Der rechte Augenblick*, Wien 1957.

ren Bild das Gottesbild der Kinder maßgeblich und unwiderruflich prägt. Erwachsenenbildung in religiöser Hinsicht, wie sie in der Schweiz und in Deutschland von verschiedenen Zentren aus angestrebt wird³³, Elternschulung im Hinblick auf die religiöse Erziehung der Kinder in Brautleutkursen, in regelmäßigen Bildungsabenden der Pfarreien oder auf überpfarrellicher Ebene³⁴, all das und mehr ist notwendige Ergänzung der Arbeit in der schulischen Glaubensunterweisung, oder besser gesagt, wenn man es in sich betrachtet, nicht bloß Ergänzung, sondern Hinführung zur Erfüllung der Uraufgabe der christlichen Familie. Die Zeit sollte vorbei sein, in der man unter religiöser Bildung und Schulung nur eine Arbeit für die Jugend, nur ein Sich-Kümmern um Kinder und Jugendliche verstand.

Nochmals sei betont: Das Kind ist, wenn es zum erstenmal das Schulhaus betritt, religiös weitgehend geprägt, positiv oder negativ, wobei wir jede religiös indifferente Prägung als negative Formung ansehen. Die Schulkatechese kann nur weiterführen. Sie vermag höchst selten das zu ersetzen oder aufzuholen, was im Vorschulalter des Kindes vernachlässigt wurde. Hier dürfen wir auch die Arbeit der Kindergärtnerinnen nicht als Ersatz für das ansehen, was die Eltern nicht tun, obwohl der Kindergarten mithelfen kann. Die religiöse Formung des Kindes im Vorschulalter ist eine weitgehend vom Milieu der familiären Atmosphäre getragene Leistung. Diese Atmosphäre kann vom Kindergarten nicht ersetzt werden. Davon abgesehen sei am Rande vermerkt: Gerade gut katholische Kindergärtnerinnen, nicht zuletzt Schwestern, tun vielleicht da und dort zu viel im Hinblick auf die religiöse Erziehung der Kinder, indem schon im Kindergarten »halbe« Schulkatechese betrieben wird.

Eine zweite notwendige Ergänzung der schulischen Glaubensunterweisung muß aus dem Raum des Gotteshauses kommen. Wir meinen hier vor allem das gemeindlich-liturgische Erfassen der Jugend (und der Erwachsenen). Für die Schulkatechese, die heute doch als *die* Form der religiösen Unterweisung angesehen wird, ist die liturgische Einübung der Kinder notwendige Ergänzung, in sich jedoch und an sich eigentlich mehr: Sie ist unerläßlicher Bestandteil der religiösen Erziehung des jungen Menschen. Ein Katechet, der seine Schulklassen oder -klassen nie zu einer gemeinschaftlichen Eucharistiefeier hinführt und mit ihnen zusammen diese Feier kinder-

³³ Z. B. KAGEB (Katholische Arbeitsgemeinschaft für Erwachsenenbildung der Schweiz und des Fürstentums Liechtenstein). In Zusammenarbeit mit dieser Arbeitsgemeinschaft führen die Theologischen Kurse für katholische Laien im Rahmen ihres Katechetikurses einen Grundkurs für Erwachsenenbildung und einen Kurs für Erwachsenenkathechese und Konvertitenunterricht durch.

³⁴ Z. B. SAKES (Schweizerische Arbeitsgemeinschaft für katholische Elternschulung).

gemäß und jugendwürdig gestaltet, kann im Schulraum noch so tüchtig sein, er versagt trotzdem in einem entscheidenden Bereich seiner Aufgabe. Kinder wollen heute eingeübt werden in das liturgische Tun, und zwar nicht in einen »Erwachsenenvollzug« dieses Tuns, sondern in ein ihrem Alter und ihrer Eigenart entsprechendes Tun dessen, was die Kirche feiert, vor allem dann, wenn sie Eucharistie feiert. Man hat eingesehen, daß vor allem (aber nicht nur) in den unteren zwei, drei Klassen der Volksschule die sogenannte Liturgiekatechese überwiegen soll: stufenweise Einführung in das Kirchenjahr, Einübung in die gläubige Mitfeier der Eucharistie und in das Bußgeschehen. Hier käme auch eine im Raum des Gotteshauses stattfindende allmähliche Einführung durch gemeinschaftliche, nicht sakramentale Bußfeiern in Frage, wie sie in der holländischen Diözese Roermond und anderswo versucht werden. Selbstverständlich wird dieses liturgische Erfassen der Kinder stufengemäß auch in höheren Klassen weitergeführt, wo dann andere Grundformen der Katechese, die Bibel-, die Katechismus- und die Kirchengeschichtskatechese, in den Vordergrund treten.

Im allgemeinen ist zu sagen: Soweit möglich, sollte der gemeindlich-liturgischen Erfassung der Jugend in wenigstens hie und da stattfindenden Kindergottesdiensten eine größere Aufmerksamkeit geschenkt werden. Dabei ist zu beachten: Gottesdienstliche Feiern mit Kindern sollten nicht bloß irgendwie »mikro-erwachsene« Liturgie sein, sondern für das Kind als Kind geformt werden. Dadurch üben wir die Jugend fast »automatisch« – wenn man dieses hier eigentlich deplazierte Wort doch einmal gebrauchen darf – und allmählich ein zur späteren gottesdienstlichen »activa participatio« als Erwachsene. Wir haben – unterbewußt, aber eben das ist gefährlich – vielleicht gerade im Sektor liturgischer Einübung und in der Schulkatechese immer noch allzusehr das Kind als den künftigen Erwachsenen vor uns und behandeln es auch entsprechend als einen kleinen Erwachsenen. Ein umfassendes Kapitel über diesen Punkt – vor allem ein praktisches Kapitel – ist noch nicht geschrieben.

Eine besondere Form der Ergänzung der Schulkatechese findet sehr wenig Beachtung, dürfte aber doch bedeutungsvoll sein: die Orientierung der Eltern über die verschiedenen Lehrbücher durch den Katecheten. Diese dritte Form könnte beiläufig bei der Aktivierung der religiösen Erziehung in der Familie aufgezählt werden. Wir erachten sie jedoch als so wichtig, daß wir sie hier eigens hervorheben. Was da und dort in Kursen oder einzelnen Vorträgen für Eltern von Erstkommunikanten noch versucht wird: eine Orientierung über das den Kindern zur Verfügung gestellte Büchlein zur Ersteinweisung in das Bußsakrament und die Eucharistiefeier, wird kaum je für Eltern von Kindern anderer Schulstufen getan. Und doch,

gerade das wäre notwendig. Wie wollen beispielsweise Eltern, die noch im Stil des Deharbe'schen Katechismus Katechese erhielten, den neuen Deutschen Katechismus von 1955 verstehen und ihren Kindern bei dessen Gebrauch beistehen? Allerdings – das gilt vor allem für schweizerische Verhältnisse, wo das katechetische »Lehrmittel-Tohuwabohu« in manchen Diözesen und sogar einzelnen Städten ein kaum überbietbares Maß erreicht hat – müßte eine dringend notwendige Vereinheitlichung gesucht und erreicht werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die religiöse Erziehung des Kindes vollzieht sich im Raum der Familie, des Gotteshauses und der Schule. Was in der Familie geschehen muß, was im Gotteshaus zu tun ist, geht wertmäßig über den Rang einer »bloßen« Ergänzung der Schulkatechese hinaus. Integration des Geschehens, des Tuns in allen drei Räumen – Familie, Kirche und Schule – tut not.

Marcel van Caster

Glaubens- verkündigung im Geist des Zweiten Vatikanums

Dieser Beitrag ist unter dem Titel *La catéchèse selon l'esprit de Vatican II*, in: *Lumen Vitae* 21 (1966) 11–28 erschienen. Wir veröffentlichen ihn an dieser Stelle mit freundlicher Genehmigung der Redaktion von *Lumen Vitae* in deutscher Übersetzung. Entsprechend dem leicht abweichenden Verständnis wird *catéchèse* meist mit „Verkündigung“ wiedergegeben, da hier jede Glaubensvermittlung im Wort, nicht nur unsere „Katechese“ im engeren Sinn gemeint ist.

Einführung

Auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil hat die Kirche von heute deutlich gemacht, wie sie zur Welt sprechen und inmitten der Menschen unserer Zeit leben will. Sie gedenkt, ihrem eigenen Wesen treu zu bleiben, das Gott ihr verliehen hat und das den Auftrag in sich schließt, das Werk Jesu Christi fortzusetzen. Sie weiß sich für die Menschen bestimmt, die dazu berufen sind, in der Gemeinschaft der Kirche den Geist Christi zu empfangen. Sie will für alle Menschen unserer Zeit deutlicher und wirksamer »Zeichen Jesu Christi« sein. Das ist das Ziel, das Papst Johannes XXIII. dem *aggiornamento*, der notwendigen Erneuerung der Kirche, gesetzt hat.

Auch die Verkündigung muß die ganze konziliare und nachkonziliare Erneuerungsbewegung mitvollziehen.

Diese Erneuerungsbewegung tritt auf zwei Ebenen zutage: einerseits in den Dokumenten und erneuerten Organismen; andererseits in den Haltungen, die Papst und Bischöfe eingenommen haben und zu denen sie alle Christen auffordern. Versuchen wir, den Geist des Zweiten Vatikanums näher zu bestimmen.

1. Wichtige Dokumente

Das Wort Gottes und der Mensch

Es kann hier nicht darum gehen, die sechzehn promulgierten Dokumente zu analysieren. Stellen wir indes einige Hauptakzente heraus.

Hier sind vor allem vier Momente wichtig: 1. die Bedeutung, die der quellenmäßigen, insbesondere der aus der Heiligen Schrift geschöpften Kenntnis der göttlichen Offenbarung beigemessen wird; 2. der tätige Charakter der Liturgie; 3. die Anerkennung der Notwendigkeit, den unveränderlichen Inhalt des Glaubens entsprechend der veränderten Denkweise der Menschen, für die diese Glaubensaussagen bestimmt sind, neu zu formulieren; 4. die Bedeutung, die dem Zeugnis, insbesondere dem Zeugnis der in der Welt engagierten Laien beigemessen wird. Dieses Zeugnis in Leben und Wort gehört zur Evangelisation, die die Kirche nie vernachlässigen darf. Diese vier Punkte setzen beim Katecheten einen Sinn für die lebendige Überlieferung voraus.

Die Aufgaben innerhalb der Kirche

Das Konzil hat lange über die Kollegialität der Bischöfe und die gemeinsame Verantwortung der Bischöfe vor der gesamten Kirche gesprochen. Der Katechet muß daraus für sich selbst eine doppelte Folgerung ziehen: Einerseits muß er sich an die Hierarchie gebunden wissen, andererseits muß er versuchen, in sich selbst und bei seinen Kontakten mit all denen, die katechetisch tätig sind, den Sinn für eine analoge Kollegialität zu entwickeln, den Sinn für eine gemeinsame differenzierte Verantwortung im Hinblick auf eine wirksame Zusammenarbeit.

Das Konzil hat im Zusammenhang mit diesen gemeinsamen, je verschiedenen Funktionen innerhalb der Kirche vier Momente hervorgehoben: 1. die Aufgabe der Laien entsprechend ihrer Tätigkeit; 2. die Hochschätzung des Ordenslebens; 3. den Sinn für das besondere Priestertum; 4. die missionarische Aufgabe aller; diese Aufgabe muß bewältigt werden aus der Erkenntnis ihrer Dringlichkeit und unter Achtung der Gewissensfreiheit eines jeden.

Die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Menschen in der heutigen Welt

Die entscheidenden Momente sind diese: 1. das Interesse am Menschen in allen Schichten seines Daseins; 2. die Beachtung der Zeichen der Zeit, die für verschiedene Deutungen offen sind; 3. das Studium der Probleme des irdischen Lebens im Zusammenhang mit den heutigen Umwälzungen, zum Beispiel mit der wirtschaftlichen Entwicklung.

Die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute wird die Katecheten stets daran erinnern, daß das Wort Gottes, das sie zu verkünden haben, helfen will, die Probleme der Menschheit zuinnerst aufzuhellen, damit die menschlichen Werte nach christlichem Weltverständnis gelebt werden.

2. Gewandelte Einstellungen

Nach dem Prinzip: Jeder Text ist aus seinem Kontext zu interpretieren, sind die Konzilstexte aus dem lebendigen Kontext all dessen zu verstehen, was in der Konzilsaula und in den Arbeitsgruppen vorgegangen ist, und auch noch aus dem Kontext des ganzen heutigen Lebens. Es fällt nicht leicht, den vollen Sinn der hervorstechendsten Ereignisse zu erheben; es lassen sich jedoch einige Linien nachzeichnen, die die Tendenzen deutlich machen. Papst Paul VI. hat in seiner Ansprache bei der öffentlichen Session vom 7. Dezember 1965 davon ein eindrucksvolles Bild entworfen (das er selbst als unvollständig bezeichnete). Aus jedem der im folgenden aufgeführten Punkte ergeben sich katechetische Folgerungen; wir werden diese Folgerungen erst am Schluß unseres Aufsatzes ziehen. Um deutlich zu machen, welche Erneuerung, welches *aggiornamento*, in diesen Haltungen zutage tritt, stellen wir sie anderen Auffassungen gegenüber, die mehr die frühere Situation charakterisieren. Man darf einen solchen Vergleich nicht vereinfachend verstehen. Die herausgestellten Unterschiede besagen nicht, die eine Einstellung schließe die andere aus, sondern vielmehr, daß der Akzent verschoben wurde. Ebenso läßt sich nicht behaupten, die Einstellungen von heute hätte es gestern noch nicht gegeben, und man darf nicht so naiv sein zu meinen, die frühere Sicht der Dinge sei gänzlich überholt.

Wir fassen diese Gegenüberstellung unter folgenden Aspekten zusammen: Das pastorale Anliegen, das der ganzen Erneuerung zugrundeliegt; das Selbstverständnis der Kirche; das Verständnis der zwischenmenschlichen Beziehungen; persönliche Entscheidungen; Einstellungen zu den Anliegen der Kirche.

Pastorales Anliegen und Dienstbereitschaft

Daß es zu einer neuen Haltung kam, ergab sich aus der Grundintention des Konzils, namentlich aus seiner pastoralen Ausrichtung. Um zu begreifen, was das in der Geschichte der Kirche bedeutet, sei der pastoralen Zielsetzung eine andere, gleichfalls notwendige Ausrichtung gegenübergestellt, die doktrinäre, die sich oft mit juridischem Denken paart. Sofern man sich bewußt bleibt, daß man je nach Umständen besser nuancieren müßte, ließe sich vereinfachend sagen: Der doktrinären Zielsetzung ist es um die Wahrheit zu tun, der pastoralen um die Liebe.

Wie sich feststellen läßt, lag im Lauf der Geschichte der Akzent bald mehr auf dieser, bald mehr auf jener Intention. Um die heutige Entwicklung zu erfassen, muß man auf das Konzil von Trient zurückgreifen. Dieses Konzil war eine Reaktion gegen den Protestantismus, der seinerseits eine Reaktion auf die in der Kirche herrschenden Mißstände bedeutete. Der Geist von Trient war somit vor allem auf eine genaue Formulierung der Lehre und auf eine Stärkung der Institutionen bedacht. Später machte sich das Erste Vatikanische Konzil schon eine umfassende Schau zu eigen: Es erörterte Probleme des Gottesglaubens,

der Übernatürlichkeit des Glaubens, der Stellung des Papstes in der Kirche. Der Nachdruck lag auf der Autorität, der Zentralisation, der Gleichförmigkeit, der Unveränderlichkeit, auf dem Besitz der Wahrheit, in einer Ausschließlichkeit oder doch Starrheit, die das Leben der Kirche behinderte.

In einer wahrhaft vom Herrn eingegebenen prophetischen Intuition hat Papst Johannes XXIII. erkannt, daß die Kirche eines *aggiornamento* bedürfe. Sie mußte Veränderungen vornehmen, damit sie mehr das Zeichen Jesu Christi für die heutige Zeit sei: Zeichen in dem, was sie tut, und Zeichen in der Weise, wie sie spricht. Was sie aber daran hinderte, für unsere Zeit ein geeignetes Zeichen zu sein, waren gerade die Einseitigkeiten, zu denen die bisherige Akzentsetzung verleitet hatte. Daher der Entschluß, den Nachdruck auf die Liebe zu verlegen. Der Papst war persönlich für diesen Gedanken überaus empfänglich. Diese Liebe bekundet sich in der pastoralen Ausrichtung, die nicht nur den wesentlichen Gegebenheiten der Lehre Rechnung trägt, sondern auch der Lage des Menschen und die die Botschaft Gottes in Beziehung bringt zu den Bedürfnissen und Wünschen der Menschen, was man den existentiellen Standpunkt nennen könnte.

Liebe und Wahrheit sind dazu bestimmt, eine immer stärkere Einheit zu bilden. Zu dieser Begegnung stehen nur zwei Wege offen: der Weg von der Liebe zur Wahrheit und jener von der Wahrheit zur Liebe. Bei der intellektualistischen Geisteshaltung des Westens ist unser Denken es gewohnt, den zweiten Weg einzuschlagen. Wir meinen, wir müßten uns zuerst über eine Wahrheit verständigen, die dann einer gemeinsamen Aktion zugrunde liegt. Die Liebe wird vor allem darin gesehen, daß man einander in einer gemeinsamen Wahrheit versteht und auch miteinander dieser Wahrheit entsprechend handelt. Dieser Weg entspricht dem Prinzip, wonach der Mensch zuerst denkt und dann handelt.

Das Leben bringt uns in zahlreiche Situationen, die logisch nicht durchschaubar sind. Sehr oft macht der Mensch Erfahrungen, deren Sinn er nicht klar erfaßt. Er sucht dann die Wahrheit einer Handlung, die schon im Vollzug ist. Es kann sein, daß man die Wahrheit zuerst erlebt und erst nachher erfaßt. Die wichtigste Form des Wahrheitserlebnisses ist aber die Liebe. Es scheint, daß die Gesamtkirche durch das Konzil eine Liebe erlebt hat, die die begriffliche und systematische Erkenntniskraft übersteigt. Das soll nicht heißen, daß die Kirche von nun an sich weniger um die Wahrheit als um die Liebe zu kümmern gedenkt, sondern daß die Kirche eine wichtige nachkonziliare Arbeit noch zu leisten hat, die zu einem großen Teil darin bestehen wird, daß sie das, was sie bereits zu erleben begonnen hat, klarer auszudrücken sucht. Diese Liebe führt zu einer reicheren Einheit im Glauben, das heißt zu

einem Denken, das den Inhalt der Offenbarung immer getreuer und vollständiger erfaßt. Dieser Inhalt ist zwar für alle der gleiche, kann aber in vielfältiger Form zum Gegenstand des Denkens gemacht werden.

Der Priorität des pastoralen Anliegens entspricht die allgemeine Haltung der Bereitschaft zum Dienst an den Menschen: die Kirche als Dienerin der Menschheit. Sehen wir zu, wie diese Grundhaltung sich in den verschiedenen Lebensbereichen auswirkt.

Wahrheitssuche und Dialog

Gewiß war die Kirche sich allzeit bewußt, daß die Heiligkeit ihrer Glieder, die ihrer Würdenträger nicht angenommen, sehr zu wünschen übrigläßt. Sie hat sich aber auch stets im Besitz eines großen Reichtums gewußt: des Schatzes der göttlichen Offenbarung. Man kann sich nun zu diesem Gut auf zweierlei Weisen verhalten: Man kann den Akzent in erster Linie auf den Wahrheits-Besitz legen und diesen Besitz als ein Monopol oder Quasimonopol ansehen. Von daher ergibt sich, wenn man von dieser Wahrheit spricht, ein Monolog. Wer die Wahrheit besitzt, spricht; der andere hat einfach zuzuhören.

Es ist aber auch eine andere Einstellung möglich, die von dem Bewußtsein ausgeht, daß man auch im Schoß der Kirche nur eine unvollkommene Kenntnis der Offenbarung hat. Wenn die Kirche die Offenbarung auch besitzt, so hat sie doch noch lange nicht deren ganzen Gehalt erfaßt, weshalb sie stets auf der *Suche* nach einem tieferen Verständnis ist. Nun geht aber die Entdeckung von Merkmalen, die lange unbeachtet geblieben sind, oft auf menschliches Fragen zurück oder auf Wahrheitsindizien, die andere besitzen. Somit ist zuzugeben, daß alle Menschen, die Christen so gut wie die anderen, irgendwie gemeinsam auf eine Erkenntnis der Wahrheit ausgehen müssen und daß sie auf der Suche nach der Fülle der Wahrheit, auch der religiösen Wahrheit sind. Sie müssen einander helfen, sie im Dialog zu finden.

Es geschieht zuweilen, daß der, der sich im Besitz der Wahrheit weiß, darin einen Grund zu Herrschaftsansprüchen oder zur Furcht erblickt. Selbst wenn die Kirche sich als die Wahrheitspenderin zum größeren Wohl der Menschen ausgibt, kann sie den Anschein erwecken, sie wolle die Geister erobern und das Denken anderer beherrschen, indem sie ihnen ihre Ansichten aufzwingt. Oder wenn die Argumente der anderen sehr gewichtig erscheinen, kann die Kirche auch um die ihr anvertraute Wahrheit bangen: Um sie zu verteidigen, zieht sie sich auf sich selbst zurück, schleudert Anatheme gegen solche, die sich nicht so ausdrücken wie sie selbst; sie erlegt innerhalb ihrer Gemeinschaft Zensuren auf, sie stützt sich mit Vorliebe auf die Vergangenheit, deren Gültigkeit unbestritten ist, und sie erstarrt so in einer Härte und Unbeweglichkeit, die ein echtes Hindernis bilden für eine fortschreitende Erkenntnis des Sinns der göttlichen Offenbarung.

Heute weicht diese Furcht einem größeren Vertrauen auf den Heiligen Geist, der stets am Werk ist, um uns die in Jesus Christus erfolgte Offenbarung Gottes besser erfassen zu lassen. Die Kirche ist somit heute offen für neue Perspektiven, insbesondere für mehr der Zukunft zugewandte Denkformen, die eine befriedigende Sicht der ganzen Entwicklung der Geschichte der Menschheit und des christlichen Heils vermitteln.

Diese Öffnung findet in der Demut die Kraft, wahrhaft aktiv zu sein. Die Kirche hat sich in ausdrucksvollen Gesten auf einen ökumenischen Dialog eingelassen; sie sieht „die anderen“ nicht mehr als solche an, die einfach die Pflicht haben, zu ihr zurückzukehren, sondern gibt zu, daß auch sie selbst zu nuancierten Stellungnahmen zurückfinden muß, um die gegenseitige Begegnung zu erleichtern.

Diese Öffnung zeigt sich vor allem in der Bereitschaft zum Dialog. Die Kirche versteht sich nicht mehr einfach als Lehramt, das die ihm anvertraute Lehre hütet, die alle anderen Menschen nur anzuhören und in die Tat umzusetzen haben. Heute hört die Kirche auf ihre Kinder, auf die getrennten Brüder, auf die Welt – in der Überzeugung, daß alle ihr etwas zu sagen haben. Der Dialog setzt die Bereitschaft voraus, wohlwollend auf den anderen zu hören, sich auf sein Denken einzulassen und alles anzuerkennen, was sich darin an Wahrheitserkenntnis oder wenigstens an Wahrheitssuche findet. Es gilt, die darin verborgenen Aspekte aufzuspüren, die vom offiziellen Katholizismus der letzten Jahrhunderte irgendwie übersehen worden waren. Wenn die Kirche auf die anderen gehört hat, muß sie das Wort ergreifen in der Hoffnung, daß auch die anderen bereit sind, gleich wohlwollend zuzuhören, und das um so mehr, als die Kirche ja jetzt nuancierter zu ihnen spricht und dem, was es bei ihnen an Gutem und Wahrem gibt, besser Rechnung trägt.

Man darf die Haltung des Dialogs nicht verwechseln mit der Bereitschaft zu Kompromissen auf dem Gebiet der Wahrheit oder auf dem der Forderungen, die der Herr selbst im Evangelium stellt. Der Dialog soll nicht dazu dienen, die vom Evangelium verlangte Bekehrung zu erübrigen, sondern soll sie dadurch begünstigen, daß man einen besseren Kontakt findet und klarer herausstellt, daß alles, was der Mensch schon an Gutem aufweist, bejaht und befreit wird, selbst wenn es von den bislang in der Kirche für gewöhnlich geltenden Formen abweicht.

Die für den Dialog aufgeschlossene Haltung, für die die Konzilsväter ein Beispiel gegeben haben, war eines der wesentlichen Elemente des Geistes des Konzils. Alle Christen sind gehalten, diese Haltung gegenüber der Hierarchie, im Verkehr unter sich und mit anderen nachzuvollziehen. Da sie mitten in die Welt hineingestellt sind, sind sie berufen, lebendige Zentren des Dialogs zwischen der Kirche und der Welt zu sein.

Wir stellen also eine größere Geschmeidigkeit fest sowohl in der Art, wie die Hierarchie ihr Lehramt ausübt, als auch darin, wie die Theologen oder selbst nicht speziell ausgebildete Christen ihre Forschungen betreiben oder frühere Deutungen der Offenbarung, auf der ihr Glaube beruht, in Frage stellen.

Auch hier muß man sich jedoch vor Übertreibung, für die bereits gewisse Anzeichen vorliegen, hüten. Vor allem fehlt es fast ganz an einer klaren Orientierung: Einzelne unterscheiden nicht mehr, was im Glauben unveränderlich ist; manche überlassen sich phantastischen Ideen, die sich nicht aus den Quellen herleiten lassen. Nicht auf Neuerungen, nicht auf neue Formen an und für sich muß man ausgehen, sondern auf ein besseres Verständnis der Offenbarung, die von Gott stammt und die wir keineswegs zu verändern haben.

Die zwischen- menschlichen Beziehungen

Die interpersonalen Beziehungen in der Kirche erstrecken sich, wie man heute sagt, in der »vertikalen« und in der »horizontalen« Dimension. Die horizontale Dimension tritt in den brüderlichen Beziehungen zutage. Das Konzil hat diese in den Vordergrund gerückt. Sie entsprechen der Öffnung der Christen gegenüber allen Menschen und müssen insbesondere in der Sorge um die soziale Gerechtigkeit und in der Gebetsgemeinschaft konkrete Gestalt annehmen. Sehen wir, wie sich die Haltung in der »vertikalen« Dimension der Beziehungen innerhalb der Kirche gewandelt hat.

Wenn man von der »geoffenbarten Wahrheit« ausgeht, die dem Lehramt zu getreuen Händen anvertraut ist, liegt es nahe, die Autorität zu betonen. Die Ausübung der Autorität entartet leicht in eine autoritäre Haltung, die jegliche Kritik zurückweist und nach einer immer stärkeren Zentralisation strebt. Selbst wenn diese autoritäre Haltung von guten Absichten geleitet ist, neigt sie zur Anwendung von Gewalt und Druckmitteln, um die Zustimmung zu erzwingen. Sie bedient sich gern diplomatischer Gepflogenheiten und schreckt gelegentlich auch vor Winkelzügen nicht zurück. Sie handelt unter dem Deckmantel des Schweigens und erlegt selbst denen Schweigen auf, die sprechen möchten. Diese autoritäre Haltung kann die Grenzen des religiösen Bereichs überschreiten. Es gibt Leute, die sich auf jedem Gebiet für kompetent halten und sich berechtigt fühlen, alles zu regieren. Doch die Welt hat sich seit dem Mittelalter von Grund auf gewandelt. Naturwissenschaften und Technik ließen uns die Autonomie jeder Wissenschaft in ihrem Bereich erkennen. Übrigens kann alles Profane eine gewisse, zwar relative, aber doch wirkliche Autonomie beanspruchen. Zudem kommt dem Menschen als Person auch vom religiösen Standpunkt aus Gewissensfreiheit zu. Gewissensfreiheit besagt allerdings nicht willkürliches Handeln. Die Freiheit beruht auf dem Vermögen, persönlich zu erkennen – wenn

auch unvollkommen –, was wahr und was gut ist. Die Kirche ist sich heute klarer bewußt, daß der Geist der Wahrheit in allen Gewissen am Werk ist. Gewiß steht der Mensch auch unter dem Einfluß von Kräften, die der Wahrheit entgegenwirken, insbesondere der christlichen Offenbarungswahrheit, die ein Geschenk von oben ist und höhere Ansprüche stellt. Doch der Mensch, der der Kindheit entwachsen ist, vermag zum großen Teil selbst zu urteilen und manchmal eine weitreichende Verantwortung für sein persönliches Leben und das Leben der Gesellschaft auf sich zu nehmen, besonders in sittlicher und religiöser Hinsicht.

Der Christ schätzt die Autorität nicht gering; aber die kirchliche Autorität wird eine abgewogene Kritik, die wenigstens einen Kern Wahrheit enthält, annehmen. Eine solche Kritik, die auf ein besseres Verständnis der Offenbarung oder auf eine bessere Organisation innerhalb der Kirche abzielt, muß also zu Wort kommen dürfen, und zwar auch öffentlich, damit eine möglichst große Zahl von Christen an der allgemeinen Verantwortung der ganzen Kirche teilnehmen kann. Die Politik des Schweigens muß dem Kult der Aufrichtigkeit weichen. Man darf jedoch nie vergessen, daß öffentliche Kritik ein zweischneidiges Schwert ist: Bei solchen, die fähig sind, ein gültiges Urteil zu fällen und die eine positive Einstellung haben, wirkt sie sich glücklich aus; bei zahlreichen anderen hingegen zieht sie manchmal schädliche Wirkungen nach sich.

Wenn die gemeinsame Verantwortung sich entfalten soll, bedarf es einer gewissen Dezentralisierung. Deren Notwendigkeit ergibt sich übrigens auch daraus, daß die vollkommene Einheit nicht in einer allgemeinen Gleichschaltung, sondern nur in einer pluralistischen Einheit bestehen kann.

Bei der Bekämpfung eines Fehlers ist indes darauf zu achten, daß man nicht in einen anderen Fehler verfällt und namentlich nicht in den entgegengesetzten. In unserem Fall bestünde dieser in einem Mangel an Gehorsam. Da Gehorsam für die Kirche unerläßlich ist, geht es darum, echten Gehorsam und legitime Kritik zu vereinigen. In beiden wirkt sich die richtig verstandene Freiheit aus. Die Person engagiert sich frei, indem sie aufgrund eines Gewissensurteils, an dem sie die Glieder der Gemeinschaft mitwirken läßt, für ihr Handeln einsteht und da, wo die Autorität sich auf die rechte Art zur Geltung bringt, gehorcht.

Unser Verhalten ist oft von dem Bestreben geleitet, Eindruck zu machen. Begreiflicherweise war die Kirche versucht, Prestige zu suchen: durch die große Zahl ihrer Anhänger, durch aufsehenerregende Kundgebungen, durch das Pochen auf ihre Kraft, durch ihr Rühmen vor den unterlegenen Gegnern. Es bestand eine Tendenz zum Triumphalismus.

Aus der Entwicklung von Welt und Kirche mußte die Kirche erkennen, daß sie innerhalb der Menschheit nur eine »kleine Herde« ist und wahrscheinlich auch immer bleiben wird, auch wenn man diesen Begriff nicht vorwiegend quantitativ versteht. Der innere Wert der Kirche findet in dem, was vor der Welt Beifall erringt, nicht seinen treffendsten Ausdruck. Christus wußte wohl, warum er sich weigerte, sensationelle Wunder zu wirken, und jede Publizität um seine Taten und Worte zurückwies. Er wandte sich an das Tiefste im Menschen, um des Menschen Bekehrung und vollkommener Bindung an das Reich Gottes langsam herbeizuführen.

Die Vereinigung mit Gott macht auf die Welt keinen Eindruck. Darum versteht die Kirche heute besser, daß sie der Welt nicht Konkurrenz zu machen braucht in der Suche nach Prestige und von ihr keine Ehrenbezeugungen zu übernehmen braucht, um ihren äußeren Glanz zu erhöhen. Selbst die höchsten kirchlichen Würdenträger kehren zu einer größeren Einfachheit zurück. Die Frage der priesterlichen Kleidung ist nur eine Einzelfrage im Gesamt jener echten Demut, die sich in der Stellung der Kirche zur Welt bezeugen soll.

Doch auch hier drohte der Kirche bei der Umgestaltung ihrer Haltung eine Gefahr, die Verzagtheit. Sowenig die Kirche der Welt Konkurrenz machen soll, sowenig soll sie sich vor ihr fürchten. Ihre Kraft und ihre Größe stammen aus einer anderen Quelle, über die die Menschen nicht verfügen. Wenn auch nicht die größtmögliche Zahl praktizierender Gläubiger den wahren Ruhm der Kirche ausmacht, so ist das andererseits kein Grund, den Wert religiöser Praxis geringzuachten. Der Mensch ist ein Wesen, das sich nach außen entfaltet; das gilt auch und vor allem für die Kirche als Gesellschaft und Gemeinschaft.

Neue Interessenzentren

Ehe wir die Gegenüberstellung beenden, möchten wir auf einen der wichtigsten Züge des *aggiornamento* hinweisen, die Verschiebung der Interessengebiete und -zentren, denen die Kirche sich ihren öffentlichen Erklärungen zufolge zu widmen gedenkt und denen die Christen sich hingeben sollen. Die Kirche ist gestiftet im Hinblick auf das Reich Gottes, und die kirchliche Gemeinschaft soll sich zu dessen Fülle entwickeln. Man hat dieses »Reich« nun so verstanden, als ob es ausschließlich in einem fernen Himmel läge und mit den »irdischen« Werten nichts zu tun hätte. Das gegenwärtige Leben wäre dann nur für das künftige Leben gültig und verdienstlich. Kein Wunder, daß diese Auffassung den Eindruck erwecken mußte, die Kirche halte sich aus dem Alltag der Menschen gänzlich heraus. Zu einer Zeit, da die Menschen sich nicht für fähig hielten, die irdischen Lebensbedingungen zu verändern, mochte eine solche Einstellung weniger schwerwiegende Folgen haben. Nun aber hat der Fortschritt

der Naturwissenschaften und der Technik – ein gewaltiger und rascher Fortschritt – der Menschheit zum Bewußtsein gebracht, daß sie über eine noch wachsende Macht verfügt. Die Welt von heute ist ganz in diese Bewegung einbezogen, die darauf ausgeht, die Erde wohnlicher zu machen, den Wohlstand zu mehren und den gesellschaftlichen Wert des Menschen zu heben, und zwar eben durch die Kräfte, über die der Mensch mehr und mehr Herr wird.

Die am idealsten gesonnenen Vertreter der heutigen Menschheit wollen sich in den Dienst der gesamten Menschheit stellen. Zwar verbleiben noch immer ungezählte Menschen in materieller Armut; in einer Zeit, da die technischen Möglichkeiten für eine Minderheit Güter im Überfluß erbringen, wird die Armut der großen Mehrheit als eine große Ungerechtigkeit empfunden. Die Kirche hat sich in echtem Mitgefühl dem Verlangen nach größerer Gerechtigkeit und nach allseitigem Fortschritt der Menschen geöffnet. Sie will so sprechen, daß sie von den heutigen Menschen verstanden wird. Sie erklärt insbesondere, daß die menschlichen Werte für das Reich Gottes nicht bedeutungslos sind. Die Botschaft Christi ist die Botschaft der Liebe, die über eine rein menschliche Solidarität hinausgeht, aber auch einer Liebe, die im Dienst an anderen Fleisch und Blut annimmt. Die Kirche versteht sich als Dienerin der gesamten Menschheit. Gewiß ersetzt sie nicht das Streben nach dem Reich Gottes durch das Streben nach irdischen Werten, um so dem Zeitgeschmack entgegenzukommen; aber sie will in Wort und Tat zeigen, daß alle menschlichen Werte dazu bestimmt sind, ins Christentum aufgenommen zu werden. Das bedeutet, alles menschliche Tun durch ein größeres Streben nach Vollkommenheit zu beleben.

Die heutige Denkweise geht darauf aus, die menschlichen Werte zu pflegen in einem Verständnis für die Entwicklung und eine ständige Verbesserung in die Zukunft hinein. Darum will auch die Kirche den Fortschritt der Menschheit mit jenem ihrer eigenen Gemeinschaft verbinden, die auf dem Wege ist zur Vollendung im Jenseits, zum »Vollmaß der Lebenshöhe Christi« (Eph 4, 12).

Seien wir offen und ehrlich, auch hierin eine echte Gefahr anzuerkennen. Papst Paul VI. machte in seiner Ansprache am Vorabend des Konzilsschlusses auf sie aufmerksam. Er zeigte den Unterschied auf zwischen einer reinen Anthropozentrik, die sich in individueller oder kollektiver Selbstgenügsamkeit gefällt, und christlicher Liebe, die die Kirche im Dienst an der Menschheit bekundet, indem sie der Hinordnung des Menschen auf Gott Rechnung trägt.

Zwei Begriffe wurden auf dem Konzil immer wieder genannt, die »dienende Kirche« und die »arme Kirche«. Zuweilen wurden beide Ausdrücke verbunden, und man

sprach erweiternd von der »Kirche, die den Armen und der gesamten Menschheit dient«. Diese Ausdrucksweise ist in drei unterschiedlichen und doch zusammenhängenden Bedeutungen zu verstehen: 1. Die Kirche will sich insbesondere der Armen annehmen, namentlich derer, die in wirtschaftlicher Hinsicht mittellos sind, seien es Einzelpersonen oder Menschengruppen; aber auch derer, die auf ihrer Suche nach Gott noch sehr arm an Licht sind. 2. Die Kirche will sich nicht mit den Reichen verbünden; sie will sich weder auf eine finanzielle noch auf eine politische Macht stützen, um ihre Glieder in ihrer Gewalt zu halten oder sich ihrer Feinde zu erwehren. Die Kirche will sich armer Mittel bedienen: des Wortes, des Beispiels, der Liebe. 3. Die Kirche setzt sich aus »Armen« im evangelischen Sinn des Wortes zusammen: nicht aus Menschen, die ihr Glück auf materielle Güter gründen und sich dabei von Gott immer unabhängiger dünken, sondern im Gegenteil aus Menschen, die ihr endgültiges Glück in der Vereinigung mit Gott erblicken, dem sie sich anvertrauen, um ihrer wahren Bestimmung entgegenzugehen und diese zu erreichen.

3. Die Aufgabe nach dem Konzil

Die nachkonziliare Aufgabe wird vor allem darin bestehen, den Geist des Konzils in die Tat umzusetzen. Wenn wir hier von Arbeit sprechen, dann insbesondere im Hinblick auf zwei Aufgaben: die notwendige Organisation, um diesen Geist zu erhalten und zu stärken; die Formulierung der Lehre, in der dieser Geist ebenfalls Gestalt annehmen will, um seine Bedeutung klarer zu erfassen.

Für die Organisation gibt das Konzil das Beispiel: Es schuf sechs Organisationen, die bereits funktionieren, drei weitere sind vorgesehen. Zudem hat die Kirche schon mit gewissen administrativen Reformen begonnen, von denen die Reform der Bischofssynoden und des Heiligen Offiziums zweifellos die beachtlichsten sind. Die Formulierung der Lehre darf hinter den in die Praxis umgesetzten Haltungen nicht zurückbleiben; die formulierte Wahrheit muß mit der gelebten Wahrheit Schritt halten. Diese Arbeit der Umstrukturierung auf dem Gebiet der Lehre betrifft die Denkformen (die in den Ausdrucksformen zutage treten) und auch die Akzentuierung des Inhalts.

Die Formulierung der Glaubenslehre

Eine der großen Erfahrungen, die man auf dem Konzil von Anfang an machte, war die Entdeckung, daß es bei den Bischöfen und vor allem auch unter den Experten mehr als nur ein einziges Denkschema gab. Nicht alle verstanden die christliche Wahrheit in abstrakten Begriffen, in gradliniger Logik. Eine große Zahl vertrat jenes ebenfalls berechnete und tiefe Denken, das konkret bleibt, da es den unmittelbaren Kontakt mit der Situation des Menschen aufrechterhält.

Die Neuformulierung des Glaubens setzt geschärfte Sinne

für die Relativität jeder menschlichen Erkenntnis voraus, das heißt für die Relativität der Art und Weise, wie wir über die Wahrheit denken und sie ausdrücken. Diese Relativität zieht die Existenz eines Absoluten und unsere Teilhabe an diesem Absoluten keineswegs in Frage. Wir müssen aber, statt uns dieses Absolute einbeschlossen zu denken in Formulierungen, die für alle Menschen aller Zeiten Geltung beanspruchen, das Absolute eher als das Ziel unseres ganzen Suchens, als etwas Vollkommenes ansehen, an dem wir mehr und mehr partizipieren. Das Beständige und Unveränderliche unserer Glaubenserkenntnis liegt darin, daß wir durch alle Vorläufigkeit unserer zwar gültigen, doch stets unadäquaten Aussagen hindurch beständig auf das unwandelbare Absolute hin orientiert sind. Die Wahrheit ändert sich nicht, aber unsere Art und Weise, sie zu erkennen, sie einzufangen und auszudrücken kann sich wandeln.

Für solche, die sich in den Rahmen hineinversetzen, in dem eine Formulierung entstand, bleibt diese Aussage immer gültig. Aber diese Formulierungen müssen anderen Platz machen können, die den heutigen Verhältnissen besser entsprechen. Die Bewegung zur Anerkennung dieser Relativität hat innerhalb der Kirche zunächst im Bibelstudium Gestalt angenommen: Man kann den Inhalt eines Textes erst dann wirklich erfassen, wenn man den Text innerhalb seiner geschichtlichen und kulturellen Entwicklung versteht und innerhalb der Entwicklung der Offenbarung. Der Sinn für die Relativität äußert sich auch in den Liturgiereformen. Eine ebenso bedeutsame Ausprägung findet er in der Neuformulierung von Wahrheiten des Glaubens und Sätzen der Moral. Es handelt sich nicht darum, eine frühere Aussage zu widerrufen, sondern es geht darum, die eigentliche Intention zu entdecken, der die Kirche Ausdruck verleihen wollte, wenn sie in der Vergangenheit eine bestimmte Formulierung gebrauchte, und zu überprüfen, wie weit diese Formulierung einem bestimmten geschichtlichen und kulturellen Kontext verpflichtet ist, so daß man aufgrund dieser tieferen Erkenntnis die eigentliche Aussageabsicht im heutigen Kontext neu formulieren kann.

Der Inhalt der Botschaft

Für den Lehrinhalt ist eine zweifache Arbeit der Umstrukturierung zu leisten: Die gelebten Aspekte, die noch nicht genügend klar formuliert sind, sind zu beglaubigen; das Verständnis dessen, was die Kirche zu verwirklichen sucht, ist zu berichtigen.

Um die Öffnung auf die Welt hin zu beglaubigen, hat man in einer Theologie der Inkarnation schon viele gültige Elemente gefunden. Es stellt sich indes die Frage, ob man gewissen wesentlichen Gegebenheiten genügend Rechnung getragen hat: der Eschatologie, der Sünde und der ständigen Notwendigkeit der Erlösung. Um den Weg aufzuzeigen, der in dieser Arbeit an der Lehre – die ebenfalls eine

gewisse Berichtigung in sich schließen muß – einzuschlagen ist, könnte man sich wohl so ausdrücken: vom Dialog zur inneren Dialektik der christlichen Botschaft.

Manche Menschen haben eine betonte Vorliebe für ein gradliniges Denken. Sie gehen zwar nicht unbedingt so weit, daß sie das, was nicht auf ihrer Linie liegt, leugnen, aber praktisch übersehen sie es und tragen ihm zu wenig Rechnung. So können sich Spiritualitäten herausbilden, in denen das gesamte Christentum auf einen Nenner gebracht ist: Spiritualität der Inkarnation, Spiritualität des Kreuzes, Spiritualität der Eschatologie. In diesen sehr vereinfachten Spiritualitäten werden die Beziehungen zwischen menschlichen und christlichen Werten entweder als Kontinuität gesehen oder als krasse Diskontinuität im Sinn eines Gegensatzes oder Bruches; dann tendiert man dahin, alles ins Jenseits zu verlegen. Unserer Ansicht nach läßt sich die Beziehung zwischen der menschlichen und der christlichen Daseinsebene besser denken und befriedigender zum Ausdruck bringen, wenn man sich der Dialektik bedient.

Die beiden Aspekte verhalten sich analog wie die beiden Partner eines Dialogs. Keiner von ihnen sucht den anderen auszuschalten; aber auch keiner der beiden betrachtet den anderen als eine vergrößerte oder verkleinerte Kopie seiner selbst. Sie wissen sich dazu bestimmt, nicht ein statisches Gleichgewicht herzustellen, indem sie Elemente verschiedener Herkunft miteinander verquicken, sondern eine Einheit, die in einer andauernden dynamischen Spannung zustande kommt. Die menschliche Erfahrung zeigt uns, daß das der Fall ist in der Liebe. Diese ist ein gelebter Dialog, in ihr bleiben die Differenzen in einer lebendigen Synthese bestehen.

Das Konzil des Dialogs hat für dieses dialektische Denken die Türen weiter aufgestoßen. Indem wir uns mit den anderen aussprachen, wurden wir uns bewußt, daß es noch andere gültige Gesichtspunkte gibt als die, die wir für gewöhnlich vertraten. Solange das Ziel des Dialogs darin besteht, möglichst nach Übereinstimmung verschiedener Gesichtspunkte zu suchen, tritt die Tendenz zutage, die Gegensätze zu bagatellisieren und das, was dem anderen zu eigen ist, zu übersehen. Die Reflexion muß den wahren Dialog in ein vollkommeneres Stadium überführen, in dem die Unterschiede ganz klar ins Auge gefaßt werden, damit man sieht, inwieweit jeder gültig ist. Dann wird man zu einer besseren Integration des ganzen Reichtums der Wahrheit gelangen, was die Christen instand setzen wird, sich das Christentum in einer größeren Vielfalt von Nuancen und Akzentuierungen zu denken und es so zu leben.

Zuerst sind allzu starre Aussagen und Vorstellungsweisen zu lockern, zum Beispiel solche, die allzu einseitig die göttliche Transzendenz betonen. Dann ist zu berich-

tigen, was die entgegengesetzte Tendenz ebenfalls zu einseitig behauptet, im angeführten Fall eine Immanenz, in der das eigentlich Göttliche nicht mehr in Erscheinung tritt. Die Synthese gelangt zu einer Transzendenz, die in einer vollkommeneren Immanenz besteht, und zu einer Immanenz, die stets die einer Transzendenz bleibt.

Eine andere dringend notwendige Synthese betrifft die Inkarnation, das Kreuz und die Eschatologie. Unserer Ansicht nach liegt diese Synthese in der Dialektik der christlichen Erlösung. Die Theologie der Inkarnation muß sich mit der Theologie der Erlösung verbinden. Die Christen dürfen die Notwendigkeit der Trennung von der Welt nicht vergessen und auch nicht übersehen, daß es in der Welt eine offene und geheime Opposition der Sünde gegen die christliche Botschaft gibt. Echtes Christentum gründet stets auf der Umkehr. Der Schritt, zu dem es auffordert, besteht nicht darin, daß der Mensch sich seine Wünsche und Triebe im Übermaß befriedigt, sondern das Christentum lädt dazu ein, das Glück darin zu sehen, daß man einen Wert erlangt, der das Sehnen des Menschen nur in jenem Sinn stillt, der mit dem erträumten nicht übereinstimmt. Die von Christus herbeigeführte Vollendung des Menschen im Reich Gottes geschieht nicht bloß »besser«, sondern »anders«.

Die Kirche darf sich nicht mit einem Ausgleich begnügen; sie muß der paradoxen Wahrheit des Christentums treu bleiben. Eines dieser Paradoxe ist das Glück, das es dem Menschen verspricht. Dieses Glück, das der Mensch mit der Hilfe Christi anzustreben vermag, ist nicht nur größer als das, welches er sich von der Situation her, aus der heraus sich seine Wünsche ergeben, vorstellt, sondern auch davon verschieden.

Christus selbst, der doch allen Menschen so sehr entgegenkam, hat nicht gezögert, Worte zu sprechen, die die Menschen als hart empfanden. Zwar ließ er sich auf die Ebene der Menschen herab, aber immer in der Absicht, sie einzuladen, über sich selbst hinauszuwachsen. Das Leben, das er uns mitteilt, richtet uns radikal auf Gott aus, vereint uns inniger mit ihm und beseelt uns mit einer vollkommeneren Liebe zu unseren Mitmenschen. Die Gemeinschaft mit Gott verlangt eine Bekehrung; sie ist das Ziel dieser Bekehrung und die Grundlage einer vollkommeneren Gemeinschaft unter den Menschen.

Welche Folgerungen ergeben sich aus dieser gewandelten Einstellung für die Verkündigung in der Kirche? Sie umfassen eine »Überprüfung der Verkündigung«. In ihrem gemeinsamen Hirtenbrief zum Konzilsschluß schrieben die belgischen Bischöfe: »Jeder Christ ist gehalten, sein Gewissen gemäß der Form seines Christentums zu erforschen und sich vor Gott zu fragen, wozu er als Christ in der Welt lebt. Wir wünschen, daß auch unsere Werke, unsere apostolischen, sozialen, karitativen, kulturellen Be-

4. Folgerungen für die Verkündigung

wegungen, in dieses Bemühen um Revision des Lebens eingehen.« Eine dieser apostolischen Bewegungen ist sicherlich die katechetische Bewegung. Sie muß somit ihre Auffassung insgesamt überprüfen.

1. Die Verkündigung muß das pastorale Anliegen wiederum entschiedener zur Grundlage ihres ganzen Einsatzes machen, der die Funktion hat, den Menschen im Schoß der Kirche in Jesus Christus zur Begegnung mit Gott und in der christlichen Liebe zur gegenseitigen Begegnung zu verhelfen. Diese Funktion läuft darauf hinaus, die Botschaft der Liebe Gottes zu überbringen, – jener Liebe, die sich in Jesus Christus geoffenbart hat und uns durch den Heiligen Geist mitgeteilt wird.

Innerhalb der gesamten Pastoral kommt der Verkündigung die spezifische Aufgabe zu, als Antwort auf das Wort Gottes zur Erkenntnis des Glaubens zu führen. Dieser Erkenntnis ist es unmittelbar um Wahrheit zu tun, um eine nicht bloß theoretische Wahrheit, sondern um ein Wertelerlebnis, eine Begegnung mit Gott in seiner Offenbarung; sie ist aber explizite »Erkenntnis« der Wahrheit und nicht nur Anleitung zu einer Tat.

2. Es kann geschehen, daß eine Wahrheit zuerst erlebt und dann durch eine entsprechende Deutung ins Bewußtsein gehoben wird. Daraus ergibt sich für die Verkündigung eine zweifache Folgerung: Erstens muß sie mit den existentiellen Zeichen der christlichen Botschaft bekannt machen, die in den »Lebenszeugnissen« der Vergangenheit und der Gegenwart liegen. Oft wird eine Vorbereitung nötig sein, bevor man das »Kerygma« von Jesus Christus ausdrücklich verkünden kann. Diese Vorbereitung liegt darin, daß Jesus Christus in der Liebe, die die Christen bezeugen, zugegen ist. Zweitens muß die Verkündigung mit allen ihren Kräften danach streben, vermittels aller Arten von Zeichen, die dem Menschen gegeben sind, zu einer genaueren Kenntnis Jesu Christi zu führen.

Es ist somit heute für den Katecheten ganz besonders wichtig zu wissen, welches die existentielle Wahrheit des Christentums ist: eine Wahrheit, die nicht nur in Begriffen auftritt, sondern sich in unserem Dasein trifft mit dem Wirken Gottes und mit den Problemen, die das Leben den Menschen stellt. Zudem muß der Katechet fähig sein, sie in Formulierungen zu fassen, die unmittelbarer als die Formulierungen von einst der Denkweise des heutigen Menschen entsprechen.

3. Der auf die Unterweisung abgestimmte Plan und die katechetischen Methoden werden dem Dialog einen größeren Platz einräumen und mehr auf die Freiheit Bedacht nehmen. Man wecke das Verlangen nach der Vereinigung auf der religiösen Ebene; zu diesem Zweck wird man hervorheben, was die anderen an Wahrem und Gutem haben. Man wird auch unvoreingenommen die

Ansichten ins Auge fassen, die innerhalb der Kirche selber zu berichtigen sind. Man wird der Rolle, die die Armut, in umfassendem Sinn verstanden, in der Kirche spielen muß, besondere Aufmerksamkeit schenken.

4. Es liegt auf der Linie des Interesses, das das Konzil für die Probleme des irdischen Lebens bekundet hat, eine Katechese über die Lebensprobleme mit großer Umsicht auszuarbeiten. Auf diesem Gebiet ist eine Reihe mehrdeutiger Ausdrücke zu klären, zum Beispiel der Sinn des Wortes »die Welt«. Hier insbesondere wird man auf eine Zusammenschau der wesentlichen Elemente einer Theologie der Erlösung achten müssen.

In der Verkündigung geht es eigentlich immer darum, zwischen dem Wort Gottes und dem Menschen in einer bestimmten Situation Kontakt herzustellen oder den Kontakt zu verbessern. Die Katechese, die sich seit mehr als zwanzig Jahren an der biblischen und liturgischen Erneuerung orientiert, hat große Fortschritte gemacht, diesen Kontakt vom Wort Gottes her aufzunehmen. Es ist höchst bedeutsam, daß sie in ihrer weiteren Entwicklung das Prinzip der Priorität des Wortes Gottes nicht aufgibt.

Das Konzil hat diese biblische und liturgische Erneuerung ausgewertet; überdies hat es zum Teil eine anthropologische und theologische Erneuerung aufgegriffen. Diese Erneuerungen werden insbesondere Gegenstand der nachkonziliaren Bemühungen bleiben und der Verkündigung behilflich sein, von den Problemen des Lebens her zwischen dem Wort Gottes und dem Menschen einen besseren Kontakt herzustellen. Wie jede Tätigkeit der Kirche muß die Verkündigung Gott und dem Menschen treu sein, denn sie steht im Dienst ihrer Begegnung in Jesus Christus.

Aus dem Französischen übersetzt von Dr. August Berz

Franz Furger

Katholische Moraltheologie in den Zeichen unserer Zeit

Unter diesem Titel läßt sich wohl das Bemühen der Moralthologie der letzten Jahre, besonders seit dem Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils umschreiben. Lösung von einer eher statisch-juridischen Sicht und Rückkehr zu den biblischen Quellen, Neudurchdenken der eigenen Geschichte und von daher der Grundlagen der eigenen Systematik prägen in einem deutlich dynamischen Sinn die heutigen Veröffentlichungen. (Diese sollen in Zukunft unter dem obigen Titel bei ihrem Erscheinen in periodischen Abständen und an dieser Stelle in *Diakonia* angezeigt werden.)

Als erste Veröffentlichung (in diesem Sinn) soll – ohne daß

hier auf die einzelnen Artikel, die sich meist auch eher an die Fachleute wenden, näher eingegangen werden kann – ein Jahrbuch vorgestellt werden, das bereits in seinem zweiten Jahr erschien: *Studia Moralia* (Desclée, Rom – Paris – Tournai – New York 1964, 337 S.; Bd. 1 erschien bei Ed. Ancora, Rom). Es handelt sich dabei um ein Gemeinschaftswerk der Professoren der 1957 gegründeten *Academia Alfonsiana*, die – geleitet und betreut von den Redemptoristen – vor allem künftige Moralprofessoren heranbilden will. Nach ihrem theologischen Lizentiat, das Voraussetzung ist, sollen die Studenten hier in einem zweijährigen intensiven Vorlesezyklus auf die Promotion vorbereitet werden. Daneben soll aber auch wissenschaftliche Forschungsarbeit geleistet werden, »deren Ergebnisse auf dem weiten Feld der erneuerungsbedürftigen Moral weiteren Kreisen bekannt gemacht werden sollen«. Dies jedenfalls ist die ausdrückliche Absicht der Redaktion des neuen Jahrbuches, und ein Blick auf die veröffentlichten Artikel zeigt, daß man auf guten Wegen zu diesem Ziel ist. B. Häring, der über *Heutige Bestrebungen zur Vertiefung und Erneuerung der Moraltheologie* im ersten Band handelte, dürfte wohl bei uns der bekannteste der Autoren sein. Es fehlen aber auch nicht der Schweizer R. Koch, Spezialist für alttestamentliche exegetische Fragen im Bereich der Moral, mit *L'imitation de Dieu dans la morale de l'Ancien Testament* (II, 73–88) und J. Endres, der nach einem Artikel zu den Fragen der Klugheit im ersten Band sich nun mit der Frage *Genügt eine rein biblische Moraltheologie?* (II, 43–72) beschäftigt. In die gleiche Richtung geht der Artikel von L. Buijs, *De Theologia morali et Sermone Montano* (II, 11–41). Aber nicht nur Fragen aus dem Bereich der Exegese und Systematik kommen zur Sprache; philosophisch-ethische Probleme, wie in T. Fornoville, *Existentialisme et éthique* (I, 145–185) und *Réflexions d'un croyant sur la foi d'un incroyant*, fehlen ebenso wenig wie solche aus dem Gebiet der Geschichte der Moraltheologie, so etwa D. Capone, *Dissertazioni e Note di S. Alfonso sulla probabilità e la coscienza dal 1748 al 1763 bzw. 1764 al 1769* (I, 265–343 bzw. II 89–155). Dazu kommen noch Abhandlungen über praktische Fragen, etwa zur Verwendung von Psychopharmaka (vgl. B. Peters, in II 191–254) oder aus der Pastoral und Seelsorgspraxis.

Dieser keineswegs erschöpfende Überblick mag hier genügen, um das Interesse an dieser Veröffentlichung und – was wohl noch bei weitem wichtiger ist – an der Akademie zu wecken. Die sympathische, aufgeschlossene und persönliche Atmosphäre, die dort herrscht, durchzieht auch die *Studia Moralia*, die sich so eigentlich selbst empfehlen.

Wenn die Moraltheologie also heute immer mehr von

einer reinen Kasuistik, einer bloßen Gesetzesmoral abgerückt und erneut Grundlagenforschung auf breiter Basis betreibt, ist es für sie ein besonderer Glücksfall, daß ein Mann, der zugleich und ebenso sehr Exeget wie Moraltheologe ist, sich mit ihren Problemen auseinandersetzt. Dieser glückliche Umstand trifft zu für P. Ceslas Spicq OP, Professor für neutestamentliche Exegese in Freiburg (Schweiz), der in seinem fundamentalen Werk *Agape* die Rolle der Liebe in der Sittenlehre des Neuen Testaments näher umschrieb. Aus dieser grundlegenden Forschung entstanden aber auch Betrachtungen und Überlegungen (P. Spicq hat auch als Exerzitienmeister einen Namen), die einem weiteren Publikum zugedacht sind und deren Übersetzungen der Luzerner Rexverlag dem deutschsprachigen Publikum zugänglich macht. So erschien schon vor einiger Zeit *Der Priester, wie Paulus ihn sieht* und jetzt *Der Christ, wie Paulus ihn sieht – das sittliche Leben der Christen im Zeichen der Dreifaltigkeit (eine paulinische Moral)* (1966, 128 S.)

In dieser Schrift, die religiös interessierte Laien wie Priester ansprechen wird, erscheint die Moral als die Lehre von jenen Umgangsformen, die einem Bürger des Himmelreiches anstehen, Formen, die nicht als strenge Gesetzespflicht sozusagen von außen auferlegt sind, auf die man vielmehr als freier Bürger stolz sein kann und darf. So jedenfalls stellt Paulus den auf ihre römischen Bürgerrechte stolzen Philippern das christliche Leben dar, und Spicq möchte (vgl. Vorwort), daß der moderne Christ sein Leben so erfährt. Wieweit man damit von einem bloßen Legalismus abgerückt ist, wird so schon auf den ersten Seiten dieses Werkes klar und im Folgenden findet sich die Bestätigung dafür.

Indem Spicq aus einer genauen Kenntnis der antiken Ethik – der theoretisch gelehrten und der praktisch gelebten – die Unzulänglichkeit einer sich selber genügenden rein menschlichen Sittenlehre aufzeigt, öffnet er den Weg zur Einsicht in das fundamentale Bedürfnis des Menschen nach einer geoffenbarten Lebensform. Allein eine solche vermag seinem Leben jene absolute Finalität zu vermitteln, die die Sinnlosigkeit und Verzweiflung in echter Hoffnung zu überwinden fähig ist. Damit ist die Situation, in welcher Paulus als Verkündiger der frohen Botschaft (vgl. besonders die Pastoralbriefe) stand, umrissen und – wer könnte dies übersehen – auch unsere Situation getroffen.

Die Initiative für unser sittliches Leben und die Lehre darüber liegt somit eindeutig auf der Seite Gottes, ein Tatbestand, der im zweiten Kapitel des Werkes genauer erörtert und aus den paulinischen Schriften insgesamt begründet wird. An uns aber ist es, in gläubigem Vertrauen diese Initiative anzunehmen, was nur – dies zeigt das dritte Kapitel – in Christus und seiner Gnade möglich ist, da ja der Mensch erst durch die Taufe in Christus zu Frei-

heit und zu eigentlichem Selbstvollzug zu kommen vermag. Dieser Selbstvollzug aber liegt wiederum beschlossen in der Christusnachahmung, und zwar so sehr, daß man den Ausdruck *Christianus alter Christus* (vgl. 61) prägen konnte. Diese Nachfolge geschieht (vgl. Kapitel 4) im Heiligen Geist, was für Paulus – teils im Gegensatz zu uns – eine Selbstverständlichkeit war. Im Geist allein vermag der Christ »eine lebendige und hellsichtige Urteilkraft und ein sicheres Gefühl für sittliche Werte« (88) in allen Lebenslagen zu bewahren und die ja nicht bloß jüdische Gefahr einer pharisäischen Kasuistik zu vermeiden. Was Spicq in diesem Zusammenhang über den Gewissensentscheid des in der Gnade autonomen Menschen (vgl. 1 Kor 8, 7–12 zum Genuß von Götzenopferfleisch) sagt, gehört zu den besonderen Kostbarkeiten dieses Büchleins, weil hier aus der Meditation Naturgesetz und Gewissensentscheid in einer notwendigen und harmonischen Ergänzung gezeigt werden. So vollendet sich die Verbindung mit dem dreifaltigen Gott im sittlichen Leben des Menschen, wie Paulus sie sieht: von Gott, in Christus durch den Heiligen Geist.

Die Frucht dieses Lebens in und aus dem dreifaltigen Gott ist »Schönheit«, welche »die Werte edler Würde, des Ansehens, des Anstandes und der Ehre, wie auch den Sinn von Vollkommenheit und Vollendung hat« (103). In ihr verwirklicht der Christ (vgl. Kapitel 5) die höchsten Ziele der antiken Philosophen und Ethiker. Davon geht jene Strahlungskraft aus, die wir am Urchristentum bewundern. Die letzte Erfüllung aber liegt, wie Spicq im abschließenden Kapitel zeigt, in der eschatologischen Zukunft, wo das schon jetzt gültige und prägende In-Christus-Sein zum endgültigen und vollkommenen Zustand wird. Ebenfalls von der Heiligen Schrift her denkt das Werk von Piet Schoonenberg SJ, *Theologie der Sünde – ein theologischer Versuch* (Übers. aus dem Holländischen, Benziger, Einsiedeln 1966, 230 S.). Dem Professor des Katechetischen Instituts in Nijmegen stellt sein Mitbruder, der bekannte Maastrichter Theologe Felix Malmberg, das Zeugnis eines »feinen Organes für die Schrift-Theologie« aus, wovon das vorliegende Werk denn auch einen klaren Beweis gibt: Aus der Sicht der beiden Testamente wird in den ersten beiden Kapiteln zunächst die individuelle Sünde näher untersucht und gezeigt, wie diese sich gegen Gott richtet und der Freiheit unseres Herzens entspringt. Entscheidend ist dabei nicht so sehr die äußere Tat, die *materia*, sondern der persönliche Mitvollzug. Darin vor allem unterscheiden sich läßliche Sünden und Todsünden. Die äußere Tat wird allerdings nicht übersehen, sie ist aber nicht »Metermaß« für die Sünde, sondern äußeres Zeichen dafür (49). So läßt sich die Sünde umschreiben als »ein Widerstand gegen Gott in seinem Heilshandeln und in seiner Schöpfung und damit zugleich als ein Verstoß

gegen Mensch und Welt. Dieser Widerstand entspringt unserer Freiheit und realisiert sich auf ihren verschiedenen Ebenen « (61), auch wenn das letzte »Warum« ihrer Möglichkeit nie völlig durchschaubar ist, das *mysterium iniquitatis* letztlich ungelöst bleibt. Die Antwort Gottes an Job »Was wagst du mir Fragen zu stellen, da ich der Schöpfer bin und du nur das Geschöpf?« (71) muß auch uns genügen.

Im zweiten Kapitel wird gezeigt, wie die Sünde als »Ohnmacht zur Liebe« letztlich ihre Strafe in sich selbst trägt. Existentielle Angst (vgl. die Hinweise auf Kierkegaard 109) und eine sich der Liebe verschließende »geschlossene Moral« im Sinne Bergsons und dargetan am Werk Sartres (vgl. 104–105) sind die Folge davon. Wiederum in enger Anlehnung an die Schrift wird hier im Grund genommen in stetem Kontakt mit der kirchlichen Lehrtradition eine eigentliche Theologie von Sünde und Gnade geboten. Der Verleger sieht offenbar gerade darin die Neuheit dieses Werkes, denn es heißt auf dem Klappentext, »der Traktat über die Sünde wird in der herkömmlichen Schultheologie meist den Moralisten überlassen, wo er sich oft in Anthropologie und kasuistischer Praxis verliert«. Tatsächlich aber gehören schon bei Thomas die Theologie von Sünde und Gnade sowie die Sittenlehre aufs engste zusammen, und nicht wenige Universitäten sind diesem Aufbau bis heute treu geblieben. So wird denn durch diese Besprechung in einem moraltheologischen Kontext dem Werk in keiner Weise Gewalt angetan, sondern nur an jene alte Tradition angeknüpft, in der es selber steht, sieht doch echte Moraltheologie gerade in solcher Fragestellung ihr eigenes Fundament.

Noch mehr aber als bei der Untersuchung über die individuelle Sündhaftigkeit und Begnadigung wird – wie auch Schoonenberg, der den individuellen Gesichtspunkt nur aus methodischer Rücksicht an den Anfang stellte (9), hervorhebt – dieses Fundament in der Dimension der Gemeinschaft gelegt. Dazu dienen die folgenden Kapitel 3 und 4. Zunächst geht der Verfasser der »Sünde in der Welt« nach, d. h. er weist auf, wie die Menschen sowohl im Guten als im Bösen solidarisch sind und wie daraus negativ unser Situiert-Sein sich bestimmt als Ablehnung und Ausschließung. Sünde führt so zum schlechten Beispiel sowie zur Verdunkelung von Norm und Wert, woraus sich schließlich der tiefste Kern unseres Sündigseins ergibt: »Die Sünde der Welt, die ihre Vollendung in der Tötung Christi erreichte, hat zwischen uns und ihm, der unser Leben ist, den Abgrund des Todes geschaffen« (141).

Damit ist der Überstieg in die Dimension der Erbsünde angezeigt. Mit der nun schon gewohnten Sorgfalt ergründet der Verfasser sie aus der Schrift (vgl. dazu vor allem auch 148 ff die Exegese von Röm 5 und dort besonders das

ἐφ' ᾧ in V 12) und geht dann der Entwicklung der Erbsündenlehre in der Kirche genau nach, zuerst bei den griechischen Vätern mit der Betonung des Moments des Todes, dann bei der anti-pelagianischen Auffassung Augustins, die die gesamte spätere Theologie der Kirche prägen sollte, bis hin zu den Tridentinischen Kanones und der Verwerfung des Jansenismus.

Schoonenberg sieht in dieser Entwicklung eine gewisse Verengung, das Moment der Analogie zwischen Sünde in der Welt und Erbsünde scheint zu sehr vernachlässigt (158). Im Zusammenhang mit dem heute verbreiteten evolutiven Welt- und Menschenverständnis (vgl. etwa Teilhard de Chardin) ergeben sich für ihn ganz neue Perspektiven in der Frage des monogenetischen oder polygenetischen Ursprungs des Menschen, für eine (un-)heilsgeschichtliche Interpretation der Erbsünde, für die Christozentrik auch in der Lehre vom sündhaften Abfall. In einem Epilog sind diese klar als Hypothese formulierten Ansichten nochmals zusammengestellt, während eine scharfsinnige Kritik an der Begründung des Monogenismus durch K. Rahner das Werk beschließt. Der ganze Stil des Denkens wie auch einige Anmerkungen zeigen aber ebenso sehr die im Grunde enge Beziehung von Schoonenberg zu Rahner, mit dem hier ein echter Gedankenaustausch eingeleitet wird. Daß dieser sich nun auch auf die Thesen Schoonenbergs selber ausdehnen möge, ist der abschließende Wunsch des Lesers, der, wenn er Moralthologe ist, ein besonders waches Auge auf diese Entwicklung seiner Grundlagen haben mußte.

Die Moralthologie hatte, zunächst getrieben von dem Bedürfnis, in karger Zeit wenigstens eine solide Ausbildung der Beichtväter sicherzustellen, nicht nur – wie eben erwähnt – den Kontakt mit der Heiligen Schrift weitgehend verloren, sondern auch, gerade weil sie sich mit der fest formulierten und bis in alle Einzelheiten gehenden Norm von Gesetz und Vorschrift befassen mußte, an dynamischem Schwung verloren, der zu christlicher Vollkommenheit und Heiligkeit zu führen vermag.

Diese schien dem Ordensstand, allenfalls dem in nach klösterlichem Muster geführten Seminarien ausgebildeten Weltpriester vorbehalten, nicht aber für den Laien in der Welt zu gelten. Für die Theorie dieses besonderen Lebens entstand neben der Moralthologie eine eigene Disziplin, die sogenannte *theologia spiritualis*. Immer mehr aber zeigten sich gerade auch in den letzten Jahrzehnten (man denke etwa an die Situation in modernen totalitären Staaten) die unglücklichen Folgen einer solchen Trennung. Der Laie wurde dadurch nämlich weitgehend zum passiven Befehlsempfänger und Ausführungsorgan ohne eigenen Schwung und dynamisch-liebendes Anpassungsvermögen. Gerade aber das letztere fordern die »Zeichen unserer Zeit«, wie das Konzil und seine Päpste

Johannes XXIII. und Paul VI. diese uns zu verstehen lehren. Folgt man dieser Aufforderung, so ergibt sich aber auch zwangsläufig, daß nicht mehr verschiedene statisch getrennte Vollkommenheiten in der Kirche unterschieden werden dürfen, sondern daß nur mehr diese eine Vollkommenheit verschieden gelebt werden muß, ja, daß jeder Mensch die ihm eigene, persönlich individuelle Form (innerhalb der allgemeinen, mit seinem Wesen schon gegebenen Bahnen) dieser christlichen Vollkommenheit verwirklichen muß.

Dies zeigt Kardinal J. Döpfner (München) ausdrücklich im Geleitwort zu einem Buch, das eine Hilfe sein möchte zum Erkennen dieser je persönlichen Form. Es handelt sich um *Laien und christliche Vollkommenheit*, das vom Löwener Dogmatiker G. Thils und dem Professor für spirituelle Theologie an der Gregoriana Rom K. V. Truhlar SJ herausgegeben wurde (Herder, Freiburg 1966, 256 S.) Die Beiträge, die dieses Werk zusammenfaßt, lassen sich in zwei Gruppen einteilen: Die ersten drei befassen sich mit den Grundlagen dieser Vollkommenheit, wie sie in der Heiligen Schrift, in patristischer und theologischer Tradition gelehrt wurden. So behandelt S. Lyonnet SJ (Rom, Biblicum) die Frage wie Paulus die Berufung zu christlicher Vollkommenheit gelehrt hat, und J. Hausherr SJ (Rom, Orientale) weist nach, daß in der Patristik alle Christen – nicht nur die Elite – zur Vollkommenheit aufgerufen sind. B. Häring CSSR (Rom, Alfonsianum) stellt aus der heutigen Sicht die allgemeine Berufung zur Vollkommenheit als Grundzug der christlichen Moral dar, wobei er streng mit der »aristokratischen Tendenz« im Vollkommenheitsstreben früherer Jahrhunderte ins Gericht geht. Die zweite Gruppe umfaßt die vier weiteren Beiträge, die sich alle um die traditionelle Form christlicher Vollkommenheit in den evangelischen Räten von Armut, Keuschheit und Gehorsam und deren Problematik gruppieren. So befaßt sich der Mitherausgeber Truhlar mit dem Leben nach diesen Räten für den Laien im allgemeinen, wobei er vor allem aufzeigt, wie jeder einzelne Mensch seine ihm je eigene Gabe zu verwirklichen hat. Dieser Autor bietet auch in einem weiteren Beitrag, dem letzten im Buch, die Auseinandersetzung mit dieser Form im konkreten »Rat des Gehorsams«. J. Giblet (Löwen) widmet seinen Artikel der im Konzil ja so oft genannten und für die Kirche als solche wie auch für alle ihre Glieder geforderten Armut. »Die christliche Vollkommenheit und das Leben in der Ehe«, d. h. die Anwendung des Rates der Keuschheit auf das Leben in Welt und Familie, beschäftigt schließlich Erzbischof C. Colombo – früher theologischer Berater des Mailänder Kardinals Montini, des jetzigen Papstes Paul VI., und Professor in Mailand-Venegono –, der vor allem die besondere Form heroischer Tugend, die die eheliche Reinheit darstellt, untersucht.

Zusammenfassend kann man zu diesem Werk sagen, daß in ihm Theologen, die das nachkonziliare Bild der Kirche und ihrer Glieder, die ja Paulus als Getaufte immer »Heilige« nennt und die zur Heiligkeit und Vollkommenheit gerufen sind, wesentlich mitprägten, hier eine »Laienmoral« vorlegen, die keine Mönchsmoral en miniature mehr ist, sondern eine echte Lehre zu spezifischer Vollkommenheit. Damit trifft sie sich, wie Hausherr auf das deutlichste zeigte, mit der Lehre der Kirche in den ersten Jahrhunderten und ruft unsere Zeit, in der die Kirche wohl in ähnlicher Weise unsicher ist wie damals, »zu einem gehorsamen Eingehen in die Welt und dem Tun an ihr, da Gott weitgehend in ihr abwesend ist« (256).

In der gleichen Linie wie diese Gemeinschaftsarbeit über die Vollkommenheit der Laien liegt eine andere Neuerscheinung im Herder-Verlag: Hermann Reiners, *Grundintention und sittliches Tun* (Quaestiones disputatae 30, 1966, 212 S.). Nach alter katholisch-theologischer Tradition setzt Vollkommenheit Festigkeit und Stetigkeit im Guten voraus, d. h. sie verweist auf die Lehre von den Tugenden. Die zur »Gewohnheit« gewordene sittliche Grundentscheidung durchzieht so prägend jedes Handeln und leitet es stets mehr in die Richtung des Guten (bzw. im Laster auf das Schlechte). Dieser Grundeinsicht, die von der modernen Anthropologie und Psychologie voll auf bestätigt wird, geht Reiners in seinem Werk nach und versucht sie für die Moral- und Pastoraltheologie fruchtbar zu machen. Angesichts der tiefgreifenden Wandlungen in fast allen Bereichen des menschlichen Lebens in den vergangenen Jahrzehnten gewann das Problem der Intentionalität zunehmend an Bedeutung in der Moraltheologie, wobei die traditionelle Begrifflichkeit nicht in allen Teilen zu genügen vermochte. Die z. T. verheerende Folge dieses Ungnügens war, auch im katholischen Raum, ein Umsichgreifen der sogenannten Situationsethik. Dieser vorzubeugen und doch ihre berechtigten Interessen zu bewahren, ist, wie Reiners in seiner Problemstellung ausdrücklich hervorhebt, die Absicht dieser Studie, die, angeregt durch bedeutende Philosophen und Theologen (wie Text und Bibliographie zeigen, ist Rahner hier an erster Stelle zu nennen), der »Grundintention« in der gesamten neueren Literatur, auch dort, wo sie nur implizit gemeint ist, nachgehen will.

Voraussetzung für eine solche Grundintention ist ein Akt, eine Grundentscheidung, die für das weitere sittlich verantwortliche Leben grundlegend bleibt (26). Dieser fundamentale Charakter kommt dieser Entscheidung zu, weil sie in existentieller Tiefe für oder gegen Gott erfolgte. Nicht nur der Akt, sondern der Mensch selbst wird darin gut oder schlecht; dies ist als erstes Ergebnis von Reiners' Untersuchungen festzuhalten (44ff).

Im zweiten und größten Teil seiner Arbeit wendet nun

Reiners diese gewonnene Erkenntnis auf die folgenden systematisch geordneten Gebiete an (mit geschickt ausgewählter und für den jeweiligen Fragepunkt typischer Literatur): Begnadung, Glaubensakt, Sünde, Reue, *Caritas forma virtutum* und schließlich die in der Tradition am besten ausgebaut Form von Intentionalität, die gute Meinung.

In dieser Untersuchung ergibt sich noch deutlicher als vorher, daß in der jetzigen Heilsordnung die Grundentscheidung für Gott ein Akt der Rechtfertigung ist, die in der Todsünde zerstört werden kann. Es zeigt sich aber auch, daß anthropologisch um den menschlichen Personkern verschieden tiefe Schichten angenommen werden müssen und darin verschieden intensive Formen der Freiheit, so vor allem die dem Kern zugehörige Grundfreiheit und darüber gelagert und von der ersteren geprägt die Wahlfreiheit. Diese Doppelung allein erklärt mögliche Diskrepanzen zwischen Intention und Tat, Votum und Akt, die gerade in unserer komplexen Zeit mitbedacht werden müssen.

Diese Komplexität unserer Zeit ist es denn auch, die die Problematik der Grundintention eigentlich zu stellen begann: Reiners geht dieser Frage im letzten Abschnitt seiner Arbeit nach und nennt neben den philosophischen Einflüssen eines Dynamismus des Geistes in Personalismus und Existentialismus auch die Erkenntnisse der modernen Tiefenpsychologie, d. h. die Erfahrung der Macht des Unbewußten und – damit eng verbunden – der Behinderung unserer Freiheit.

Die Arbeit Reiners', ursprünglich eine Dissertation an der Universität Gregoriana, Rom, erweist sich als ein wichtiger Beitrag zu einer zeitgemäßen Fundamentalmoral. Reiners selbst postuliert in einer abschließenden Bemerkung die Aufnahme der Problematik der Grundintention in die Handbücher der Sittenlehre (201–202). Hier müßte zuerst von der Grundentscheidung gehandelt werden, von welcher die übrigen sittlichen Akte zu unterscheiden wären, und zwar nicht wegen der Geringfügigkeit ihres Objektes, sondern wegen eines Mangels an Intensität im personalen Vollzug und im Grad des Bewußtseins. »Falls die Moraltheologie diesen Gedanken aufnahme«, so hoffen auch wir mit dem Verfasser, »würde sie in der Lage sein, auf dringende Anliegen, die den heutigen Christen bewegen, Antworten zu geben, von denen er sich nicht enttäuscht abwenden würde« (202).

Nach solchen Antworten suchten auch die deutschsprachigen Moraltheologen anläßlich ihres Kongresses 1965 in Bensberg. Unmittelbar vor dem Abschluß dieses Überblicks erhalten wir die Druckfahnen der Veröffentlichung der drei dort gehaltenen Hauptvorträge *Das Naturrecht im Disput*, herausgegeben und zur Diskussion gestellt von Franz Böckle (Patmos 1966, da das Nachwort des

Herausgebers *Ausblick und Konsequenzen* noch fehlt, ist die Gesamtseitenzahl unbekannt, bisher 119 S.).

Der Titel dieses Werkes ist bezeichnend: Wer sich an die Schulbücher klassischer Moraltheologen erinnert, weiß, welche Rolle die Argumentation aus dem Naturrecht einnahm und welche Einzelheiten man daraus lückenlos deduzieren zu können glaubte. Wer aber auch nur einigermaßen die Diskussionen der letzten Jahre verfolgt hat (man denke nur etwa an die Auseinandersetzungen über die sogenannte Situationsethik), dem ist auch klar, wie viel davon, gerade auch durch ökumenische Kontakte oder die Erkenntnisse der modernen Sozialwissenschaften, fragwürdig geworden war.

In diesem Sinn eröffnete denn auch der Soziologe F. X. Kaufmann die Vortragsreihe mit *Die Ehe in sozialanthropologischer Sicht*, wo er an dem für die allgemeine Sittenlehre so bedeutsamen Bereich der Ehe aufzeigt, daß die Soziologie keine absolute Begründung allgemeingültiger Normen zu geben vermag. Eine solche könne wohl in einer philosophischen Begründung gesucht werden, die aber ihrerseits auf eine theologische Anthropologie hin offen sein müsse; dies wird ausdrücklich in einem aufgrund der Diskussionsvoten beigefügten Abschnitt (56 ff) dargelegt.

Der metaphysischen Problemstellung gilt denn auch der zweite Vortrag des Naturphilosophen A. G. M. van Melsen, *Natur und Moral*, der zeigt, wie im Licht der Evolutionslehre die Menschennatur nicht als eine fertige Gesamtgegebenheit angesehen werden kann, sondern als aufgegebene Möglichkeit erscheint, die eine offene Ethik bedingt. Nicht ein Relativismus, sondern Sinngebung in einem menschlichen Selbstverständnis muß, wie offenbar besonders in der Diskussion deutlich wurde, die Folge solcher Erkenntnis sein, wobei im Selbstverständnis selber das Absolute und überzeitlich Gültige aus dem nur Zeit- und Kulturbedingten herauszulösen ist. Ob dazu die von Rahner vorgeschlagene transzendente Deduktion weiterzuhelfen vermag, ist eine Frage, mit der sich der letzte Vortrag zu befassen hatte.

J. Th. C. Arntz, der seine Gedanken in knapper Zusammenfassung schon vor einem Jahr vorgelegt hatte (vgl. *Concilium* 1,5 (1965) 383–391), versuchte in einem sehr interessanten und viele weithin unbekannte Grundstrukturen erhellenden geschichtlichen Überblick *Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus* eine noch weitere Differenzierung der These Rahners. Nicht ein deduktives System aus einem allgemeinen Wesen, sondern die Urevidenz der Mitmenschlichkeit müsse den Ausgangspunkt zu einer Ethik abgeben. Wenn auch, wie der Titel des Werkes selber besagt, hier noch vieles weiter diskutiert werden müßte (ob beispielsweise die Betonung der Zufälligkeit gegenüber einer

Finalität in der Natur und ihrer Entwicklung noch so möglich ist, wie Melsen es 70ff darlegt, darf wohl nach den neuesten Erkenntnissen der Biologie erneut in Frage gestellt werden – vgl. dazu die Ausführungen von P. Erbrich, in: *Orientierung* 30,4 [1966] 41–45; 30,5 [1966] 54–57), so ist doch gerade in dieser letztgenannten Dimension der Mitmenschlichkeit eine Note angeklungen, auf die der heutige Mensch besonders fein reagiert, man denke nur an die Bedeutung der Kategorie des »Mit-Seins« im Denken Heideggers oder sogar an gewisse Stellen bei Sartre. Die in Bensberg begonnene und nun allgemein zugängliche Diskussion wird so weitergehen müssen; daß sie es auch wirklich kann, dazu ist diese Veröffentlichung eine bedeutende Hilfe.

Eigentlich nur noch an den Rand dieser Zusammenstellung moraltheologischer Neuerscheinungen gehören die letzten beiden Werke, auf die hier hingewiesen werden soll. Wenn aber Glaube, Hoffnung und Liebe einer alten theologischen Tradition entsprechend in den Bereich der Moraltheologie gehören und wenn soeben der Name Sartre fiel, wird man deren Erwähnung hier nicht ganz von der Hand weisen können. Dies gilt um so eher, als einer der Verfasser ebenfalls in diesem Jahr die zweite Auflage seiner Meditationen *Vom Geist des Christentums* (Knecht, Frankfurt) vorlegt und dort eine echt christliche gläubig-liebende Lebenshaltung beschreibt. Philosophische Grundlage und damit Voraussetzung für ein Gespräch mit Andersdenkenden und Fernstehenden aber ist ein anderes Werk, nämlich B. Welte, *Heilsverständnis. Philosophische Untersuchung einiger Voraussetzungen zum Verständnis des Christentums* (Herder 1966, 232 S.)

Welte, der schon 1949 eine sogar aus der Vorkriegszeit stammende Studie über den philosophischen Glauben Karl Jaspers' veröffentlicht hatte (*Symposion* II, Freiburg i. B.), stellt sich in der ausdrücklichen Verlängerung der damaligen Studie die Aufgabe, in einer umfassenden Untersuchung die Möglichkeit des christlichen Glaubens aufzuarbeiten. Dazu studiert er die dem Glauben innewohnende Funktion des philosophischen Denkens wie auch die Legitimität und die Grenzen bloß menschlicher Erkenntnis im Glaubensverständnis. Er steht dabei, wie er einleitend bemerkt (7), im Gespräch mit den großen Denkern der Moderne, mit Hegel, Schelling und Kierkegaard und mit Heidegger, Blondel sowie mit den Theologen Bultmann, Barth und Rahner. In diesen Untersuchungen, in denen der persönliche Mitvollzug stets zu spüren bleibt, gelangt man zur Einsicht, daß sich im Selbstverständnis und in den Grundverhältnissen des menschlichen Daseins ein Vorverständnis des Christentums findet, das die Möglichkeit zu einem menschlichen Verstehen und Vollziehen des Christentums mitbeinhaltet. Einen Glauben zu deduzieren vermag diese Philosophie

aber niemals; täte sie es doch, würde sie sich selber verleugnen und zu einer Gnosis werden. Hören und Zu-verstehen-Suchen sind jedoch ihre Grundaufgaben, damit sie aus einem Weltverständnis auf ein Heilsverständnis sich öffne. Hier erfährt die Philosophie den Unterschied zwischen Möglichkeiten des Menschen und seiner stets endlichen Wirklichkeit, was Welte die »Heilsdifferenz« nennt. Diese Differenz erhellt in der Erfahrung von Schuld und Tod (vgl. die Jasperschen Grenzsituationen) und führt zugleich zu einem Vorverständnis des Heils als Ermöglichung von Glauben und Bezeugen.

Damit aber erweist sich dieses Werk, das von sich aus eher in den Bereich der Religionsphilosophie oder Fundamentaltheologie gehört, doch als wesentlich für eine Begründung echten christlichen, und das heißt immer auch echt menschlich begnadeten Lebens, das zu untersuchen Auftrag der Moraltheologie ist.

In ähnlicher Weise wie Weltes Arbeit gehört hierher die deutsche Übersetzung einer 1964 erschienenen Aufsatzsammlung von H. Bouillard SJ, *Logik des Glaubens* (Quaestiones disputatae 29, 136 S.). Zu verschiedenen Gelegenheiten gehalten, stehen diese Aufsätze alle »im Hinblick auf den eigenen Charakter der Glaubensgewissheit und in der Sicht des Menschen von heute, der im Zeichen des Todes Gottes zu leben glaubt« (8). Unter Logik des Glaubens versteht der Verfasser »die Logik der freien Zustimmung zum Mysterium des Christentums. Sie ist die erkannte und frei anerkannte Entsprechung zwischen dem Sinn der Botschaft des Evangeliums und der Logik der menschlichen Existenz« (9). Eine Feststellung, die den Autor auch veranlaßt, der »Freiheit des Christen« einen eigenen Aufsatz zu widmen. Was so theoretisch im ersten Teil dieses Bandes erarbeitet ist, wird am praktischen Gespräch mit den zeitgenössischen Theologen Barth und Bultmann sowie den Philosophen Marcel und Blondel im zweiten Teil erhärtet. Gerade mit Blondel aber, dem Philosophen der *action*, ist erneut das Problem menschlichen Handelns gestellt, jenes Problem also, das der Moraltheologie als Aufgabe zugemessen ist, und das, soll es in der theologischen Dimension stehen, vom Glauben geprägt sein muß.

In diesem Sinn also können die Arbeiten von Welte und Bouillard hier genannt werden als Grundlage und Ausblick für die Moraltheologie, der, würde sie sich zu sehr spezialisieren und von anderen konnexen Problemen abkapseln, erneut die in früheren Jahren so gefährdende Verengung drohen würde.

Um den rechten Zeitpunkt der Firmungsspendung

In der Vorbereitenden Liturgischen Kommission des Zweiten Vatikanischen Konzils wurde die Frage nach dem Firmalter diskutiert. Unterschiedliche Auffassungen, seit Jahren in Publikationen vertreten, standen sich gegenüber, und man konnte sich nicht einigen. So enthielt sich das Konzil einer Stellungnahme.

Liturgiegeschichtlich gesehen und im Sinne mancher kirchlicher Dokumente ist die Firmung Abschluß und Vollendung der Taufe und sollte darum frühzeitig, beim Eintritt ins Vernunftalter, selbst vor der Erstkommunion gespendet werden. Nach anderer Auffassung soll das Sakrament der christlichen Reife und „Volljährigkeit“ sich enger an die natürliche Entwicklung anschließen, die eigentliche personale Lebensentscheidung für Christus bringen und daher nicht vor der Pubertätszeit empfangen werden. Dadurch würde sie im Lebensvollzug der protestantischen Konfirmation entsprechen und wäre ein christliches Gegenstück zur Jugendweihe in den totalitären Staaten.

Der Empfang der Firmung mit 16 oder 18 Jahren hätte manche spürbaren praktischen Folgen. Was scheint Ihnen im Sinn echter Pastoral, also sach- und zeitgerechter Kirchenverwirklichung, die sinnvollere Alternative zu sein: Frühfirmung mit allfälliger „Firmerneruerung“ im Jugendalter oder Firmung erst nach Ende der Pflichtschulzeit? Auf welche Momente legen Sie Gewicht bei diesem Problem?

*Dr. Klemens Tilmann,
München*

Es ist schwierig, sich über den Zeitpunkt der Firmung zu äußern, ohne die Überlegungen und Vorschläge nachgelesen zu haben, die zu dieser Frage in den letzten Jahren erschienen sind. Wenn ich trotzdem Stellung nehme, möchte ich es in folgender Weise tun:

1. Über den Zeitpunkt der Firmungsspendung besteht bei den Dogmatikern keine einheitliche Auffassung. Die Gründe für ein bestimmtes Alter, in der die Spendung erfolgen soll, können wohl nur pastoraler Art sein.

2. Die Kirche hat nicht die Praxis, die Sakramente möglichst früh zu spenden, sondern im richtigen Augenblick. Darum wird in der Westkirche den Säuglingen nicht die Eucharistie gereicht, werden die Taufbewerber in den Missionen erst nach langer Vorbereitung zur Taufe zugelassen, wird die Krankensalbung nicht zu Beginn einer Krank-

heit, sondern bei Todesgefahr erteilt und die Priesterweihe erst dann gespendet, wenn für die Empfänger durch Vorbereitung und entsprechende Reife der rechte Augenblick gekommen ist, nicht aber möglichst früh. Auch die Überlegungen für eine Verlegung der Erstbeichte nach der Erstkommunion liegen in der gleichen Richtung. So darf man sich beim Suchen nach dem rechten Zeitpunkt für die Spendung der Firmung nicht von dem Gedanken »möglichst früh« bestimmen lassen.

3. Die Kindertaufe wird als »eine unvollständige Form des Taufsakramentes« bezeichnet, »weil der Täufling sich nicht selbst für Christus entscheidet und seinen Glauben bekennt; sie verlangt die Ergänzung durch eine spätere persönliche Erklärung des Täuflings, die gewissermaßen zur Integrität der Taufe gehört«¹. Wenn die Firmung das Sakrament der Reife und der Mitverantwortung für das Reich Gottes auf Erden ist, scheint eine Frühfirmung ebenfalls eine »unvollständige Form« dieses Sakramentes zu sein, weil die Mitverantwortung von den Kleinkindern nicht vollzogen, die Übernahme einer Mitverantwortung nicht sinngemäß ausgesprochen werden kann. Es ist darum nach einem Zeitpunkt zu suchen, in dem die Firmung vollständig gespendet werden kann, in dem ein menschliches und psychologisches Optimum da ist.

4. Wenn feststehen sollte, daß sich erst nach der Reifungszeit der junge Mensch so weit selbst besitzt, daß er eine solche Zusage wahrhaft und echt geben kann, ist zu überlegen, ob wir nicht bei der Firmung aufgreifen sollen, was bei der Taufe einst üblich war: Ihr gingen vorbereitende Riten voraus, die durch Zeitabstände getrennt waren. So könnte man sich denken, mit Zwölfjährigen eine Feier zu halten, in der sie einerseits durch ein Bekenntnis ihre Taufe ratifizieren und vollständig machen und andererseits eine einleitende Weihe für die Firmung erhalten, damit sie in den Stand und die Zeit der Vorbereitung auf die Firmung treten, in der sie die Mitverantwortung für den Glauben in der Welt einüben und wissen, daß sie mit 18 Jahren dem Bischof persönlich gegenüberzutreten werden, um das Sakrament der Firmung zu empfangen.

Wenn es möglich wäre, bei der Feier der Zwölfjährigen und auch bei der Firmung die Kelchkommunion zu spenden (ob das pastoral ratsam ist, müßte sorgsam diskutiert werden), bekäme die Feier nochmals ein neues Gewicht; sie wäre die erste Kelchkommunion. So wäre auch die Einheit von Taufe, Eucharistie und Firmung sichtbar gemacht und die Feier in besonderer Weise hervorgehoben und sakramental unterbaut.

Gleichzeitig müßte diese Feier den Beginn jener immer wieder geforderten jährlichen Einkehrtage bedeuten, die neben der Schulkatechese zum

¹ P. SCHOONENBERG, *Gedanken über die Kindertaufe*, in: *Theologisch-praktische Quartalschrift*, Linz 1966, Heft 3, S. 238.

Hineinwachsen in einen durchrealisierten Glauben, zur inneren Bewältigung der jugendlichen Lebenssituation aus dem Glauben und zum Verwurzeln in der kirchlichen Gemeinschaft unentbehrlich erscheinen. Am Ende der Reihe dieser Einkehrtage stände dann die Firmung, für die nun die jungen Menschen nach solcher Führung voll empfänglich wären und die, mit solcher Reife empfangen, das für das ganze Leben bewußt gesetzte und vollzogene Fundament für das Mittragen am Leben der Kirche wäre. Dieser Vorschlag will nicht mehr als ein Diskussionsbeitrag sein, bei dem noch mancherlei Fragen zu klären sind.

Dr. Georg Hansemann,
Universitätsprofessor, Graz

Über die religionspädagogische Situation der Gegenwart gibt es vielerlei Untersuchungen, die naturgemäß auch unterschiedliche Aussagen bringen. In einem Punkt aber stimmen alle Analysen überein: in der Feststellung nämlich, daß die Zeit des als Gegebenheit übernommenen »Geburts-Christentums« für Europa vorbei ist und an dessen Stelle ein »Entscheidungs-Christentum« treten muß oder schon getreten ist. Damit ist gesagt, daß die bloße Tatsache der empfangenen Säuglings- taufe nicht ausreicht, um das spätere Christsein zu garantieren: Es muß der persönliche Wille des einzelnen hinzukommen, der Wille nämlich, ein Christ zu sein.

Diese Entwicklung der Dinge hat Vor- und Nachteile, die hier nicht behandelt werden sollen. Notwendig aber ist, daß man sich den Tatsachen stellt und überlegt, welche Konsequenzen sich daraus ergeben. Tatsachen ändern sich nicht dadurch, daß man sie ignoriert; man muß sie zur Kenntnis nehmen und sie zur Grundlage des eigenen Handelns machen. Aus der angedeuteten religionspädagogischen Situation ergeben sich eine ganze Reihe von Folgerungen; eine der nächstliegenden ist wohl die, daß man sich über das Sakrament der Firmung Gedanken zu machen beginnt, weil es von seiner theologischen Struktur her in ganz besonderer Weise der angedeuteten Pastoralproblematik entspricht.

Die Funktion der Firmung in der gegenwärtigen Pastoration

Die Firmung rückt ins Blickfeld der Seelsorger von heute vor allem deshalb, weil sie das Sakrament der christlichen *Mündigkeit* ist: Sie stellt die gnadenhafte Basis für ein mündiges Christsein dar. Mündigkeit – was ist das jedoch anderes als die entwicklungspsychologische Voraussetzung der oben erwähnten »Entscheidung«? Entscheidung setzt nämlich voraus, daß sich der junge Mensch ein eigenes Urteil über die Zuverlässigkeit der christlichen Botschaft bildet und aus einem Entschluß sein Ja dazu sagt. Urteils- und Entscheidungsfähigkeit sind aber die genuinen Erscheinungsformen der Mündigkeit. Wenn wir mündige

Christen heranbilden sollen, dann müssen diese Menschen aus der Kraft der Firmung leben.

Das heute geforderte Entscheidungs-Christentum verweist jeden jungen Christen auf sich selbst und sein eigenes Herz. Die Zeiten, wo Sippe, Milieu und Tradition ihn und seine Spiritualität getragen, geformt und garantiert haben, sind vorüber. Durch diesen Anruf zur eigenen Entscheidung inmitten einer gottentfremdeten und säkularisierten Welt entsteht ein Christentum der *Diaspora*, das Christsein des einzelnen. Aber gilt nicht noch immer: *vae soli*? Als einzelner zu bestehen und dem Sog standzuhalten, ist nur möglich aus jenem Diasporaethos, das in der Sprache der Kirche als Bekenntertum formuliert zu werden pflegt. Wenn aber der Christ von heute in besonderem Maß ein Bekenner sein muß, dann verweist uns diese Erkenntnis wiederum auf das Sakrament der Firmung, das die Salbung zum Bekenner in sich schließt.

Im Zusammenhang mit der erwähnten Diasporafähigkeit des Christen von heute und morgen wird es verständlich, daß es bei diesen Christen ein bewußtes Zusammenrücken und ein neues Erlebnis der Gemeinschaft »Kirche« gibt. »Die Kirche erwacht in den Seelen« – R. Guardini wußte dies schon vor mehr als vierzig Jahren –, weil das Christsein heute nicht in erster Linie als individuelle Gottesbeziehung, sondern als Gliedschaft der Kirche erlebt und vollzogen wird. Durch die Geistsendung, die in der Firmung ständige Gegenwart bleibt, vollzieht sich die Volkwerdung der von Gott Berufenen, also die Zusammenführung der Einzelindividuen zur Kirche.

Wenn somit die Firmung das eigentliche Sakrament der Volkwerdung der Christen ist, dann ist sie um so mehr das grundlegende Sakrament für die Kirche unserer Generation, deren Weltauftrag ins Ungemessene gewachsen ist. Wenn die Christen als Glieder der Kirche, und die Kirche durch sie, diesen *Weltauftrag* erfüllen und der großen Stunde gewachsen sein wollen, dann müssen sie sorgfältig alle Kräfte nützen, die das Sakrament des Zeugnisses und der Sendung in sich schließt.

Das opus operantis bei der Firmung

Aus diesen grundsätzlichen Überlegungen wären vielerlei Konsequenzen zu ziehen bezüglich der Praxis bei der Spendung dieses Sakramentes, die so sehr im argen liegt, wie dies bei keinem der sieben Sakramente der Fall ist. Eine ganz unmittelbare Folgerung würde das *Firmalter* betreffen. Natürlich gibt es verschiedene Gesichtspunkte für die Festlegung des Termins einer Sakramentspendung; einer der wesentlichsten ist aber doch die Frage nach der Fähigkeit des Empfängers zur Leistung des *opus operantis*. Die beklagenswerte Sterilität vieler Sakramentenempfänge (nicht nur der Firmung!) ist hauptsächlich eine Folge jenes Sakramentalismus, der neben dem *opus operatum* das *opus operantis* geßissentlich übersieht. Wenn nicht ganz dringende Gründe etwas anderes nahelegen, müßte man aus diesem theologi-

schen Prinzip die Spendung der Firmung auf jenen Moment verlegen, wo für die Leistung des *opus operantis* optimale Voraussetzungen beim Empfänger gegeben sind.

Wenn man sich das, was oben über den theologischen Gehalt des Sakramentes der Geistsendung gesagt worden ist, vor Augen hält, kann man sich der Erkenntnis nicht verschließen, daß das religionspsychologische Optimum bezüglich der Firmung in den *Reifejahren* gegeben ist. Die Pubertät bringt mit der Ichfindung die Geburtsstunde der personalen Entscheidungsfähigkeit und -bereitschaft; mit der Ausrichtung auf Werk und Auftrag bringen diese Jahre ein erstes Verständnis für den Auftrag der Kirche und ihrer Glieder; mit dem Verlust der starken Bindung an die Familiengemeinschaft ergibt sich sowohl die Erfahrung der Diaspora wie auch das Suchen nach neuer Gemeinschaft.

Was immer man anführen mag für einen früheren Firmungstermin – es wird nicht aufgehoben durch den Schaden, den das Sakrament erleidet, wenn das *opus operantis* nicht oder nur minimal geleistet wird. Die Hoffnung, daß der als Kind gefirmte Jugendliche einige Jahre nach dem aktuellen Empfang des Sakramentes diesen seinen Beitrag nachholt, ist in den meisten Fällen illusorisch; Seelsorger müssen mit Realitäten rechnen.

Dr. Alois Gügler,
Professor, Luzern

Die Diskussion um die Frage, in welchem Alter die Firmung gespendet werden soll, hat sich in den letzten Jahren in manchen Kreisen zu einem intransigenten Entweder-Oder verdichtet. Wer für die Früh-Firmung eintritt, wird des Sakramentalismus geziehen, wer für die Spät-Firmung plädiert, macht sich des Psychologismus schuldig. Woher diese gegenseitigen Verketerungen? Uns will scheinen, daß man eine sehr bedeutsame Wahrheit übersieht, welche Peter Fransen in seinen tiefgründigen *Erwägungen über das Firmalter*¹ mit folgenden Worten umreißt: »Es ist die potestas dispensationis, die besondere Vollmacht und pastorale Verantwortung der Kirche, wodurch sie in universellen, in partikularen und einigermaßen auch in individuellen Fällen – was früher nicht angenommen wurde – *salva sacramentorum substantia* auf die konkrete Lage der Gläubigen Rücksicht nehmen darf. Die Kirche kann aus der Fülle der dogmatischen, offenbaren sakramentalen Wirklichkeit in ihrer Liturgie und sakramentalen Praxis jene Aspekte des sakramentalen Mysteriums besonders hervorheben, die den bestimmten Bedürfnissen einer lokalen oder nationalen, ja auch einer kontinentalen Kirche und schließlich der Gesamtkirche einer bestimmten Zeit entsprechen, und so auf die realen Umstände bei der Spendung eines Sakramentes Bedacht nehmen.«

Wie Fransen darlegt, lassen sich bezüglich des

Firmalters geschichtlich zwei Traditionslinien feststellen. Die eine folgt der Schau der alten Kirche, welche die Firmung hauptsächlich als Einweihungsritus gesehen und gelebt hat, so eng mit der Taufe und Eucharistie verbunden, daß sie nur ein Teilaspekt des ganzen Ritus war. »Diese Auffassung ist bis heute festgehalten im Osten und in gewissem Ausmaß auch in den Kirchen spanischer Zunge in Europa, Amerika und Ostasien (Philippinen).« Die andere Linie läßt sich im übrigen Westen nachweisen, wo, ohne den Initiationsaspekt völlig auszuschalten, eine andere Seite dieses Sakramentes mehr betont wurde: Die Gabe des Geistes zum Zeugnis. »Diese Gabe und Kraft zum Zeugnis hat sie dann in ihrer pastoralen Praxis und theologischen Reflexion verbunden mit dem Gedanken der christlichen Erwachsenenheit und Mündigkeit, eine Idee, die, wenn sie richtig verstanden wird, ... sehr gut die verschiedenen theologischen und liturgischen Formulierungen zusammenfaßt².

Wer sich diese Tatsache vor Augen hält, kann unseres Erachtens mit vollem Recht, wie es der französische Episkopat in seinem »*Directoire pour la Pastorale des Sacraments*« getan hat, für die Früh-Firmung eintreten, denn »die Firmung bleibt immer verbunden mit der Taufe als *perfectio et completio baptismatis*; mit diesem wesentlichen Verhältnis zur Taufe muß immer gerechnet werden«³. Es ist auch nicht zu übersehen, daß der Ausdruck »*Confirmatio*« bereits auf diesen Zusammenhang hindeutet. Er besagt nämlich nicht, wie gemeinhin angenommen wird, Stärkung des Getauften, sondern Ergänzung, Vollendung der Taufe⁴. Man wird ferner die Bemerkung des heiligen Thomas nicht außer acht lassen: »Das leibliche Alter ist nicht maßgebend für die Seele. Darum kann der Mensch auch im Kindesalter das geistige Vollalter erlangen⁵. Wir dürfen überdies, wie die französischen Bischöfe betonen, nicht vergessen, daß die Firmung durch den Charakter denen, die sie empfangen, die notwendige Kraft gibt, »ein echtes Zeugnis durch das Bekenntnis des Glaubens ebenso in den Kultakten wie im täglichen Leben abzulegen. Die Firmung müßte also *vor* der Eucharistie empfangen werden, besonders in unserer Zeit, in der selbst die Kinder berufen sind, ihr Zeugnis vor einer entschristlichten Welt abzulegen«⁶. Gerade diese Beziehung zum Kult sollte man in der Diskussion um das Firmalter nicht übersehen, am wenigsten in einer Zeit, wo man sich müht, die Forderungen der Liturgiekonstitution zu verwirklichen. Über die Einwände gegen die Früh-Firmung beziehungsweise die

¹ *Zeitschrift für katholische Theologie* 84 (1962) 402.

² FRANSEN, ebd. 416.

³ FRANSEN, ebd. 410.

⁴ Vgl. A. M. ROGUET, *Les Sacrements, signes de vie*, Paris 1952, 73.

⁵ *S. Th.* III, q. 72, a. 8 ad 2.

⁶ *Directoire*, Nr. 33.

Gründe für die Spät-Firmung (bessere Vorbereitung, größere Frömmigkeit, tieferer Eindruck, klares Erfassen der Apostolatsaufgabe, sinnvoller Abschluß des Religionsunterrichtes, Möglichkeit einer großangelegten Mystagogie, Sakrament für die entscheidende Alterswende der Pubertät, sakramentaler Zielpunkt der Jugendarbeit), ist doch wohl zu sagen, daß diese Zielsetzungen in ungezählten Fällen reine Illusion bleiben. Wer den reifebedingten Widerstand gegen die betonte religiöse Beeinflussung kennt, hat Mühe, an die bessere Vorbereitung, die größere Frömmigkeit, eine besondere seelische Tiefenwirkung und eine erfolgreiche Mystagogie zu glauben, ganz abgesehen davon, daß eine sehr große Zahl Jugendlichen sich überhaupt nicht firmen lassen wird, weil sie aus äußeren und inneren Gründen für keine spezielle Vorbereitung zu gewinnen ist. Wenn man nun vorschlägt, die Firmung unter solchen Umständen nur einer Elite zu spenden, wird man sich doch fragen müssen: Entspricht das dem Willen Christi? Ist es nicht auffallend, wie eifrig die Apostel bedacht waren, den Neugetauften die Hände aufzulegen und den Heiligen Geist auf sie herabzurufen? (Apg 8, 14–17; 19, 5, 6)

Unseres Erachtens kann man nach wie vor mit guten Gründen für die Früh-Firmung eintreten⁷, soll aber auch die Argumente für die Spät-Firmung zu würdigen bereit sein. Für diese spricht die oben erwähnte zweite Traditionslinie, welche die Firmung vor allem als Sakrament der christlichen Erwachsenenheit sieht. Man kann mit Fransen⁸ die Frage stellen, »ob es nicht erwünscht erscheinen könnte, in bestimmten Ländern die Firmung auf ein späteres Lebensalter zu verschieben, bzw. sie dort zu belassen. Es ist dies eine Frage der kirchlichen Ökonomie, der pastoralen Anpassung an bestimmte Bedürfnisse und Probleme dieser Völker, wie zum Beispiel in Deutschland, wo das Zusammenleben mit Protestanten und die Nachbarschaft der kommunistisch regierten Deutschen Demokratischen Republik dazu nötigt, mit der protestantischen Konfirmation und mit der Jugendweihe zu rechnen, oder wie in vielen Ländern Afrikas, wo die kultischen Initiationsriten um das 10. oder 12. Lebensjahr, jedenfalls im Zusammenhang mit der Pubertät, einen zentralen Platz einnehmen im Lebensbewußtsein der Afrikaner.«

Unsere Auffassung geht dahin: Aus historischen und pastoralen Gründen sollte den Bischöfen bzw. Bischofskonferenzen grundsätzlich das Recht eingeräumt werden, für ihre Diözese bzw. für ein ganzes Land das Firmalter festzulegen, was nach dem II. Vaticanum eine Selbstverständlichkeit sein müßte.

Dr. Hubertus Halbfas,
Paderborn

Meine folgende Stellungnahme zum angemessenen Firmalter geht vom derzeit herrschenden und

praktizierten Sakramentsverständnis aus – wenn gleich es heute bereits denkbar ist, verschiedene Linien moderner Theologie auch für Interpretation und Pastoral der Sakramente auszuziehen; doch damit wird es in praxi wohl noch eine Generation dauern.

1. Gegen ein frühes Firmalter

Seit einigen Jahrzehnten fordert die »progressive« katholische Religionspädagogik einen stets früheren Sakramentenempfang, einerseits in Abwehr rationalistischer Vorstellungen über die Disposition des Empfängers, andererseits, um sich an die kindliche Empfänglichkeit in gleicher Weise wie an die elterliche Mithilfe wenden zu können. In der Frage nach der »rechtzeitigen Erstkommunion« ist dann meist ein isoliertes Kommunionverständnis maßgeblich, ohne daß gefragt würde, ab wann und unter welchen Umständen ein Kind am Gesamtvollzug der Eucharistiefeyer teilhaben kann. Die Beichte ist in Deutschland bis heute ungefragt mit dem stets vorverlegten Kommunionempfang ebenfalls ständig früher angesetzt worden. Diese Koppelung von Erstbeichte und Erstkommunion im Kindesalter halte ich für unglücklich, zumal die Reifevoraussetzungen an sehr unterschiedliche geistige Bedingungen anknüpfen.

Folge des frühen Sakramentenempfangs ist die wachsende Verkinderung des Religionsunterrichts, so daß in späteren Jahren alles längst, aber unzureichend Gesagte im zweiten und dritten Durchgang ohne neuen herausfordernden Anspruch des Religionsunterrichts im bekannt lahmen Leerlauf die Heranwachsenden desinteressiert. Eine frühe Spendung des Firmsakramentes im Kindesalter würde diesen Prozeß noch weiter fördern. Die Verkinderung der Gemeindepastoral erführe erneut eine Verschärfung: Gemeinde, die sich so betont, wie das heute geschieht, vom Kinde her »aufbauen« will, muß natürlich immer wieder neu die Fehlorientierung solcher Seelsorge erfahren. Fundament der Pfarrei ist der Erwachsene. Erwachsenenkatechese ist *conditio sine qua non* für mündige und lebendige Gemeinden. Firmung im Kindesalter geht von einem einseitigen Gnadenverständnis aus und verschärft alle vorhandenen pastoralen Schwierigkeiten um ein weiteres, sie ist Griff nach der verfügbaren Zahl und Flucht vor den unbequemen Jungerwachsenen.

2. Gegen eine Firmspendung in der Schulzeit beziehungsweise von der Schule her

Natürlich wird der engagierte Seelsorger »möglichst alle« ansprechen wollen. Der Wunsch, jeden zu erreichen, ist verständlich; er drapiert sich leicht missionarisch, ist jedoch de facto meist Selbstbetrug. In der Art, wie heutige Seelsorge mit Zahlen und Prozentsätzen rechnet, kommt gewöhnlich ein Gemeindeverständnis zum Ausdruck, das weder mit dem Christsein in der pluralistischen Gesellschaft Ernst macht, noch theologisch den

⁷ Vgl. A. ADAM, *Firmung und Seelsorge*, Düsseldorf 1959, 87–138.

⁸ Ebd. 419 f.

»Andersdenkenden« – sei er Nicht-mehr-Christ, Angehöriger fremder Religionen oder Atheist – in seinem Verhältnis zu Gott und zur Kirche zu bedenken weiß.

Eine Spendung der Firmung an Jungen und Mädchen vor der Schulentlassung, zu einer Zeit also, da man sie noch in und durch die Schule klassenweise erreichen kann, würde die Flucht der Kirche vor der eigentlichen Aufgabe gegenüber dem Heranwachsenden, dem die Chance des freien Entzugs bleibt, weiter forcieren. Eine Firmung im Schulentlassalter und im institutionellen Rahmen schulischer »Erfassung« und Unterrichtung fördert Zwang und lähmende Wirkung der Konvention, läßt die Unehrllichkeit eines rein soziologisch bedingten Christentums wachsen und fixiert die christliche Unreife.

3. Für die Spendung des Firmsakraments an Jungerwachsene

Gemessen an einem Verständnis des Christseins in der industriellen Gesellschaft und an den Aussagen der Psychologie über die geistige Entwicklung des Jugendlichen, scheint mir das Angebot der Firmung an 18- bis 30jährige Jungerwachsene sachlich am ehesten begründet zu sein.

Dagegen spricht der mögliche Einwand, solch eine Regelung gewährleiste »keine Ordnung mehr«. Man könne in diesem Alter nicht mehr mit Erfolg ganze Jahrgänge geschlossen erreichen. Viele befänden sich unter Umständen in persönlichen Entwicklungskrisen, manche würden vielleicht erst in späteren Jahren wieder ansprechbar, während andere sich gewiß ganz und endgültig entziehen würden. Das ist alles richtig. Es sollte so erwartet und bejaht werden. Fast alle ersten Sakramentsempfänge unterliegen gesellschaftlichen Konventionen und kindlicher Wehrlosigkeit. Das gilt entsprechend auch für Ehe und Krankensalbung. Da sollte wenigstens das Sakrament der Firmung den relativ mündigen Menschen erwarten. Die Glaubwürdigkeit der Kirche steht dabei mit auf dem Spiel.

Wer die Spendung der Firmung an junge Erwachsene bejaht, ermöglicht seitens der Empfänger eine vertrauenswürdige Disposition aufgrund eigener Entscheidung. Die Kirche gewänne tragfähige Ansatzpunkte für die immer dringlicher werdende Erwachsenenkatechese. Die Pfarrgemeinde könnte von hier Fundamente gewinnen, die beständiger sind, als aller Eifer je bei Kindern auszurichten vermag. Kurzum: An einer Neuordnung der Firmspendung könnte eine offene, zukunftsgerichtete Pastoral sich ausweisen und ihre erste Anschaulichkeit gewinnen. Daß natürlich nicht mehr der Bischof allein (im Fünfjahreszyklus), sondern etwa der Dechant der regelmäßige Spender des Sakramentes sein müßte, ergibt sich in der Konsequenz dieser Überlegungen von selbst. Eine gewandelte Gestalt der Spendung und eine dem Empfänger adäquate Sprache sollten gleichermaßen gefordert sein.

Dr. Adolf Adam,
Universitätsprofessor, Mainz

Die Frage nach dem optimalen Firmalter setzt das Verständnis von *Wesen und Wirkung der Firmung* voraus¹. Das Neue Testament kennt unter den messianischen Gütern eine besondere »Gabe des Heiligen Geistes« (Apg 2,38). Sie unterscheidet sich von der ersten Rechtfertigung durch die Taufe, obwohl auch diese nach Ausweis der johanneischen und paulinischen Schriften im Heiligen Geist erfolgt. Ihre Wirkung besteht in einer Ausrüstung »mit der Kraft aus der Höhe« (Lk 24,49), die sowohl dem Glaubensverständnis und der Glaubensfestigkeit (Jo 14,26; 16,13) wie dem Zeugnis für Christus (Apg 1,8) dient. Die Väter in Ost und West betrachten diese Geistfülle als Vollendung der Taufe, als Nahrung, Wachstum und Reife des übernatürlichen Lebens, als stärkende Kraft für Glaube und Liebe und als Rüstung für den Kampf mit den widergöttlichen Mächten. Im Mittelalter, insbesondere in der Hochscholastik, wird besonders betont, daß die Firmung zum mutigen Bekenntnis des Glaubens befähigt und verpflichtet. Der Aquinate versteht die Firmung als Sakrament des übernatürlichen Vollalters und so als *ultima consummatio* der Taufe. Die Verpflichtung zum Glaubenszeugnis sieht er im sakramentalen Mal (Charakter) begründet. Diese Firmtheologie beherrscht auch die folgenden Jahrhunderte, wenn man von den fragwürdigen Interpretationen der Reformation und der kirchlichen Aufklärung absieht. Die neueste Zeit macht den Versuch, die Firmung in ihren trinitarisch-heilsgeschichtlichen und ekklesiologischen Zusammenhängen besser zu erfassen, und betont die tiefere Eingliederung des Gefirmten in das Erlösungswerk und damit in das dreifaltige Leben Gottes. Zusammenfassend kann gesagt werden, daß das Glaubensverständnis aller Zeiten die Firmung betrachtet als Sakrament der Geistfülle und des übernatürlichen Vollalters und somit als Vollendung der Taufe, woraus sich eine besondere Befähigung und Verpflichtung zum Glaubenszeugnis (Apostolat) ergibt.

Ein kurzer *geschichtlicher Überblick* auf die Firmpraxis zeigt, daß die Firmung im christlichen Altertum zumeist im Anschluß an die Taufe gespendet und wie diese sowohl von unmündigen Kindern wie Erwachsenen empfangen wurde. Im Abendland lockert sich mit dem fünften Jahrhundert der Zusammenhang von Taufe und Firmung immer mehr, weil die Kinder alsbald nach der

¹ Aus Gründen der Raumersparnis darf ich auf Literaturhinweise weitgehend verzichten und statt dessen auf meine früheren Veröffentlichungen hinweisen, insbesondere: *Firmung und Seelsorge. Pastoraltheologische und religionspädagogische Untersuchungen zum Sakrament der Firmung*, Düsseldorf 1959; *Das Firmalter*, in: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 61 (1960) 161-167.

Geburt getauft werden, der Bischof jedoch als alleiniger Spender der Firmung manche Gemeinden nur in längeren Abständen besuchen kann. Wenn so das Alter der Firmlinge auch nicht einheitlich war, so läßt sich doch sagen, daß vom sechsten bis zum dreizehnten Jahrhundert die Firmung unmündiger Kinder vorherrschend war. So ist es bekanntlich jetzt noch in den Ostkirchen (die Myronsalbung gleich nach der Taufe durch den Priester) und in Spanien und Portugal und den von ihnen kolonisierten Gebieten. Mit dem Kölner Provinzialkonzil von 1280 beginnt die Forderung nach einem Mindestalter von sieben Jahren. Ein Grund für diese Entwicklung dürfte darin liegen, daß man in der Hochscholastik die Bedeutung der Firmung für das Glaubensbekenntnis und den Glaubenskampf stark betonte, solche Aufgaben aber im vorvernünftigen Alter nicht wahrgenommen werden konnten. Hinzu kam die damals übergroße Sorge, daß bei einer Firmung im unmündigen Alter die Gefahr einer nochmaligen Firmung größer sei, weil sich die Gefirmten nicht mehr an ihre Firmung erinnern könnten. Erst im sechzehnten Jahrhundert taucht noch der Gesichtspunkt auf, daß eine vorausgehende Belehrung besser disponieren könne, also auch von hier aus der Vernunftgebrauch erwünscht war. Diese Entwicklung wird durch den *Catechismus Romanus* des Trienter Konzils verfestigt, indem als untere Grenze das siebente, als obere das zwölfte Lebensjahr für den Firmempfang genannt werden. Diesen Spielraum mußte man schon deshalb lassen, weil die Bischöfe in den ausgedehnten Diözesen nicht alle Dekanate alljährlich besuchen konnten. Gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts läßt sich in verschiedenen Ländern beobachten, daß der Firmtermin bis ins vierzehnte Lebensjahr hinausgeschoben wird. Seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts drängt Rom immer stärker und häufiger auf eine Vorverlegung an den Anfang des Vernunftalters, näherhin das Alter von sieben Jahren. Der französische Episkopat hat sich 1951 in seinem *Directoire pour la pastorale des Sacrements* eindeutig für dieses Alter entschieden, ebenso mehrere deutsche Diözesansynoden nach dem Zweiten Weltkrieg.

Die Forderung nach einem höheren Firmalter will jedoch nicht verstummen. Die meisten bayerischen Diözesen haben vor einigen Jahren das siebente und achte Volksschuljahr vorgesehen, manche Autoren empfehlen den Abschluß der Volksschule, andere den der Berufsschule oder gar das einundzwanzigste Lebensjahr². Die Argumente für dieses späte Firmalter stützen sich vor allem auf die Überlegung, daß der Abschluß der Kindheit, der Pubertät oder der Jugendzeit nach einer sakramentalen Heiligung rufe. Man verweist vergleichsweise auf die protestantische Konfirmation, auf die verschiedenen Jugendriten der Naturreligionen und auch auf die atheistische Jugendweihe. Die Firmung als geheiligter Beginn eines neuen Lebensabschnittes gebe auch der katechetischen und jugendpastoralen Arbeit einen

bedeutsamen Zielpunkt. Das höhere Alter der Firmlinge ermögliche eine Intensivierung des *opus operantis* beim Sakramentenempfang, ein besseres Verständnis und eine größere Realisierung der Firmverpflichtungen.

Sicher haben solche Argumente ihr Gewicht, und mancher möchte ihnen schon rein gefühlsmäßig zustimmen. Es fragt sich nur, ob bei allseitiger Abwägung die Gründe für einen früheren Firmungsempfang nicht doch gewichtiger sind. In der Pastoral ist es ja oft so, daß sich viele Wege anbieten und deshalb sorgsam geprüft werden muß, welcher Weg der bessere, welche Argumente durchschlagender sind. Wir lassen hier einmal bewußt die kirchliche Gesetzgebung außer acht, da sie in dieser Frage keine Unfehlbarkeit beanspruchen kann³. Wenn wir uns im folgenden für die frühe Firmung einsetzen, so meinen wir – in einer gewissen Abwandlung unserer früheren Auffassung – das achte bis zehnte Lebensjahr. Dieses Alter empfiehlt sich, weil die Geistfülle der Firmung als »Kraft von oben« die Taufe und damit die »neue Schöpfung« (Gal 6,15; 2 Kor 5,17) vollenden soll. Diese Vollendung ist zu verstehen als eine lebendige Kraftquelle, die ein ganzes langes Christenleben stärken und ausreifen lassen soll. Durch das sakramentale Mal sind ja Taufe und Firmung (neben dem Weihesakrament) Dauermysterien, die nicht nur für die Stunde des Empfangs gegeben werden und wirksam sind. Wenn in dem genannten Alter auch nicht alle Aufgaben des »mündigen« Christen wahrgenommen werden können und drängend werden, so ist doch auch in diesem Alter schon echte Glaubensbezeugung und echtes Apostolat in kindlichen Dimensionen möglich, und das Kind dieses Alters hat schon Bewußtheit und Offenheit zu glauben, daß Gott auf seine Entfaltung und lebenslängliche Ausrüstung hin tätig wird.

Gegen dieses Alter werden vor allem zwei Einwände erhoben:

a. Das Kind hat schon durch die Taufe den Heiligen Geist und kann damit allem gerecht werden, was von ihm zur Behauptung und Entfaltung seiner christlichen Existenz verlangt wird. – Wir haben bereits gesagt, daß auch die Taufe im Heiligen Geist erfolgt, wie das Neue Testament ausweist. Trotzdem berichtet das Neue Testament von der jedem Getauften darüber hinaus zugedachten »Gabe des Heiligen Geistes« und »Kraft aus der Höhe«, die ihn stärken und vollenden soll. Wenn aber eine solche zusätzliche Heilstat Gottes für den Getauften verheißen und vorgesehen ist, wer wollte sich des Nachweises unterfangen, daß das reifere Kind ihrer nicht be-

² Eine gute Übersicht bietet H. KÖNIG, *Das Alter der Firmlinge. Eine Orientierung*, in: *Oberrheinisches Pastoralblatt* 62 (1961) 231-258.

³ Diesen Gedanken betont mit guten Gründen P. FRANSEN, *Erwägungen über das Firmalter*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 84 (1962) 401-426.

darf in einem Alter, wo viele Weichen für spätere Lebensabschnitte gestellt werden. Wollte man warten, bis der 14-, 17- oder 21-jährige bereits die »Entscheidung für Christus« vollzogen hat, und ihn daraufhin erst firmen, wie manche Vorschläge lauten, dann wird der obige Einwand zum Bumerang: Für was braucht er noch den Geist der Firmung, wenn er bereits die Entscheidung für Christus vollzogen hat mit Hilfe des in der Taufe verliehenen Heiligen Geistes, der ihm ja auch weiterhin bleibt? Wird hier nicht die Existenzberechtigung der Firmung grundsätzlich in Frage gestellt? Betrachten wir aber die Firmung als gottgewollte Entfaltungshilfe christlicher Mündigkeit (Vollendung der Taufe), dann kann man sich nicht der Furcht erwehren, daß wir dem reiferen Kindesalter eine göttliche Kraft vorenthalten, die auch ihm zugesandt und hilfreich ist.

b. Das Kind dieses Alters, so lautet der zweite Einwand, ist der persönlichen Mitwirkung (*opus operantis*), die diesem Sakrament angemessen ist, noch nicht fähig. – Die heutige Sakramententheologie betont mit gutem Recht die Wichtigkeit persönlicher Mitwirkung beim Sakramentenempfang. Zuweilen hat man allerdings den Eindruck, als ob die Angst vor magischem und ontischem Sakramentsverständnis, vor »geistlicher Gnadenmechanik«, »halbautomatischer Wirksamkeit«, Sakramentalismus und ähnlichem überspitzt sei und man eine psychologische Hochspannung und religiöse Überaktuierung fordere, als ob alles von der menschlichen Leistung allein abhängt. Hier wird verdunkelt, daß die Sakramente in erster Linie Tat des unser Heil suchenden und wirkenden Gottes sind, dem wir uns gewiß in Glaube, Hoffnung und Liebe öffnen müssen, der aber der Erst- und Haupthandelnde bleibt. Es ist meine Überzeugung, daß auch das Kind im Alter von acht bis zehn Jahren solcher Öffnung für Gott fähig ist, daß es also durchaus nicht ohne das notwendige und wünschenswerte *opus operantis* dem Heilswillen Gottes in der Firmung begegnet, daß es die Firmung also nicht nur empfangen, sondern als ein sein ganzes künftiges Leben durchpulsendes Heilsmysterium fruchtbar empfangen kann. Aufgabe späterer Bemühungen müßte es sein, dieses Mysterium in seiner Gabe und Aufgabe bewußt zu erhalten und sein Glaubensverständnis entsprechend der wachsenden Fassungskraft zu vertiefen. In diesem Zusammenhang wäre ernsthaft zu erwägen, ob und wie eine Tauf- und Firmerneuerung am Ende der Pubertät oder Adoleszenz institutionalisiert werden könnte.

Es sei gern zugegeben, daß das von uns empfohlene Firmalter die Schwierigkeit mit sich bringt, daß sich in ihm der Empfang mehrerer Erstsakramente häuft: Erstbeichte, Erstkommunion und Firmung. Vielleicht bietet sich als Lösung der jüngst vieldiskutierte Vorschlag an, die Erstbeichte auf einen späteren Zeitpunkt zu verlegen, da ja das Kind vor ca. zwölf Jahren keiner Todsünde fähig ist und somit Reueakte vor der Erstkommunion und Firmung durchaus genügen. Sollte aber

Erstkommunion und Firmung trotz des bestehenden zeitlichen Spielraums einmal eng zusammenfallen, so ließe sich ein kombiniertes Firm- und Eucharistiekatechumenat durchaus sinnvoll aufbauen. Überhaupt sollte man im Sinne altchristlichen Verständnisses die enge Verbindung beider Sakramente sehen und die Reihenfolge Firmung–Erstkommunion nicht ausschließen.

Symptome

Rückblick auf einen Katholikentag im Aufbruch¹

Die Wochenzeitung der niederländischen Katholiken *De Bazuin* veröffentlicht gegenwärtig eine sehr interessante Serie von Berichten über die ersten Folgen des Konzils in den Ländern der katholischen Welt. Noch einmal ist daraus zu ersehen, wie verschiedenartig die Voraussetzungen sind, mit denen das Konzil zusammentrifft, und wie wenig schon erronnen werden kann, welches seine Konsequenzen im ganzen sein werden. Am 4. Juni schrieb nun dort der Dominikanerpater Geert Delbeke den Beitrag über Westdeutschland, und zwar aus unserem Lande selbst. Sein Urteil, in der Überschrift zusammengefaßt und in einer ausführlichen Analyse belegt, lautete: »Das Konzil hat in Deutschland noch nicht stattgefunden.« Ein paar Wochen vorher hatte die katholische Zeitung *The Tablet* von London aus ähnlich resümiert.

Uns müssen hier nicht die Einzelheiten interessieren, aber wichtig erscheint, was Pater Delbeke zur Erklärung der deutschen Windstille anführt. Es könne sich im deutschen Katholizismus Meinung nicht bilden, schreibt er, weil es zwar ein-

¹ Wir haben Herrn Pastor J. Chr. Hampe, der in katholischen Kreisen vor allem durch seine Publikationen über das Zweite Vatikanische Konzil bekannt geworden ist, gebeten, seine Eindrücke vom Bamberger Katholikentag für *Diakonia* zu formulieren, da wir meinen, daß es dem Verständnis der Bedeutung dieses Katholikentages dienlich sein kann, die Meinung eines evangelischen Theologen in dieser Sache zu hören.

Die Redaktion.

zelen Laien möglich sei, sich frei auf eigene Kosten zu äußern, aber in diesem Lande existiere kein einziges unabhängiges katholisches Blatt. Konzil und Nachkonzil kämen darum in dirigierter Information durch weisungsgebundene oder, schlimmer noch, weisungshörige Organe zum Kirchenvolk, und dieses wolle eben auch lieber Rezepte als freie Entfaltung im eigenen Hören. So sei bislang in Deutschland auch nur die Liturgiereform, das heißt der Anfang jener »kleinen Reform«, verwirklicht, der die bisherigen Instruktionen aus Rom gegolten haben. Und dies eben auch – so immer dieser Niederländer – in jener besonderen deutschen Form: Man habe die Änderungen der Liturgie von oben her angeordnet, anstatt sie – wie etwa in Holland – von unten her wachsen zu lassen, und völlig übersehen, daß die römische Instruktion gar nicht unbedingt, absolut und endgültig verstanden sein will. Das »von oben her« war der ständige Vorwurf dieses Verfassers, der den Eindruck erweckte, seinen Lesern ein ihnen unverständliches Dilemma vorzutragen. Es fehle den Laien in diesem Nachbarlande, so klagte er, durchaus an dem Willen, Freiheit, die sie haben könnten, auch in Anspruch zu nehmen.

Wir haben weder Vollmacht noch Kompetenz, dieses Urteil zu bestätigen. Aber wir müssen berichten, daß wir uns an diese Ausführungen erinnerten, als wir im Vorbereitungsheft des diesjährigen, also des ersten nachkonziliaren Deutschen Katholikentages lasen, es möchten den Laien nun, da die Kirchenführer zu Rom das Grundsätzliche erörtert haben, »rezeptartige Anweisungen« gegeben werden. Man wird nicht sagen können, daß die Schreiber dieses Heftes völlig fehlgegriffen haben: Rezeptartige Anweisungen, faßbare Hilfen, nachkonziliare Verhaltensvorschriften wurden in der Tat in Bamberg immer wieder verlangt, und diese Sprecher lagen wohl durchaus auf der Linie dessen, was ein Vorbereitungskomitee in deutschen Bistümern erwarten konnte. Aber erstaunlich war zweierlei: Erstens, daß die nach einem nicht ersichtlichen Plan ausgewählten Redner und Podiumsdiskutanten der drei Arbeitsgruppen die verlangten Rezepte durchaus nicht liefern wollten, und zweitens, daß es in Bamberg eine lebhaft Kritik an einem Laientum der Rezepte »von oben« gab, und zwar durchaus auch und zuerst von diesen Laien selbst formuliert.

Nach Bamberg dürfte der holländische Pater seinen Artikel anders schreiben müssen. Jedenfalls erwies sich hier durchaus, daß das Konzil auch im katholischen Kirchenvolk Deutschlands viel Unruhe und Angst einerseits, viel Aufbruch und Hoffnung aber andererseits erzeugt hat. Unruhe richtet sich eben darauf, daß man denn doch zu ahnen beginnt, wie wenig Rezeptartiges für den christlichen Alltag unmittelbar aus dem Konzil resultiert, daß es nicht Glaubenssätze und Verhaltensweisen dekretierte, sondern Richtungen wies, Prinzipien nannte, Freiheit zu entbinden suchte. Aufbruch und Hoffnung sind die Kehrseiten ei-

ner Angst, die sich von dem Bilde einer abgeschlossenen, rundum gesicherten katholischen Welt zu befreien und mit dem Zeugnis des Glaubens ins Offene zu streben beginnt.

Man wird hinzufügen müssen, daß gerade für Bamberg diese Beobachtung um so erstaunlicher ist, als hier – Muster des kleinen und exklusiv gehaltenen Katholikentages der fünfzehnhundert geladenen Gäste, vornehmlich der Delegierten der 326 katholischen Vereine und Verbände – eine Auswahl der Allertreuesten zusammen war, der sozialen, auf das Kirchesein und damit auf die Verteidigung der Kirche orientierten katholischen Christen. Man wünschte hier, auf dem 81. Treffen dieser Art, eine geschlossene Gesellschaft zu versammeln. Erst im letzten Augenblick, als man sah, daß die Versammlung denn doch zu unansehnlich geraten könne, war die Tür wiederum ein wenig geöffnet worden. So war man unter sich, es gab direkte Aussprache im Plenum der Gruppen, es gab die Chance, den Bischof Rede und Antwort stehen zu sehen. Zum ersten Mal – ob nun Folge des Konzils oder nicht – hatte man auch darauf verzichtet, die Bischöfe als Dekoration zu benutzen: Es war nur anwesend von den Exzellenzen und Eminenzen, wer hier etwas zu tun hatte, und manches Podium debattierte ohne episkopale Assistenz.

Aber die Veranstalter hatten noch einen zweiten Wunsch geäußert: Es möchte sich dieser Katholikentag »das Konzil aneignen«, hatte es geheißen, und seinerseits Empfehlungen ausarbeiten, wie das Konzil »im Bereich der kirchlichen Laien« verwirklicht werden könne. Dazu kam es nicht recht, und zwar aus einem sehr einfachen, auch in Bamberg oft beredeten Grunde: Das Konzil ist den Leuten, auch den sehr interessierten Leuten, dem *laos* der Kirche, über die Allgemeinheiten hinaus, die Presse und Rundfunk und die vielen jetzt erscheinenden Berichte vom Ablauf des Treffens vermitteln, nicht bekannt. Wir sollten darüber nicht erstaunen. Zu keiner Zeit und in keiner Kirche wäre denkbar, daß eine solche Zahl von Texten, die trotz ihrer seelsorgerlichen Intention doch die Sprache einer feierlichen Verkündigungstheologie sprechen, schon nach so kurzer Frist Allgemeingut ist und zu einer Verhandlungsbasis dienen könnte, die es den Diskutanten erlaubt – was nötig ist – auch den zwischen den Zeilen untergebrachten Sinn auf die eigene Wirklichkeit anzuwenden. Es ist auch keineswegs anzunehmen, daß dies im nächsten Jahre anders sein wird, oder in zwei Jahren. Die tüchtigste kirchliche Aufklärung kann das Gesetz nicht umstoßen, daß die Erkenntniswege in der Kirche sehr langwierig sind. Was das Konzil in schlichten Worten an Haltungen fordert, ist zuweilen sehr neuartig, obwohl es oft gerade das ganz Alte ist: Man wird in Generationen denken müssen.

So gab dieser Katholikentag einen Vorgeschmack auf die Aufgaben kirchlicher Pädagogik und laikaler Freiheitsregung in einer Zeit des Übergangs. Die Rezepte werden nicht mehr geboten –

und würden das Konzil im Nachhinein unglaublich würdig machen –, und die neue Freiheit, Glauben mit der Mündigkeit eines Gewissens, das sich brüderlich belehren lassen will, für Alltag und Feiertag durchsichtig zu machen auf die geforderte Verwirklichung hin, ist noch nicht da. Die Beunruhigten täuschen sich nicht: So gut wie alles ist »ins Rutschen« gekommen, wie der kirchliche Volksmund sagt. Alle drei Arbeitsgruppen waren nichts anderes als eine bestürzende Beispielsammlung dafür. Die Politiker, junge, gewinnende, unterrichtete Männer wie der Münchener Professor Hans Maier, wollten nichts mehr von den katholischen Igelstellungen in der säkularen Gesellschaft, von der Kirchenpolitik der Privilegien und der christlichen Parteimonopole wissen. In der Frage der Kirchenreform kamen einigermaßen revolutionierende Vorschläge für eine künftige Vertretung der Laien auf allen »kirchlichen Ebenen« von der Pfarrei bis zur Fuldaer Bischofskonferenz vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken selber. Und obwohl man aus der Berichterstattung zu wissen meinte, daß dieses Konzil wenigstens in der Schulfrage konservativ geblieben sei, mußte man hören, daß dem mitnichten so wäre; auf einem Katholikentag wurde zum ersten Male die Bekenntnisschule diskutabel, obwohl die Bischöfe von Rottenburg und Bamberg gerade jetzt einen so bitteren Kampf für sie führen. Man wollte also nicht schwärmerisch das ganz Andere, man wünschte nur, realistisch zu werden.

Auch scheinen seit Bamberg die folgenlosen ökumenischen Freundlichkeiten vorbei zu sein. Hier war es möglich, daß ein evangelischer Bischof im Schatten des Heinrich-Doms und erzbischöflicher Regierungsgebäude über die Not der Katholiken mit dem katholischen Mischehenrecht sprechen konnte. Die Stunde gab zu bedenken, daß, wenn schon das Kirchenvolk mühsam tastend in Angst und Hoffnung auf Wege geschickt wird, deren Ziel noch ganz ungewiß ist, für die getrennten Kirchen wenigstens neue gegenseitige Abklärungen nötig wären. Konsequenzen anderer als nur verbaler Art sind fällig. Die Zeichen stehen am Himmel. Natürlich kann dergleichen nicht aus einsamen Erleuchtungen einiger Kirchenführer hergeleitet werden, es ist eine gemeinsame Anstrengung nötig, in vielen Gruppen sich aussprechend, bevor sie das Siegel der Notwendigkeit empfängt. Schwer zu sagen, ob dieser Katholikentag repräsentativ war: Das Volk, seine Masse, die glauben möchte, aber nicht mehr kann, wird denn doch auf dem Thing der Kerntruppen immer zu weit vor der Tür gelassen. Und ob es nicht gerade auch für gute Christen in der Sache liegende Gründe geben mag, nicht »organisiert« zu sein: Die katholischen Verbände, das hörten sie auch immer und immer wieder, sind nicht die Kirche. Aber dieses Treffen besagte doch immerhin, daß viele katholische Christen auch in Deutschland entgegen jenem niederländischen Urteil gegenwärtig dabei sein möchten, in ihrem Herzen jene Hoffnung,

die sie auf das Konzil setzten, in die Mündigkeit einer neuen eigenständigen Liebe zu der Sache umzuschmelzen, die es auszusagen suchte.

Bamberg zeigte viele mögliche Reaktionen auf das Konzil. Aber dies war doch das gleiche wie auf diesem Konzil selber. Die Katholiken konfrontierten sich mit einer Haltung, die ihnen – in ihren Sprechern sich gewiß wiederum nicht einig, aber doch in der Weise des Aufbruchs einmütig – ganz eben wie dort auf dem Konzil eine Minderheit sichtbar machte: die Haltung der neuen Freiheit gegenüber sich selbst, der eigenen Tradition und der Autorität. Konkret lief es darauf hinaus: einander Freiheit geben, dem anderen sich öffnen. Daß es auch eine Goldborte gab, mit der die nuancenreichen, vitalen und streckenweise mutigen Diskussionen eingefasst wurden, einen Katholikentag draußen für das Volk, auf dem die großen einzelnen, nach denen man häufig rief, wiederum und zu Recht, sich einsam vor den Baldachinen und zwischen den Fackelträgern der Prozessionen fanden, versteht sich am Rande. Der nichtkatholische Berichtersteller sah bei diesen Gelegenheiten, daß die neue, noch richtungslose Pluralität, die heftigeren Divergenzen, der neue Mut, auch den Bischöfen in Ernst und Respekt notwendige harte Worte zu sagen – daß all dies, was da nachkonziliär in Bamberg und, da es anfang, morgen vielleicht woanders auch in Deutschland gärt, auf eine Gemeinsamkeit jenseits theologischer Meinungen bezogen bleibt, die noch völlig unverwüstlich scheint, und es sicher ist. Andere Kirchen, weniger hierarchisch gefügt, hätten es sehr viel schwerer mit solchen Belastungen.

Johann Christoph Hampe

Freiheit und Moral im Film Vorfragen pastoraler Filmbeurteilung

Vorbemerkung der Redaktion: Seelsorge wird sich immer wieder mit dem Film befassen müssen, in moralischer Perspektive. Was bedeutet dies aber? Der nachfolgende Beitrag zeigt, welche Vorfragen auch vom Seelsorger gewußt sein müssen, ehe er ein moralisch-pastorales Urteil wirklich abgeben kann.

Es ist heute schwer, ja fast unmöglich, die Vokabel Freiheit in den Mund zu nehmen, ohne dabei irgendeinen ironischen Nebensinn im Schilde zu führen. Denn Freiheit ist eine handliche Phrase geworden, mit der sich allzuoft sentimentale Toren und anmaßende Zyniker wichtig tun. Weil sich das so verhält, scheinen mir prinzipielle Bemerkungen wichtig, ja unerlässlich.

Freiheit ist zweifellos eine bedeutende Sache, ja ein dem Wesen der Dinge verbundener Zwang, wenn es darum geht, Leben im Kunstwerk zu reflektieren. Diese Feststellung, auf die ich großen Wert lege, impliziert aber, daß das Moralische

eine unabwendbare Qualität jeglicher Kunstübung ist. Wie ist das zu verstehen?

Um hier zumindest ungefähr Klarheit zu stiften, möchte ich zunächst eine Äußerung des angesehenen italienischen Filmtheoretikers Salvatore Giacomo anführen. Giacomo sagt: »Man muß aus Schauspielen alles verbannen, was unmittelbar oder mittelbar die Freude an der Pornographie aufreizen und wecken könnte, die in allen Massen schlummert. Aber ebenso wichtig ist es, zu verhindern, daß aus Furcht vor dem Obszönen und der Pornographie die Wurzeln der künstlerischen Manifestation im Film abgegraben werden. Im Leben gibt es Leidenschaften und traurige, schändliche Zustände mehr als genug. Es bleibt abzuwarten, ob diese Leidenschaften und Zustände auf der Leinwand mit dem Gefühl und dem Bewußtsein der Kunst wiedergegeben werden, das heißt durch den Schleier der künstlerischen Scham.«

Hier ist also von künstlerischer Scham die Rede. Scham schafft Distanz, Scham sichert ab gegen den Zugriff des Obszönen. Gemeint ist ganz offensichtlich die Fähigkeit des Künstlers, das Objekt, das er darstellen und gleichzeitig im Zusammenhang des Ganzen deuten will, auf den gemeinten Sinn hin neu zu formulieren, es aus dem Bereich der bloß naturalistisch gespiegelten Wirklichkeit herauszunehmen, um es in eine künstlerisch gestaltete Wirklichkeit zu überführen, die sich nicht mit dem sinnfreien Aufzeigen bloßer Tatsachen begnügen kann. Tatsachen, soweit sie der Film verwendet, können manipuliert werden, vor allem durch sinnentstellende Kombination von Bildern, die in subjektiver Perspektive aufgenommen sind. Es ist spielend leicht, im Film mit Tatsachen die Unwahrheit zu sagen. Der Naturalismus der Bilder suggeriert Wirklichkeit. Daß hier aber nur scheinbar Natur gespiegelt, daß vielmehr im Sinne von Gestaltung mit einer Ansammlung von Bildern verfahren wird, die bereits kraft ihrer durch die Filmkamera bestimmten Grenzen Wirklichkeit verändern, läßt den Tatsachencharakter des Films von vornherein problematisch erscheinen.

Tatsachen sind ausschließlich Material für künstlerische Gestaltung. Aus ihnen destilliert und formuliert der Künstler das, was ihm bei seinem Versuch, den Menschen zu erklären, wichtig, ja notwendig erscheint. So kann der Künstler ganz ohne Zweifel das Obszöne als Motiv verwenden, um der genauen Erkundung des Menschen willen. Hier ist nun ein ergänzendes Zitat wichtig. Es stammt von Hertz, und es ist einem Referat entnommen, das er vor zwei Jahren auf einer Tagung der Katholischen Filmkommission in Mainz gehalten hat. Nach einsichtiger Bemühung, zu definieren, was ein guter Film sei, sagt er: »Ein Problemfilm, der metaphysisch im Nihilismus und moralisch in der Situation der Verzweiflung endet, ist zumeist menschlicher und ehrlicher als derjenige, der eine vorschnelle und oberflächlich harmonisierende Lösung weiß. Denn er kann den Zuschauer, wenngleich nur negativ, an die entschei-

dende Situation seines Daseins und Denkens heranführen, indem er ihn durch den Nachweis einer Absurdität dieses Weltgeschehens ohne Gott auf Gott hin disponiert.«

Wahrhaftigkeit

An beiden Zitaten wird klar, daß das Moralische nur in dem Sinne wirksam werden kann, als der Regisseur eines Films es versteht, über den Menschen und seine Situation in dieser Welt wahrhaftig Auskunft zu geben. Die entscheidende Frage, auf die es uns ankommen muß, ist also die Frage nach der Wahrhaftigkeit eines Films. Sie ist freilich nicht zu trennen von der Subjektivität des Erkenntnisvermögens. Subjektivität des Erkennens und Wahrheit als Ziel der Gestaltung einer Lebenssituation sind also unmittelbar aufeinander verwiesen.

Aus der engen Verbindung beider Bereiche wächst erst das Kunstwerk, das zu erkennen wir bemüht sein müssen. So hat Subjektivität insofern moralischen Wert, als der Mensch nur aus seinem persönlichen Verantwortungsgefühl, aus seiner originellen Fähigkeit, die Welt zu sehen und im Kunstwerk zu formulieren, der Wirklichkeit habhaft werden kann, deren erhellende Fixierung im Film die entscheidende Rolle spielt.

Wichtig ist, daß subjektive Erfahrung sich künstlerisch manifestiert, und zwar aus der einfachen Überlegung heraus, daß Kunst – auch als Form – ohne Wahrheitswillen nicht denkbar ist. Die persönliche Leistung des Künstlers besteht darin, daß er seinen Willen zur Wahrheit durch die unmittelbare Überzeugungskraft der künstlerischen Form glaubhaft macht. In dieser Überzeugungskraft der Form spiegelt sich das volle Ausmaß seines subjektiven Erkenntnisvermögens. Subjektivität der künstlerischen Gestaltung aber macht das Klischee unmöglich.

Hier kommen wir zu einem wichtigen Punkt der Filmproduktion, soweit diese den Anspruch stellt, ernst genommen zu werden. Ich sage damit von vornherein, daß wir jene beliebige und im Grunde unwichtige Unterhaltungskonfektion aus dem Spiel lassen wollen, die es immer gegeben hat und immer geben wird, und die, wie ich meine, nicht den geringsten Einfluß auf den Ruf einer Filmproduktion hat.

Klischee

Das wesentliche, in hohem Maße bemerkenswerte Stigma des Films, so wie wir ihn heute meist vorfinden, ist das Klischee. Das Leben wird hier zum Abziehbild einer vorgefaßten Meinung, einer dünnen Abstraktion der Wirklichkeit, die sich anmaßend mit pomphaften Versatzstücken des Lebens aufputzt. Versatzstücke des Lebens sind bewußte Einengungen des Unmittelbaren; sie sind Embleme einer Konfektion, die ihre Produkte gleichsam im Fließbandverfahren herstellt. Daraus ergibt sich: Die Intensität des Individuellen und damit des Menschlichen wird ausgetrieben zugunsten eines Einheitsbildes, das die Differen-

ziertheit des Menschen radikal verfehlt. Der Mensch wird zur phantasieleeren Schablone, die leicht – ohne jede künstlerische Überlegung – zu reproduzieren ist.

Ganz in diesem Sinne leitet sich der entscheidende Einwand gegen den Film der Gegenwart vor allem vom zeitkritischen Film her, von jenem Film also, der vorgibt, sich mit der Gegenwart oder auch mit der Vergangenheit produktiv auseinanderzusetzen, der vor allem den Anspruch erhebt, den Menschen in der Gegenwart darzustellen und zu interpretieren.

Beispiel – einziges Beispiel, das sich um andere Beispiele vermehren ließe – mag der deutsche Film »Herrenpartie« sein. Dieser Film Wolfgang Staudtes wird von mir deshalb zitiert, weil er ein besonders wichtiges Thema an die Schablone verspielt und damit an die Voreingenommenheit einer Quasi-Gestaltung, die nicht eine Situation erhellt, sondern konstruierte Positionen ohne jede Hemmung ausspielt. Wenn hier ein deutscher Gesangsverein nach Jugoslawien fährt und auf ein Dorf trifft, in dem vor Jahren deutsche Soldaten alle männlichen Einwohner als Geiseln erschossen haben, dann wird die unausbleibliche Kontroverse nicht aus der Distanz künstlerisch abgesicherter Beobachtung untersucht, vielmehr werden im Sinne eines schlechten Leitartikels unlebendige Figuren gegeneinandergesetzt. Das Ganze hat den Sinn, zu zeigen, wie sehr heute Uneinsichtigkeit und Indolenz die nützliche, ja notwendige Auseinandersetzung mit einer miserablen Vergangenheit verhindern. Der entscheidende Fehler Staudtes aber liegt darin, daß er die künstlerische Arbeit einer vorher gefaßten These unterwirft, daß er somit nicht eine mögliche Situation darstellt, sondern diese Situation konstruiert, um mit ihrer Hilfe eine These zu beweisen.

Solche Konstruktion ist der genauen Gestaltung der Wirklichkeit durchaus abträglich, denn sie verdrängt die sinnvoll spontane Äußerung des Menschen allzusehr durch die bornierte Phrase, sie verbiegt die Wirklichkeit, an deren genauer Bestimmung der Regie doch gelegen war oder hätte gelegen sein sollen. Daraus ergeben sich zweifellos auch für die künstlerische Gestaltung Konsequenzen: Konsequenzen in dem Sinne, daß hier nicht mehr unmittelbares Leben im Bilde wirksam werden kann, sondern nur noch blutleere Abstraktion, die sich im Spiel als ein Gegeneinander von Vereins-Theater und historisierender Pose auswirkt. Die geschichtliche Situation wird ebenso verfehlt wie die unmittelbar menschliche, weil die Regie es nicht versteht, durch künstlerische Formulierung, die mit Hilfe von genau überlegten formalen Mitteln das Wesen einer Situation trifft, Wirklichkeit überzeugend vorzustellen. Was bleibt, ist Ideologie, ist – allzu – bewußt konstruiertes Spiel, das sich zugunsten der These der künstlerischen Glaubwürdigkeit begeben hat. Deshalb ist dieser Film auch so ausnehmend spannungslös.

Natürlich kann Staudte sagen, er habe diesen

Film in aller Freiheit drehen können. Aber war er wirklich frei? Hat er sich nicht selbst durch eine vorgefaßte, nicht unmittelbar von der Situation abgeleitete Meinung künstlerisch stranguliert? Ist er nicht befangen gewesen in tendenziöser Absicht, die genau das verhindert, was für ein Kunstwerk erstrebenswert erscheint, die unvoreingenommene Darstellung der Wirklichkeit? Zweifellos hat sich Staudte hier der Freiheit künstlerischer Gestaltung entäußert. Er hat durch willkürliche, von Ressentiment abhängige Meinung die Wirklichkeit verzerrt und sie damit radikal entwertet.

Identität von Moral und Kunst

Man wird zugeben müssen, daß es sich hier wesentlich um ein moralisches Problem handelt, das vom künstlerischen nicht zu trennen ist. Ja, es liegt in gewissem Sinne eine Identität vor. Die Identität von Moral und Kunst besteht meines Erachtens darin, daß moralisches Bewußtsein ebenso wie künstlerische Absicht darauf aus sind, Wirklichkeit in den Griff zu bekommen und sie möglichst genau zu reflektieren. Die Genauigkeit der Reflexion ist natürlich abhängig von den Grenzen des Mediums (Kameraperspektive, Bildgrenze, Montage der Bilder). Gerade deshalb muß die produktive Kraft der künstlerischen Imagination einsetzen, die Bilddetails zu einem innerlich erlebten und gleichzeitig überlegten Ganzen zusammenfaßt, das Wirklichkeit repräsentiert.

In dieser Wirklichkeit des Lebens aber steht der Mensch auf dem Spiel. Und weil sich das so verhält, darf dem Spiel prinzipiell nichts untersagt werden, was geeignet ist, den Menschen zu erklären, ihn in seinem Wesen zu bestimmen, ihn als ein Subjekt zu erfahren, das ebenso der positiven wie der negativ zu beurteilenden Regung in hohem Maße fähig ist. Dadurch erledigt sich eine äußerlich moralisierende Perspektive auf den Film von selbst. Denn es ist notwendig, den Menschen so zu zeigen, wie er sich verhält. Damit ist seine Funktion in einem sinnvoll auf Leben bezogenen dramaturgischen Zusammenhang bestimmt. Dieser Zusammenhang erklärt sich selbst im Sinne einer unnachsichtigen moralischen Position, wenn er künstlerisch glaubwürdig und damit wahrhaftig ist. Ich sagte schon: Das Ziel des Films, der sich ernst nimmt, ist die Wahrheit. Es ist ein Ziel, das nie ganz zu erreichen ist, da das Erkenntnisvermögen des Menschen sich in Grenzen hält. Über diese Grenzen ist im einzelnen Fall zu diskutieren. Wenn ich jetzt auf ein besonders heikles Thema des Films zu sprechen komme, so möchte ich gleichzeitig an die bereits zitierten Äußerungen von Giacomo und Hertz erinnern. Denn sie plädieren beide für die Aufrichtigkeit der künstlerischen Gestaltung. Künstlerische Gestaltung, und das geht notwendig aus beider Äußerungen hervor, muß in dem Maße frei sein, als sie der Wahrheit dient. Dies ist, wie mir scheint, der entscheidende Gesichtspunkt, von dem immer wieder die Rede sein sollte, wenn ein Film sich dem sachgerechten Urteil anbietet.

Hier nun ein Beispiel, das symptomatisch für den deutschen Film ist. Es heißt: »Angeklagt Dr. Thomas«. Ein Film aus der Praxis eines Frauenarztes. Der Frauenarzt klagt die Gesellschaft an, soweit diese sich gegen die Sterilisation wendet. Klare Unterscheidungen werden getroffen: Wer sich für die Sterilisation erklärt, ist fortschrittlich, ist human. Gegen die Sterilisation aber sind die Erzreaktionäre, die Zyniker und unter ihnen vor allem ein Assistenzarzt, dem es obliegt, unentwegt betrunken und katholisch zu sein.

Die Positionen werden kraß gegeneinander gesetzt; nicht psychologisch differenzierte Menschen wenden sich gegeneinander, sondern Figuren, genauer: biederemännlich aufgeputzte pseudomenschliche Fabelwesen. Hier erreicht die Unredlichkeit des Verfahrens ihren Gipfel. Es wird nicht einmal der Versuch unternommen, eine Situation von der Glaubwürdigkeit des Menschen her zu analysieren. Die Menschen sind Attrappen: lediglich Stichwortlieferer für eine Tendenz, die genau wie bei Staudte von vornherein feststeht und unnachlässig Unvoreingenommenheit zersetzt.

Um dieser Tendenz willen werden die optischen Mittel vereinfacht; freilich nicht vereinfacht in der Richtung, daß durch sinnvolle Reduzierung auf das Symbol eine bestimmte Meinung zur Diskussion gestellt würde. Dieser Film wird vielmehr in dem Sinne der Lebenswirklichkeit entzogen, als er sich auf eine Art lackierten Pseudonaturalismus versteift, der mit dem Begriff »Traumfabrik« hinlänglich bezeichnet ist. Traumfabrik ist die Teak-Holz-Konfektion des Milieus, Traumfabrik ist die undifferenziert edle Redensart, die besonders geeignet scheint, ein Problem, das zur Diskussion zu stellen wäre, mit vorfabrizierter Tendenz zuzudecken.

Stil, oder sagen wir besser: Stillosigkeit und Tendenz sind unlöslich miteinander verbunden. Die formale Schwäche des Films entspricht daher haargenau der Oberflächlichkeit der Beweisführung. Ja, hier ist geradezu eine gegenseitige Abhängigkeit zu konstatieren, die völlig begreiflich erscheint, wenn man von dem Grundsatz ausgeht, daß Kunst ohne Wahrheitswillen nicht denkbar ist.

»Das Schweigen«

Es ergibt sich: Kunst – Wahrheit – Moral, in dieser Dreiheit wird genau das bezeichnet, was ich unter einem aufrichtigen Film verstehe, dem man mit bloß moralisierenden Redensarten selbstverständlich nicht beikommen kann. In diesem Zusammenhang ist der Film Ingmar Bergmans »Das Schweigen« interessant. Deshalb, weil in ihm das Problem der Identität von Kunst und Moral besonders deutlich (ob aber auch folgenreich?) akzentuiert wurde.

Die Diskussion über Ingmar Bergmans Film »Das Schweigen« erhält immer dann einen sonderbaren Akzent, wenn der Versuch unternommen wird, die Ablehnung mit ästhetischen Argumenten zu stützen. Die massivste Behauptung lautet etwa »Ein Film zwischen Kunst und Kitsch«. Zweifel-

los liegt der solchermaßen geäußerten Aversion eine berechtigte Annahme zugrunde: jene Annahme nämlich, es gebe eine innere Beziehung zwischen Form und Moral. Genauer ausgedrückt: Nicht die Behandlung eines bestimmten Motivs sei zu erörtern, sondern die Besonderheit der formalen Verwandlung eines Motivs auf einen bestimmten Sinn hin. Ist aber, um einen bestimmten Sinn zu stiften, jedes Mittel erlaubt? Diese Frage ist mit einem klaren »Nein« zu beantworten. »Jedes Mittel« braucht indessen der Künstler nicht, und zwar ganz einfach deshalb nicht, weil das seinen Absichten nicht dienlich wäre. Der Künstler wählt aus, er formuliert, er macht durch Form Inhaltliches transparent.

Man wirft Bergman vor, er habe »Tabus« verletzt, er habe in rücksichtsloser Indiskretion Dinge auf die Leinwand gezerzt, die sich – von vornherein und ein für allemal – der Darstellung entzögen. Ist das wirklich der Fall? Bergman hat etwas getan, was nur dem Künstler erlaubt ist: Er hat das Heikle, ja, man kann ruhig sagen das »Schamlose« als Motiv zitiert. Nicht um es zu zeigen, sondern um es zu entlarven. Dieses Entlarven aber ist ein Vorgang künstlerischer Konzentration. Das heißt: Diese Szenen sind im Tiefsten unnaturalistisch, sie haben etwas schrecklich Zeremonielles. Sie bezeichnen die Schamlosigkeit, zeigen sie aber nicht als naturalistische Indiskretion.

Es gibt besorgte Kritiker, die das Schamgefühl gegen Bergmans Provokation in Schutz nehmen. Sie nehmen – sonderbares Mißverständnis – etwas in Schutz, was, genau gesehen, gar nicht verletzt worden ist. Wer den unverzeihlichen Fehler begeht, für Naturalismus zu halten, was von Bergman mit radikaler künstlerischer Konsequenz in Form umgesetzt worden ist, hat es natürlich leicht, sich um die Moral besorgt zu zeigen. Aber verletzt etwa die Moral, wer das Unmoralische denunziert, wer es entlarvt und es zuletzt in einen Zusammenhang bringt, der nun auch nicht entfernt mit exhibitionistischer Absicht in Beziehung zu bringen ist? Nur bare Uneinsichtigkeit wird Bergman Exhibition vorwerfen.

Die Konsequenzen mögen darin zu sehen sein, daß allzuleicht in Zukunft der Versuch unternommen wird, tatsächlich pornographische Exhibition moralisierend zu bemänteln.

Freiheit?

Erneut stellt sich die Frage nach der Freiheit. Sie kann nur beantwortet werden durch Kunst, durch die Fähigkeit, dem Thema angemessene formale Mittel sinnvoll zu verwenden. Sinnvoll, das bedeutet: Das künstlerisch formulierte Filmbild reflektiert Leben, und durch die Verbindlichkeit der Reflexion bewertet sie es. Reflexion ist aber das gerade Gegenteil von unbewiesener Behauptung, von jener Willkür einer Quasidramaturgie, die sich nicht auf Leben bezieht, vielmehr auf eine Vorstellung von Leben, die weder durch unmittelbare Anschauung, noch durch Erfahrung, noch durch logische Spekulation abgesichert ist. Hier

leitet sich eine gewisse unterhaltende Wirkung ausschließlich vom äußerlichen Spannungsgrad einer sich auf Leben verstellende, es aber in Wirklichkeit folgenreich verzerrende Konstruktion ab.

Etwa im Sinne des Films »Angeklagt Dr. Thomas«. Die Konstruktion dieses Films ist nur scheinbar subjektiv, wenn unter Subjektivität jene moralische Qualität zu verstehen ist, die besagt, daß der Subjektivität der künstlerischen Gestaltung die Redlichkeit des Erkenntniswillens zugeordnet ist. Gewiß hat der Film aufdringliches moralisches Pathos. Aber das Pathos leitet sich nicht von der Sache ab, sondern von einer sehr äußerlichen, vorgefaßten Meinung zu dieser Sache, die sich durch Klischees auffällig macht: durch gedankliche Klischees (katholisch gleich reaktionär) sowie durch formale Klischees (Allüren der feinen Leute in einer gekachelten Umwelt).

Daraus ergibt sich der erklärte Widerspruch zur künstlerischen Formulierung, die in genau dem Maße von Freiheit abhängig ist, als sie über den Menschen in respektvoller Offenheit Auskunft gibt. So stellt sich das Problem ebenso deutlich wie einfach. Der ernst zu nehmende Film – und nur von ihm soll hier die Rede sein – bedarf unbedingt der Freiheit, soweit er fähig ist, durch künstlerisch bemerkenswerte Gestaltungsmittel die Welt und in ihr den Menschen als variables Subjekt sichtbar zu machen.

Giacomo gebraucht in der von mir zitierten Äußerung das aufschlußreiche Wort »künstlerische Scham«. Das bedeutet, wie mir scheint, daß künstlerische Scham wie ein Filter Wirklichkeit oder – wenn die anspruchsvolle Vokabel erlaubt ist – Essentielles durchläßt, es scharf umreißt und dadurch genau bestimmt. In diesem Sinne ist künstlerische Scham Voraussetzung von Formulierung, das heißt von exakter Bestimmung eines Sachverhalts. Und weil das so ist, gibt es, soweit ich sehe, für die Kunst – auch für die Filmkunst – kein Tabu.

Denn Kunst als Kunst sondert alles aus, was die sinnvolle, hochgesetzte und damit menschliche Beziehung des Zuschauers zur Unmittelbarkeit des Lebens trübt, was ihn also der – oft zeitkritisch getarnten – Lüge unterwirft. Die Lüge ist gleichsam Quintessenz der radikalen Antikunst. Sie wird heute im Film auf vielfältige Weise wirksam: vor allem durch eine vorschnelle Harmonisierung von Konflikten, die erst eigentlich den Menschen ebenso in seiner Primitivität wie in seiner Kompliziertheit erklären.

Bedenklich ist also nicht der heikle Stoff, sondern die unredliche, Wirklichkeit verleumdende Behandlung des Stoffes, die sich durch formal phantasielose Bildklischees angemessen kundgibt. Im Augenblick liegen die Dinge so miserabel, wie ich sie zu formulieren versucht habe. Für sie ist der Begriff Freiheit unverwendbar. Im Blick auf die Freiheit des künstlerischen Schaffens aber ist dies noch zu erwägen: Wer »Freiheit« verlangt, hat heute zwei nahezu entgegengesetzte Reaktionen zu erwarten: Zustimmung von jenen, die alle

Schranken niederreißen wollen, die im Respekt ein Vorurteil von läppischer Lächerlichkeit sehen, die Moral für das Emblem von Schwachköpfen halten, Indiskretion für eine gesellschaftskritische Notwendigkeit und Taktgefühl für die törichte Äußerung des Ängstlichen und Lahmen. Ablehnung, undifferenzierte Kritik aber erfährt die Verwendung des Begriffs Freiheit von einem radikalen Mißverständnis her. Von diesem Mißverständnis soll hier die Rede sein. Denn die Akklamation der falschen Seite erledigt sich selbst.

Reißt Freiheit Schranken nieder? Gewiß tut sie es dann, wenn man in ihr die Erlaubnis sieht, ungehemmt all das tun zu können, was inferioren Gehirnen, was listiger Spekulation sowie zynischer Gleichgültigkeit in Sachen der Moral entspringt. Das geschieht heute allenthalben, vor allem dann, wenn die Intimsphäre des Menschen als naturalistischer Vorgang auf die Leinwand gezerzt wird, wenn Traumfabrik sich anschickt, Erotik als das Unterhaltungsspielchen von Heuchlern zu klassifizieren, die es schätzen, wenn sie mit der moralischen Bindungslosigkeit gleichzeitig die Allüren der Prüderie geliefert bekommen.

Da ist der Ehebrecher, wie etwa in dem deutschen Film: »Am Ende aller Tage«, nur vorläufig ein Zyniker. Zuletzt, wenn er die Ehe wirklich bricht, wird er sentimental, deckt er das Ungehörige (das in seiner Kraßheit offiziell Tabuierte) mit Gefühlsphrasen zu. Auch die Partnerin gibt die Position der Ironie zugunsten erbaulicher Gefühlsanwendungen auf. Der Film selbst nimmt nicht Stellung. Er läßt sich vielmehr auf den Ton der gefühlsbestimmten Lebensverdrehung ein. Damit koppelt er den Versuch, ihn durch Pseudonaturalismus glaubhaft zu machen. Die Folge ist: Der Film möbelt moralisierend das Unmoralische auf, er paralyisiert bewußtes Verhalten auf der unverbindlichen Gefühlsebene. Und damit mißbraucht er die ihm prinzipiell zu gewährende Möglichkeit, Leben darzustellen.

Mißbrauch der Freiheit also? Genau darum handelt es sich in jenen Fällen, in denen ein irgendwie geartetes Lebensproblem zitiert und auf dem Niveau der Gefühlsschablone nivelliert wird. Denn die Gefühlsschablone – willkürlich verwandt, um dem Kinobesucher das wirkliche Leben zu unterschlagen – zersetzt Wirklichkeit. Ganz im Gegensatz zur bewußten Unwirklichkeit des Filmbildes, die die Wirklichkeit nicht zersetzt, sondern zugunsten neuer Zusammenhänge des Geistes und der Phantasie aufhebt. In diesem Sinne ist auch das Unwirkliche wirklich.

Der Kinobesucher

Ein paar Hinweise noch auf den Kinobesucher, von dem gesagt wird, er diktiert das Niveau des Films. Zweifellos: Der Film trifft allzuoft Anstalten, die schäbigen Wünsche einer bestimmten Sorte Kinogänger zu erfüllen, soweit der scheele Blick gewisser Produzenten auf »Zensur« oder »Selbstkontrolle« nicht ein wirksames Hemmnis dazwischenschiebt.

Das sind etwa die witzelnden Stammtischbrüder, die sich liberal vorkommen, weil sie das Ansinnen stellen, aus der Position des Voyeurs daran teilnehmen zu können, wie sich aufgedonnerte Attrappen des Lasters so recht im Drecke wälzen. Auch sie wollen gar nicht wissen, wie es wirklich um die Menschen bestellt ist, die da auf der Leinwand zu fragwürdiger Exhibition veranlaßt werden. Ihnen genügt die penetrant angetragene Schmierigkeit, die nichts bedeutet, die kläglich sich selbst genügt. Und vor allem: Im Kino ist es dunkel, da ist man unbeobachtet. Die unbeobachtete Belustigung an der schieren Unappetitlichkeit, die sich so weit einer primitiven Pornographie zuwendet, als das die um gute Sitte besorgten Kontrollinstanzen gerade noch zulassen, gibt gleichzeitig den Hinweis auf eine völlig verödete Phantasie.

Denn die Filme, die in das Souterrain der Wirklichkeit hinabsteigen, die das Üble, das absolut Mindere aus dem Winkel zerren und es taktlos-grell anbieten, sind meist gezeichnet vom Hang zur Einförmigkeit eines erotischen Klischees, das nun eben nicht – wie oft behauptet wird – den Nachweis liefert, hier sei von vorurteilslosen Menschen um der offenen Darstellung des Lebens willen ein Tabu zerschlagen worden. Ganz im Gegenteil. Das Tabu wurde nicht zerschlagen, es wurde bloß anders formuliert durch den rüden Exhibitionismus des Spießers, der die bloße, auf ein paar Klischees zusammengezoogene erotische Fassade an die Rampe schiebt, um als moralisierender Zyniker gleichzeitig auf ihre Ungehörigkeit hinzuweisen.

Zwischen den halb einfältigen, halb unbehaglichen Einstellungen zu Filmen, die sich mit anfechtbaren Sitten von Menschen befassen, gibt es deutlich wahrnehmbare Beziehungslinien. Sie schneiden sich in einem Punkte, von dem aus gesehen jenes besonders mißratene Filmgebilde nahezu selbstverständlich wirkt, in dem quasi-pornographisches Gehabe sich moralisch aufspielt: in dem etwa ein junges weibliches Wesen, das von der einfallslosen Regie gezwungen wurde, sich unentwegt in geschmacklos anzüglichen Posen zu präsentieren und in dessen Leben eigentlich nur das Morphinum und das Bett eine dramatisch ausreichende Rolle spielten, zuletzt mit teils religiös, teils moralisch aufgepälmten Phrasen erfolgreich zu Tode gebracht wird. Sentiment windet sich da hoch, nachdem die Klaviatur indifferent angerichteter erotischer Peinlichkeiten durchgespielt ist. Sinnvolle Lebensbeziehung wird da im Bereich des formuliert Moralischen von der heuchlerischen Pose, im Bezirk des gefühlhaft Erotischen von magazinhaften Bildvorstellungen überdeckt. Das Stichwort solcher Unsinnigkeit aber lautet in der lärmenden Reklame: »So ist das Leben.«

Wir kommen immer wieder auf eine einzige wichtige Erfahrung zurück; sie besagt: Lebendiges formuliert sich auf der Leinwand nur dann überzeugend, wenn das, was sich als Leben ausgibt, in künstlerische Form gebracht ist. Das betrifft vor allem den Bereich des Sittlichen, der ja nicht

schönfärbend als radikale Konfliktlosigkeit oberflächlicher Erbauung preisgegeben werden soll. Hier ist ästhetisches Versagen nahezu gleichbedeutend mit dem unmißverständlichen Antrieb zur Heuchelei. Wieso das? Weil das Versagen des Films vor dem Wirklichen – und das bedeutet gleichzeitig ein Versagen vor dem künstlerischen Anspruch – dazu anspornt, Konfliktmöglichkeiten zu übersehen oder gar zu verbergen. Logische Konsequenzen sind: Selbsttäuschung und Heuchelei. Denn wer die tiefgreifenden Konfliktmöglichkeiten im Bereich des Moralischen leugnet – und das tut ebenso der Film der äußerlichen Wohlandständigkeit, wie jeder Film, der etwa Erotik und Grausamkeit auf eine Art dilettantisch-spektakulärer Schmierbühne abdrängt –, der bringt den Zuschauer, dem solches als lebenskundliche Auskunft eingeredet wird, in die Verfassung eines Menschen, der sich anmaßend über die wahren Schwierigkeiten des Lebens, die der Film doch eigentlich spiegeln sollte, erhebt.

Indessen: Mißverständnisse und Fehlurteil werden meist daher rühren, daß sich moralisierende Selbstgerechtigkeit brüsk vor sittliches Bewußtsein drängt, das nur in der künstlerischen, der Wahrheit verpflichteten Formulierung erkannt werden kann. Mißverständnis und Fehlurteil sollten daher in Kauf genommen werden, wenn subjektive Ehrlichkeit fähig ist, sich künstlerischer Gestaltungsmittel zu versichern. Denn auf jeden Fall wächst daraus Diskussion, die den Film als mögliches Kunstwerk weiterbringt, das am ehesten imstande ist, die Frage nach dem moralischen Habitus des Films, die so viel berechnete Unruhe stiftet, zu beantworten.

Theo Fürstenau

Praxis

Lieder für ökumenische Gottesdienste

Es ist sonderbar, daß wir trotz des weltweiten Interesses für die Einigung der Kirchen nur sehr wenige Lieder haben, die Ausdruck dieses ökumenischen Anliegens sind. Und diese spärlichen Gesänge sind verstreut über die zahlreichen Gebet- und Gesangbücher der verschiedenen Kirchen, so daß sie für ökumenische Gottesdienste nur schwer zugänglich sind. Es ist aber ein Mangel, wenn in diesen Gottesdiensten, die bekanntlich in den letzten Jahren ungewöhnlich genommen haben,

zwar die Schriftlesungen und die Gebete, nicht jedoch die Lieder den Gedanken der Einheit und Gemeinschaft der Christen bezeugen. Wir brauchen dringend Lieder, die Ausdruck der ökumenischen Bewegung unserer Tage sind. Alle großen kirchlichen Bewegungen der vergangenen Jahrhunderte haben ein entsprechendes Liedgut hervorgebracht. Es sei nur erinnert an die verschiedenen Formen der Jesusfrömmigkeit und der Marienverehrung in der katholischen Kirche oder an die reformatorischen Choräle, in denen der Glaube an das Wort Gottes und an die Gnade sich so kraftvoll bezeugt. Der Aufbruch zur ökumenischen Begegnung, den wir heute in der gesamten Christenheit erleben, hat sich bisher überwiegend in theologischen Diskussionen manifestiert. So wichtig und unentbehrlich die Bemühungen der Theologen auch sind, so bilden sie doch nur einen Teil dieser Erneuerung. Die tiefe und starke Sehnsucht ungezählter Gläubiger nach Gemeinschaft, Brüderlichkeit und Einheit sollte, mehr als es bisher geschehen ist, auch in den Gottesdiensten der Kirche sich auswirken. Es liegt nahe, vor allem an die Weltgebetsoktav vom 18.–25. Januar zu denken. Der Gottesdienst dieser Woche sollte in der Tat in Pfarrkirchen, Klöstern und Heimen als ein ökumenischer Gottesdienst gehalten werden. Als solcher haben nicht nur besondere Gebets- und Feiertunden zu gelten. Auch die tägliche Feier der Eucharistie könnte in den Fürbitten und in Liedern dem Willen nach Einheit Ausdruck geben. Es könnte zudem wenigstens an einem Tag auch die Votivmesse für die Einheit der Kirche gefeiert werden. Man sollte aber das ökumenische Gebet nicht auf diese eine Woche im Laufe des Jahres beschränken. Warum können ökumenische Fürbitten und Lieder nicht das ganze Jahr hindurch im Gottesdienst ihren Ort haben? Zu allen diesen Gelegenheiten sind folglich nicht nur Gebete, sondern auch Lieder notwendig. Wir brauchen dringend neue, zeitgemäße Formen ökumenischer Lieder. Solange wir sie aber noch nicht haben, müssen wir uns mit den Liedern der Vergangenheit begnügen. Die Zahl der wahrhaft ökumenischen Lieder ist jedoch, wie gesagt, gering.

Um aber nicht bei diesen theoretischen Feststellungen zu bleiben, sei zum Schluß auf eine praktische Möglichkeit aufmerksam gemacht. Der Matthias-Grünwald-Verlag ist bereit, bei genügendem Interesse ein kleines Faltblatt mit etwa acht ökumenischen Liedern (mit Noten) zu drucken, das man in Gebetbücher einlegen kann. Wer an dem Mengenbezug eines solchen Blattes interessiert ist, wird hiermit gebeten, sich an den Verlag zu wenden (65 Mainz, Postfach 847) und die gewünschte Anzahl anzugeben. Bei ausreichender Bestellung werden die Texte rechtzeitig vor der Weltgebetswoche geliefert werden.

Diese kleine und bescheidene Sammlung erhebt keinerlei Anspruch. Sie ist nichts als ein Notbehelf und will nicht mehr als eine erste Hilfe bringen. Als Beispiele aus dieser Auswahl seien die beiden folgenden Lieder vorgelegt. Theodor Filthaut

T: John Oxenham 1908

W: Christopher Tye 1497–1572

In Christus ist nicht Ost noch West,
Nicht Süden oder Nord,
Nur eine große Bruderschaft
Verstreut an jeden Ort.
Die wahren Herzen finden all
In ihm die heil'ge Statt;
Er ist es, der das goldne Band
Um sie geschlungen hat.
Drum, Glaubensbrüder, schließt den Bund,
Welch Stamm euch auch gesandt!
Wer meinem Vater dient als Sohn,
Ist wahrlich mir verwandt.
In Christus eint sich Ost und West
Und eint sich Süd und Nord,
Die Seelen, die er hat erlöst,
Sind eins an jedem Ort.

T: nach J. A. Cramer 1723–1788

W: J. Crüger 1640

Das sollt ihr, Jesu Jünger, nie vergessen:
wir sind, die wir von einem Brote essen,
aus einem Kelche trinken, alle Brüder
und Jesu Glieder.
Wenn wir wie Brüder beieinander wohnten,
Gebeugte stärkten und der Schwachen schonten,
dann würden wir den letzten heil'gen Willen
des Herrn erfüllen.
Ach, dazu müsse seine Lieb uns dringen!
Du wollest, Herr, dies große Werk vollbringen,
daß unter einem Hirten eine Herde
uns allen werde.

Erwachsenenbildung und Pastoral

Vom 6.–9. Juli 1966 veranstaltete die EUROPÄISCHE FÖDERATION FÜR KATHOLISCHE ERWACHSENENBILDUNG (FEECA), Bonn, Lisztstraße 6, in Strobel am Wolfgangsee ihre VI. Internationale Konferenz katholischer Erwachsenenbildner. Die Konferenz stand unter dem Thema »Mensch und Methode in der Erwachsenenbildung« und sollte mit verschiedenen Arbeitsgruppen, unter welchen auch die im folgenden Bericht festgehaltene Thematik »Pastoral und Erwachsenenbildung« behandelt wurde, dem Erfahrungs- und Gedankenaustausch zwischen den Erwachsenenbildnern verschiedener europäischer Länder dienen. Zur besseren Orientierung seien hier noch kurz die vier Hauptmotive umrissen, welche die Tätigkeit der FEECA leiten: 1. soll eine größere Einigkeit in der Zielsetzung der katholischen Erwachsenenbildung angestrebt werden; 2. soll eine gemeinsame Fachsprache (Nomenklatur) erarbeitet werden; 3. sollen die verschiedenen Länder und Teilnehmer in der andra-

gogischen Methodik voneinander lernen; 4. will die FEECA auf dem Gebiet der Erwachsenenbildung die Kirche in den internationalen Organisationen präsent werden lassen. Die Hauptarbeit der FEECA dürfte sich allerdings in der Zukunft noch vielmehr in ihren wichtigen Kommissionen abspielen, die sich auf »Forschung und Lehre«, »Soziale Belange«, »Ehe und Familie«, »Presse und Literatur« konzentrieren.

Zu dem Arbeitskreis Erwachsenenbildung und Pastoral hatten sich 6 Laien und 10 Seelsorger aus fünf Staaten eingefunden. Die nach andragogischen Gesichtspunkten ausgezeichnete Gesprächsführung hatte der holländische Franziskaner P. Rigobert Koper. Schon am Anfang zeigte sich ein dreifacher Trend: Die Deutschen suchten, wohl zum Teil aus praktischen landesinternen Interessen, den Dialog auf eine klare begriffliche Abgrenzung der beiden Größen Erwachsenenbildung und Pastoral zu bringen, um von daher auch eine bessere funktionale Abhebung der beiden zu erreichen, im Sinne einer näheren Lokalisation der Erwachsenenbildung innerhalb der Seelsorge; der Vorsitzende hingegen hatte sich das Ziel gesteckt, eine thematische Klärung und Annäherung der beiden Begriffe Erwachsenenbildung und Pastoral zu erreichen; die dritte Gruppe hingegen hätte es vorgezogen, beim eigentlichen Tagungsthema »Mensch und Methode in der Erwachsenenbildung« zu bleiben und deshalb über die andragogische Methodik in der Pastoral zu diskutieren, zumal die beiden Hauptreferate, besonders aber das zweite von Prof. Franz Pöggeler über »Methodische Folgerungen für die katholische Erwachsenenbildung«, präzise Unterlagen und Anregungen geboten hätten. Man einigte sich dann auf den zweiten Vorschlag: Klärung und Harmonisierung von Erwachsenenbildung und Pastoral.

Wir können das erarbeitete Material in vier Punkten zusammenfassen, wie es die Arbeitsgemeinschaft in ihrem Bericht selber getan hat:

1. Der Ausgangspunkt unserer Überlegungen

Wir gingen vom Angebot des ersten Hauptreferates aus: »Neue Erkenntnisse der Anthropologie« (Prof. Norbert M. Luyten OP), wobei sich die Meinungen um das Gedankengut Teilhard de Chardins gruppierten: Die Welt, die Gott erschaffen hat, ist die Welt, wie sie einmal in der Vollendung sein wird. Aus diesem Grunde ist die ganze Schöpfung ein Werden göttlicher Initiative, also Gnade, und bewegt sich auf die Ebenbildlichkeit Gottes in Christo hin. »Es ist fast einmütige Auffassung der Gläubigen und der Nichtgläubigen, daß alles auf Erden auf den Menschen als sein Ziel und seinen Gipfel hinzuordnen ist« (*Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*, 12). Dieser Mensch ist aber nach dem Bilde Gottes geschaffen. Deshalb bilden Welt und Menschheit zugleich den Raum, in dem der auf die Ebenbildlichkeit Gottes hin sich entwickelnde Le-

bensvollzug, also auch das Heilsministerium der Kirche, sich abspielt. Die Kirche dient demnach dem Rettungswillen Gottes dadurch, daß sie der Welt und der menschlichen Gemeinschaft zu ihrer von Gott zu schaffenden Vollendung verhilft. Deshalb ist unsere Weise des in der Welt-Seins unsere Kirchlichkeit – eine Kirchlichkeit allerdings, aus der noch viel an ideologischem Überbau zu entfernen ist.

2. Die Begriffsumschreibung von »Seelsorge«

Von allen Teilnehmern der Arbeitsgruppe wurde das Wort »Seelsorge« als zu belastet empfunden. Es birgt zwei ziemlich geschichtlich bedingte Gefahren in sich: einmal einen hintergründigen Dualismus, indem nicht das Ganze am Menschen gesehen wird, sondern nur die Seele, wobei sich diese dualistische Sicht ins Unbewußte eingeschliffen hat; sodann einen latenten Funktionalismus, indem das Wort »Sorge« den Menschen gern zum Objekt degradiert, anstatt ihn personal anzurufen zur Selbsthilfe. Natürlich gilt das für das deutsche Wort »Seel-Sorge«; die Franzosen hätten sich diese Diskussion zum Teil ersparen können, da sie den Titel des Arbeitskreises anders formuliert hatten: »L'éducation des adultes et les charges du clergé.« Von dieser Situation her plädierten wir für das Wort »Dienst« (Ministerium), und zwar so, daß der Dienst an der Welt Heildienst ist. Immer wieder wurde darauf hingewiesen, daß wir Welt und Kirche nicht einfach trennen dürfen. Es gibt wohl eine gewisse Spannung zwischen beiden, aber immer muß dabei im Auge behalten werden, daß die Kirche in ihrem innersten Wesen auf die Welt ausgerichtet ist. »Heißt es doch im Credo«, wie Pater Luyten sagte, »– und es ist doch der Grundinhalt der christlichen Botschaft: propter nos homines, et propter nostram salutem, descendit de coelis. Die ganze Heilsökonomie ist in einem bestimmten Sinne um des Menschen willen. Wie sehr auch letztlich das ganze Wirklichkeitsverständnis der Theologie nur von Gott her und auf Gott hin möglich ist, der Mensch steht mitten im Heilsgeschehen, weil die ganze Heilshandlung Gottes den Menschen zum eigentlichen Anliegen hat.«

Von daher verstanden wir unter Seelsorge den Weltdienst als Heildienst der ganzen Kirche, aber unter der wesentlichen Voraussetzung, daß Welt und Menschheit im oben umschriebenen Sinne genommen werden. Damit stehen wir allerdings vor der Sendung der Kirche schlechthin.

3. Der Lebensvollzug der Kirche

Die weitere Entwicklung der Diskussion zwang zu einer wichtigen Unterscheidung von Aufbau und Aufgabe innerhalb des Lebensvollzuges der Kirche: Die Kirche hat sich aufzubauen, wenn sie ihre Aufgabe an und in der Welt erfüllen soll. Dieser innere Aufbau der Kirche vollzieht sich, wenn man es schematisch ausdrücken will – und das mußte angesichts des Zeitmangels geschehen – folgendermaßen:

- a. Aufbau in der Kulturgemeinschaft (Gebet und Sakramente)
- b. Aufbau in der Glaubensgemeinschaft (im und durch das Wort)
- c. Aufbau in der Liebesgemeinschaft (im Dienst – Diakonie)

wobei die Liebe immer das Höchste ist, das heißt: Der innere Zusammenhang zwischen Aufbau und Weltdienst (Aufgabe) der Kirche wird am deutlichsten sichtbar in der Liebesgemeinschaft.

4. Überlegungen zur katholischen Erwachsenenbildung

In der Diskussion zu diesem Abschnitt wurde lebhaft debattiert, ob die katholische Erwachsenenbildung einfach als »Lebensfunktion« im Ganzen der Kirche bezeichnet werden könne. Man blieb jedoch bei dieser Terminologie und stellte dann fest, daß diese Lebensfunktion sowohl im inneren Aufbau als auch in der Aufgabe der Kirche, die Welt zur Vollendung zu bringen, am Werke sei. Aus praktischen Gründen verstanden wir unter Erwachsenenbildung die ganze Arbeit, die wir faktisch leisten, ohne auf die Detailverschiedenheiten näher einzugehen. Die Frage, die wir uns jetzt zu stellen hatten, war folgende: *Wo* steht die Erwachsenenbildung innerhalb des Heildienstes (des Lebensvollzuges) der Kirche? Wir meinten dazu, daß sie als Lebensfunktion durch den ganzen Heildienst hindurchwirke, wie es in der Kirche auch noch andere ähnliche Lebensfunktionen gebe. Insofern ist die Erwachsenenbildung im Lebensvollzug der Kirche nicht näher zu lokalisieren. Dennoch kann man sie mit Recht abgrenzen gegenüber der Autorität der Hierarchie und des Staates und anderer Einrichtungen, beziehungsweise ihnen zuordnen, so daß sie in dieser Hinsicht deutlich lokalisiert werden kann. Mit diesen fast thesenartigen Feststellungen begnügten wir nun wieder der »deutschen Linie«, die am Anfang als Ergebnis einer gesamtdeutschen Erwachsenenbildungstagung vorgelegt worden war. Es dürfte nicht nur interessant sein, dieses Ergebnis hier ebenfalls vorzulegen, sondern es ist eine überaus wertvolle Ergänzung zur ganzen Thematik überhaupt. Es liegen vier Ansätze vor:

1. Ansatz: Die Erwachsenenbildung ist wie die Seelsorge dem Heil der Menschen zugewandt, daher sind beide Aufgaben der Kirche zugeordnet. Die Erwachsenenbildung besitzt gegenüber der Seelsorge eine relative Selbständigkeit, selbst für Bildungsmaßnahmen, die sowohl der Erwachsenenbildung als auch der Seelsorge zugeordnet werden können.
2. Ansatz: Die Zuordnung der Erwachsenenbildung ergibt sich, insofern und weil die formal bestimmten Kriterien (Offenheit, Freiheit, Freiwilligkeit) gegeben sind, die Zuordnung der Seelsorge, insofern und weil inhaltlich und intentional unmittelbarer Heildienst der Kirche vorliegt.
3. Ansatz: Hinsichtlich der Trägerschaft der Erwachsenenbildungsmaßnahmen kommt der amtlichen Seelsorge eine subsidiäre Funktion zu.

Das bedeutet:

- a. keine selbständige Trägerschaft, sofern sachlich nicht geboten,
- b. Verpflichtung zur Förderung der Erwachsenenbildung,
- c. enge Zusammenarbeit mit der Erwachsenenbildung, besonders in jenen Bereichen, die sowohl der Erwachsenenbildung als auch der amtlichen Seelsorge zugeordnet sind.

4. Ansatz: Erwachsenenbildung ist vorwiegend jenem Teil des Heildienstes zugewandt, der Weltdienst genannt wird; dem entspricht es, wenn die Verantwortung dieser Aufgabe vornehmlich den Laien übertragen ist.

Zum Schluß sei noch eine notwendige Bemerkung gestattet: Die ganze bisherige Argumentation beruhte auf der Voraussetzung, daß Erwachsenenbildung eine Lebensfunktion sei und dementsprechend auch schon legitimiert sei. Man muß jedoch wissen, daß zum Legitimitätsgrund nicht die Erwachsenenbildung als Lebensfunktion schon legitimierend wirkt, sondern erst der angetretene Beweis, daß man die Erwachsenen wirklich andragogisch zu behandeln weiß, als Menschen also, die in ihre Freiheit, in ihr eigenes Gewissen und in eine dialogische Existenz entlassen sind. W. Hunziker

Erarbeitung der biblischen Predigt

1. Die »biblische Predigt«

Was man von einer biblischen Predigt verlangt, kann sehr unterschiedlich sein. In der Regel wird heute jene Predigt als »biblisch« bezeichnet, die eine exegetisch zu rechtfertigende Auslegung einer bestimmten Schriftperikope zum Inhalt oder wenigstens zum Ausgangspunkt hat. In diesem Fall ist der Bezug auf eine Aussage der Heiligen Schrift bestimmend für die ganze Predigt.

Die Gefahr einer inhaltlich an der Bibel orientierten Predigt ist bekannt. Allzu leicht wird eine solche Predigt zu einem Stück mehr oder weniger wissenschaftlich ausgeführter Exegese. Die Exegese einer Schriftstelle ist aber noch nicht Verkündigung. Die Exegese erarbeitet die Bedeutung des biblischen Wortes im Hinblick auf den ursprünglichen Adressaten, also im Hinblick auf jene Menschen, denen es zuerst nach der Absicht des biblischen Schriftstellers gegolten hat. Verkündigung wird eine Schriftauslegung erst dann, wenn die heutigen Adressaten in den Blick kommen, denen die Kirche das Wort Gottes zu verkünden hat. Das Wort Gottes an uns ist uns nur in der Kirche und damit aber auch nur in einem bestimmten historisch gewordenen Text zugänglich. Eben dieser Text verlangt eine historisch arbeitende Auslegung, damit die Kirche ihre von Christus gestellte Aufgabe der Verkündigung an alle Menschen erfüllen kann.

Unter Beachtung dieser Verhältnisse ist danach zu fragen, ob eine Predigt heute im eigentlichen Sinne überhaupt biblisch sein kann. Kann sie sich da-

mit begnügen, das inhaltlich und mit Benutzung biblischer Termini wiederzugeben, was der Text der Bibel uns aufbewahrt hat? Wie leicht wird eine solche Predigt zu einer bloßen Mitteilung biblischer Sachverhalte. Muß die Verkündigung der Kirche nicht zuerst den Menschen in seiner Situation zu erfassen suchen, um ihm so die vom Thema her in der Kirche schon längst bekannte Botschaft zu verkünden? Diese Botschaft ist immer die am Zeugnis der Heiligen Schrift gewonnene Botschaft vom Heil der Menschen.

In diesem Sinne sollte jene Predigt als biblisch bezeichnet werden, die sich nicht mit der bloßen Wiederholung biblischer Aussagen begnügt, sondern das in der ursprünglichen Situation gemeinte Heilswort der Schrift sachgerecht den Menschen unserer Zeit verkündet.

Hiermit wird die Verflochtenheit von Exegese und Verkündigung sichtbar, aber auch die Notwendigkeit, beide hinreichend zu unterscheiden, um die heute zu leistende Aufgabe erfüllen zu können.

2. Methodisches

Es ist zu bedenken, daß unsere Predigt heute überwiegend ihren Ort in der Liturgie hat. Die liturgische Feier bestimmt wesentlich die Predigt, die in ihr gehalten werden soll. Die Verflechtung von Liturgie und Gotteswortverkündigung drückt sich vielfach auch schon durch den Bezug der ausgewählten Perikope auf die liturgische Festzeit aus. So fordert also dieser regelmäßige Ort unserer Predigt eine starke Auslegung des Schrifttextes auf den liturgischen Vorgang hin.

Jedoch darf uns das berechtigte Anliegen der liturgischen Feier nicht darüber hinwegtäuschen, daß der biblische Text nicht ganz und gar in dem Bezug zur Festfeier aufgeht. Der biblische Text ist zunächst einmal ein historisch vorgegebener Text, der nicht schon immer in Beziehung zur liturgischen Feier stand.

Die Erarbeitung des Sinnes einer bestimmten Schriftperikope für die Predigt muß daher mit einer dem Text gerecht werdenden exegetischen Methode erfolgen. Diese ist nach dem Stand der heutigen Exegese die kritisch-historische Methode. Sie setzt uns in den Stand, dem ursprünglichen Sinn des biblischen Wortes auf die Spur zu kommen. Für die praktische Vorbereitung der Predigt ist sicher nur in den seltensten Fällen die Zeit und die Möglichkeit vorhanden, eine gründliche exegetische Erarbeitung der Schriftperikope leisten zu können. Jedoch ein Mindestmaß an exegetischer Arbeit sollte bei jeder von Verantwortung getragenen Predigt Tätigkeit nicht fehlen. Zu einer immer notwendigen Erarbeitung einer Schriftperikope gehört:

1. Beachtung der literarischen Gattung: Gleichnis, Wundergeschichte, historischer Bericht, Bekenntnisformel oder Paränese.
2. Beachtung des Zusammenhangs der Einzelperikopen nach vorn und rückwärts.
3. Stichwortartige Formulierung des Skopos der Einzelperikope mit Hilfe eines Kommentars.

4. Herausstellung des besonderen Interesses, das wir aufgrund der kirchlichen Tradition oder aufgrund aktueller Fragen an einem bestimmten Schrifttext heute haben, um dieses unser Interesse u. U. durch den Sinn der Schriftperikope in Frage stellen zu lassen.

Karl Kertelge

Hinweise

Marcel van Caster SJ, geb. 1907, Dr. theol. Mitbegründer und Professor des Internationalen Instituts für Katechese und Pastoral »Lumen Vitae« in Brüssel. Direktor der niederländischen Abteilung dieses Instituts. Hat bedeutenden Einfluß auf die katechetische Erneuerung in Belgien und im Ausland, insbesondere Nordamerika. Veröffentlichte u. a. *Dieu nous parle. Structures de la Catéchèse. Thèmes de la Catéchèse; L'homme en face de Dieu; L'homme de la communauté humaine; The Redemption. A Personalist View*. Mitarbeiter an Zeitschriften.

Franz Furger, geb. 1935, Dr. phil., Dr. theol. 1961 zum Priester geweiht. Veröffentlichte u. a. *Struktureinheit der Wahrheit bei Jaspers* (Diss.); *Gewissen und Klugheit* (Diss.). Mitarbeiter am Presseamt des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dozent für Philosophie an der Kantonschule und an der Theologischen Fakultät der Universität Luzern. Seit 1965 Subregens am Priesterseminar Luzern. In verschiedenen Zeitschriften Beiträge zur Problematik einer adäquaten Erkenntnis der »Zeichen der Zeit« als Aufforderung und Berufung zu personaler christlicher Entscheidung.

Timotheus Rast OSB, geb. 1923. Dr. theol. und lic. phil. 1950 zum Priester geweiht. 1951–1960 Seelsorgspraxis als Vikar. Veröffentlichte *Von der Beichte zum Sakrament der Buße. Eine katechetische Besinnung zur rechten Unterweisung über das Sakrament der Buße mit geschichtlicher und theologischer Begründung* (stark gekürzte Fassung der Diss.). Seit 1963 Dozent für Dogmatik und Katechetik an der theologischen Lehranstalt des Klosters Einsiedeln.

Joseph Ratzinger

Was heißt Erneuerung der Kirche?¹

Die freudige Erregung, die der Gedanke des *aggiornamento* hervorrief, ist längst verebbt. Was als ein charismatischer Pfingststurm begonnen hatte, ist zusehends in den Alltag eingetreten und findet sich vor die Mühseligkeiten dieses Alltags, vor seine Widersprüchlichkeiten gestellt. Da sind auf der einen Seite jene, die verlangen, daß nun endlich »Nägel mit Köpfen« gemacht werden, das heißt, daß man nicht auf halbem Wege stehenbleibt, sondern ganze Arbeit tut. Für viele von ihnen bedeutet das freilich in Wirklichkeit, daß sich die Kirche endlich dem Durchschnittsbewußtsein von heute anzupassen habe und alles Ärgernisse oder Wunderliche, was sich der statistisch belegbaren Durchschnittsstimmung nicht fügen läßt, zum alten Eisen werfen solle. Da sind auf der anderen Seite die Verteidiger des antimodernistischen, restaurativ gestimmten Katholizismus von der Prägung Pius' IX., die nun sagen: Haben wir es euch nicht gleich gesagt, daß es so kommen würde? Seht ihr nun, wohin das führt: Erneuerung, Konzil, Schwächung der Zentralgewalt? Zum vollen Ruin, zur Auflösung, zur Häresie, wenn nicht zu noch Schlimmerem. Und da stehen zwischen beiden Mühlsteinen diejenigen, die mitgekämpft und mitgelitten haben, daß Erneuerung zustande komme, und fangen an, sich zu fragen, ob die Dinge unter dem Regiment der sogenannten Konservativen nicht immer noch besser standen, als sie unter der Herrschaft des »Progressismus« stehen können. Hans Urs von Balthasar, der vor rund fünfzehn Jahren das mutige kleine Buch *Schleifung der Bastionen* geschrieben hatte, hat inzwischen bekannt, daß dieser Hornruf nunmehr den Hornisten selbst zur Besinnung zwang; daß er sich seither zunehmend genötigt findet, in ganz andere Richtung zu blasen, in eine Richtung, die sich etwa in diesen Worten ausdrückt: »... mit Öffnung zur Welt, *aggiornamento*, Weitung des Horizonts, Übersetzung des Christlichen in eine der heutigen Welt verständliche Denksprache ist nur die Hälfte getan. Die andere ist mindestens ebenso wichtig. Einzig die Besinnung auf das Christliche selbst, das Läutern, Vertiefen, Zentrieren seiner Idee macht uns fähig, es dann auch glaubwürdig zu vertreten, auszustrahlen, zu übersetzen«².

Es ist das Schicksal aller Erneuerung, auf dem Höhepunkt ihrer selbst sich klären zu müssen und die Geister zu

¹ Die nachstehenden Ausführungen sind die Wiedergabe eines am 18. Juni 1965 vor der katholischen Studentengemeinde zu Münster gehaltenen Vortrags. Der Text wurde in Einzelheiten geringfügig überarbeitet, doch glaubte ich, das besondere Kolorit jenes Augenblicks unangetastet lassen zu sollen. Inzwischen ergab es sich, daß ich in meinem Vortrag auf dem Bamberger Katholikentag (»Der Katholizismus nach dem Konzil«) einige hier geäußerte Gedanken wieder aufnahm; ich hoffe aber, daß beide Manuskripte so viel Selbständiges enthalten, daß eine getrennte Veröffentlichung nicht unberechtigt erscheint.

² H. U. v. BALTHASAR, *Rechenschaft*, Einsiedeln 1965, 7.

scheiden: zu scheiden zwischen denen, die den christlichen Skandal als solchen wegleugnen wollen, unter dem Vorwand, den Skandal der Christen zu beseitigen, und denjenigen, die aus der Lauterkeit ihres Glaubens heraus den wahren christlichen Skandal freilegen wollen, den das falsche Skandalum der Christenheit verdeckt. So hat es schon Paulus erleben müssen, der die »Reformation« des Alten Testaments zum Neuen Testament im Glauben an seinen Herrn vollzog, mit unerbittlicher Schärfe für die christliche Neuheit und Erneuerung gegen den alten Sauerteig ankämpfte und dem es doch beinahe die Sprache verschlug, wenn er dann auf das hinschaute, was in Korinth aus seiner Freiheit vom Gesetz geworden war in dem »alles ist erlaubt« einer zur Gnosis, das heißt zur eigenmächtigen Reformiererei sich verkehrenden christlichen Freiheit³. Auf andere Weise hat Luther ein Gleiches erfahren müssen, als während seines Aufenthaltes in der Wartburg der Sturm der Erneuerung plötzlich alle Dämme wegzufegen schien und Erneuerung in chaotisches Schwärmertum umzuschlagen begann; selbst in einer so besonnenen Stadt wie Münster spielten sich wenige Jahre später Vorgänge ab, durch die diese Stadt ihren Namen für immer in die Geschichte des christlichen Schwärmertums eingetragen hat⁴. Vielleicht wird man sagen können, im Vergleich mit dem damals Geschehenen gehe heute alles verhältnismäßig harmlos und geordnet vor sich. Aber die innere Problematik von Erneuerung, die Nötigung, zu einer Scheidung der Geister zu kommen, in der die oberflächliche Ähnlichkeit aufgelöst werden muß, welche bloße Modernisierung und wahre Erneuerung zunächst miteinander verbindet und damit den Gegnern der Erneuerung ihren wirksamsten Vorwand liefert – diese Nötigung wird auch unserer Generation nicht erlassen. In diesem Sinne fordert die gegenwärtige Stunde die Frage nach dem wahren Wesen kirchlicher Erneuerung geradezu gebieterisch heraus.

I. Der grundsätzliche Sinn von christlicher Erneuerung

1. Die Fragestellung

Christliche Erneuerung will, wie die Wortzusammenfügung deutlich besagt, die Erneuerung des Christlichen, sie will als *christliche* Erneuerung nicht das Christliche durch etwas anderes und Besseres ablösen, sondern sie will gerade das Christliche selbst in seiner eigenen, nie veraltenden Neuheit wieder zur Geltung bringen. Weil aber das Christliche wesentlich in der Weise der Kirche existiert, darum will die christliche Erneuerung konkret die Erneuerung der Kirche, sie will nicht die Kirche ablösen oder auf-

³ Vgl. dazu H. SCHLIER, *Über das Hauptanliegen des Ersten Briefes an die Korinther*, in: *Die Zeit der Kirche*, Freiburg 1958, 147–159; ders., *Kerygma und Sophia. Zur neutestamentlichen Grundlegung des Dogmas*, a. a. O. 206–232.

⁴ Vgl. H. TÜCHLE, *Geschichte der Kirche* III, in: ROGIER-AUBERT-KNOWLES, *Geschichte der Kirche*, Einsiedeln 1965, 63f. 90f.; R. A. KNOX, *Christliches Schwärmertum*, Köln und Olten 1957, 123–133.

lösen, sondern wiederum: die Kirche in ihrer ursprünglichen Kraft und Reinheit zum Leuchten bringen. Mit dem Gesagten ist eine Frage vorweggenommen, die mit der Idee der Erneuerung notwendig verbunden ist, die Frage nämlich, welches denn der Bezugspunkt sein solle, von dem aus die jeweilige Erneuerung ihren Maßstab herleitet⁵. Liegt dieser Bezugspunkt etwa in der Frage: Was kann der moderne Mensch am Christlichen noch ertragen? Welche Aspekte des Christlichen können ihm noch zugemutet werden? – Ist folglich als Maßstab der Mensch von heute, die Welt von heute anzusehen, oder aber ist der Bezugspunkt angegeben in der Frage: Was ist das eigentlich Christliche? Die Antwort dürfte nach dem Vorigen nicht mehr schwerfallen. Solange die Erneuerung *christliche* Erneuerung, das heißt Erneuerung des Christlichen sein will, kann nur dies letztere ihr Ausgangspunkt sein. Im anderen Fall müßte man ehrlich genug sein zu sagen, daß man die Ablösung des Christlichen durch etwas anderes, Zeitgemäßeres anstrebt.

Natürlich wird sich der Christ zuletzt und zutiefst auch diese Frage stellen müssen: Warum bin ich überhaupt noch ein Christ? Warum will ich die Erneuerung, das heißt die neue und fortdauernde Lebendigkeit des Christlichen und nicht seine Ablösung durch etwas Neues und anderes, das sich zwar christlicher Elemente bedienen mag, sich aber nicht daran bindet? Dieselbe Redlichkeit aber, die den Christen von heute zu dieser Frage zwingt, zwingt ihn auch, sie als das vorausgehende Grundlagenproblem von dem Problem der christlichen Erneuerung zu trennen. Gerade wenn er geistig redlich bleiben will, darf er nicht aus einer Trägheit heraus, die letzten Entscheidungen ausweicht und vom schönen Schein des Gewesenen nicht lassen will, beides vermengen und unter dem Deckmantel der christlichen Erneuerung die Demontage des Christlichen betreiben – unbewußt vielleicht, aber solcher Mangel an Bewußtheit entschuldigt nicht: Er beruht auf einer Feigheit des Herzens, das dem Christlichen nicht absagen, aber auch nicht zusagen möchte und daher die Absage, von der in der Taufe die Rede ist, schamhaft verdeckt; auf einer Feigheit, die gern mit der alten Botschaft der Bibel in Zusammenhang bliebe und vor der großen Leere erschrickt, die durch eine totale und deutliche Absage entstünde, die aber ebensowenig gewillt ist, die christliche Forderung anzunehmen und so, indem sie beides zugleich haben will: das Christentum und die Bequemlichkeit der von der Statistik gedeckten modernen Durchschnittsmentalität, weder kalt noch warm ist – in jener Lauheit, die nur verdient, ausgespien zu werden (vgl. Offb 3, 15f).

⁵ Auf die Notwendigkeit dieser Frage für das rechte Verständnis des Begriffs *aggiornamento* hat inzwischen nachdrücklich auch O. CULLMANN hingewiesen, in: RAHNER-CULLMANN-FRIES, *Sind die Erwartungen erfüllt?*, München 1966, 40ff.

Die erste Grundfrage – Warum bleibe ich überhaupt ein Christ? – muß im Zusammenhang mit dieser Überlegung vorausgesetzt werden; sie zu stellen und so Grund und Sinn der christlichen Entscheidung neu deutlich zu machen, wird freilich zu den wichtigsten Aufgaben der Theologie in unserer Zeit gehören. Hier geht es allein um die zweite, darauf aufruhende Frage: Was will ich dann, wenn ich mich zum Christsein entschieden habe und christliche Erneuerung anstrebe, welche Erneuerung des *Christlichen* sein soll, also das Ja zum Christlichen einschließt; die – nochmal anders gewendet – nicht dessen geheime Auflösung, sondern neues Leben dafür will? Eine erste Antwort haben wir im Grunde mit dieser Verdeutlichung der Frage schon gewonnen: Erneuerung der Kirche und des Christlichen, so dürfen wir jetzt sagen, ist ein Vorgang, der den Glauben voraussetzt, im Inneren des Glaubens geschieht; sie will folglich nicht ein Weniger, sondern ein Mehr an Christsein.

2. Der Maßstab der Erneuerung

Ist man an dieser Stelle angelangt, so wird es notwendig, auf die innere Struktur des Christlichen hinzusehen, denn nun ist ja klar, daß sie den Bezugspunkt der Reform bildet. Was in der christlichen Erneuerung konkret zu geschehen hat, hängt folglich von der Frage ab: Was ist das eigentlich Christliche? – nicht aber von der Frage: Was verlangen die modernen Zeiten? Das Christentum ist nicht ein Kaufhaus, das ängstlich besorgt seine Werbung auf Geschmack und Stimmung des Publikums einstellen muß, weil es eine Ware losschlagen will, die die Kunden eigentlich weder wollen noch brauchen – so wird es freilich leider nicht selten betrieben; wäre es so, dann könnte man den Bankrott des Unternehmens ruhig hinnehmen. In Wahrheit ist christlicher Glaube viel eher (mit einem freilich recht einseitigen und schwachen Bild geredet) die göttliche Medizin, die sich nicht nach den Kundenwünschen und dem, was ihnen schmeckt, richten darf, wenn sie dabei die Kunden nicht zugrunde richten will; sie muß ihrerseits verlangen, daß die Menschen sich von ihrem eingebildeten Bedürfen, das in Wahrheit ihre Krankheit ist, abwenden und sich der Wegweisung des Glaubens anvertrauen. Von diesem Bild aus können wir jetzt bereits wahre und falsche Erneuerung scheiden, indem wir nun sagen dürfen: Die wahre Reform ist jene, die sich um das verdeckte wahrhaft Christliche müht, sich von ihm fordern und formen läßt; die falsche Reform ist jene, die hinter dem Menschen herläuft, anstatt ihn zu führen, und damit das Christentum in einen schlecht gehenden Krämerladen umwandelt, der um Kundschaften schreit. Damit soll nichts gesagt sein gegen das, was man heute »nachgehende Seelsorge« nennt; im Gegenteil, mit Christus, der uns Menschen aus der Ewigkeit Gottes heraus bis in die Verlassenheit der Hölle nachgegangen ist, wird die Kirche den Menschen nachgehen und sie suchen müssen, wo

immer sie sind. Es ist nur etwas gesagt gegen die Behandlung des Glaubens als Ware, die man nach dem Geschmack der Menschen umwandelt, anstatt den Geschmack der Menschen durch den Glauben auf das wahrhaft Menschliche hinzuführen, das die Alten *sapientia* nannten, »Geschmack« für das Göttliche, ohne den aller menschliche Geschmack zur öden Geschmacklosigkeit wird.

Wenn wir, von dieser Erkenntnis ausgehend, uns nach dem ursprünglich Christlichen umsehen, stellt sich heraus, daß es mit dem Neuen und der Erneuerung darin eine ganz besondere Bewandnis hat. Denn das Christentum ist, wie anfangs schon kurz bemerkt, selbst als eine Erneuerung, als eine »Reformation« entstanden: als Erneuerung des Alten Testaments. Dies gehört so sehr zu seinem Wesen und zu seiner bleibenden Bestimmtheit, daß es in seinen eigenen Namen eingegangen ist: Christentum ist »Neues« Testament, von seinem Wesen her die immerwährende Erneuerung vom alten Menschen her zum neuen hin, vom Alten Bund auf den Neuen zu. Indem es die wesentliche Erneuerung des Menschen und des Bundes ist, existiert es auf einer Ebene, auf der es das Ein-für-allemal-Fertige und dann unveränderlich gesichert Bestehende gar nicht gibt; sein Sein besteht in der immerwährenden Neuheit des beständigen Übergangs vom Alten zum Neuen Bund, von dem Menschen, so wie er nun einmal und immer ist, zu dem Menschen, so wie er einmal und für immer werden soll. Augustinus hat das in seiner Erklärung zum 95. Psalm wunderbar formuliert: »Singet dem Herrn ein neues Lied, singet dem Herrn, alle Welt... Das alte Lied singt die Selbstsucht des Fleisches: das neue singt die Liebe Gottes. Was immer du singst aus der Selbstsucht heraus, es bleibt das alte Lied, selbst wenn man äußerlich dabei die Worte des neuen hört... Besserer Gesang ist das Schweigen des neuen Menschen als das Singen des alten... Du liebst und schweigst dabei: die Liebe selbst hat ihren Klang vor Gott, ja, die Liebe ist selber ein Lied«⁶. Das will sagen: Die eigentliche Erneuerung liegt nicht in neuen Buchstaben; ob sie gelingt, hängt davon ab, wie weit die neuen Formen zum Medium jenes wesentlichen Schrittes werden, der im Übergang vom alten zum neuen Menschen besteht, von der Selbstsucht zur Liebe. Auch die neue Liturgie wird ein altes Lied werden und sein, wenn sie nicht immer wieder dahin aufgebrochen wird, Medium der vereinigenden Liebe Jesu Christi zu sein. Alte Rubriken durch neue zu ersetzen genügt nicht, wenn nicht das Ungenügen alles bloß Rituellen und sein reiner Dienstcharakter auf das hin deutlich wird, was mehr als Rubrik und Ritus ist.

⁶ In ps 95,2: CChr 39, 1343.

II. Erneuerung der Christen und Erneuerung der Kirche

Mit diesem Gedanken sind wir an einem kritischen Punkt unserer Überlegungen angelangt; denn wenn der Buchstabe, die äußere Form, so gleichgültig wird, wie es jetzt aussehen könnte, dann scheint sich Erneuerung in den rein persönlichen Anruf, ins bloß Geistige auflösen zu müssen; dann kann es eigentlich kaum mehr kirchliche, sondern bloß noch individuell-christliche Erneuerung geben, für die die Frage, in welchen Formen und Institutionen sich das Ganze vollzieht, beinahe gleichgültig zu werden scheint. Eine solche Vorstellung würde indes die mitmenschliche Dimension des Menschseins, die kollektiv-geschichtliche Prägung des Menschen völlig verkennen, aus der heraus die Bedeutsamkeit des Ekklesialen allgemein und so auch der ekklesialen Form des Glaubens zu verstehen ist. Aus diesem Grund muß christliche Erneuerung zwar wesentlich und grundlegend dabei ansetzen, Erneuerung der Christen zu sein, wenn sie mehr als tönendes Erz und klingende Schelle sein will; aber sie muß sich in einer Erneuerung der ekklesialen Form ausdrücken, wenn sie nicht wirkungslos verbrennende Begeisterung bleiben soll.

Damit erst sind wir im eigentlichen und engeren Sinn bei dem Problem der Erneuerung der Kirche angekommen. Um hier Antwort zu finden, wäre es nötig, die Frage aufzuwerfen: Was ist falsch in der Kirche, am Maß des Ursprungs gemessen? Dies genau und dies allein ist die Frage, die bei dem Bemühen um Erneuerung der Kirche als Maßstab zu walten hat. Daß solches Fragen und das Erneuerungsbemühen, das aus solchem Fragen hervorgeht, nicht zu brüchiger Restauration romantisch erträumter besserer Anfänge, sondern zu einer neuen Übersetzung der einen Wahrheit und Wirklichkeit des Bundes Gottes mit den Menschen in die je neuen Zeiten wird, ist dann gesichert, wenn solches Fragen von jener Redlichkeit und Lauterkeit der Wahrheit getragen ist, die als Grundkraft den christlichen Ursprung bestimmt und daher dazu nötigt, ihn je neu in der Wahrhaftigkeit des eigenen Seins zu übernehmen, weil ohne solche Wahrhaftigkeit auch die Liebe nichts als eine sentimentale Wolke wäre.

Wir könnten also unserem Thema nachzugehen versuchen, indem wir nach dem Falschen in der Kirche fragten; nicht nach den einzelnen kleinen Entstellungen, die sich Tag für Tag einschleichen, wo die »alten« Menschen das Neue Testament auf alte Weise verwalten, sondern nach den in die Tiefe gehenden Verschiebungen: nach jener Einwurzelung in die Welt, die man heute gern als konstantinische Wende bezeichnet; nach der mittelalterlichen Verschiebung durch die Identifikation der Kirche mit der geschlossenen Gesellschaft des christlichen Abendlandes, in der die Nachfolger der Apostel, denen gesagt worden war, sie sollten es nicht den weltlichen Großen nachzutun versuchen (Mk 10,42; vgl. 1 Petr 5,3), es plötzlich für

richtig fanden, die Fürsten dieser Gesellschaft zu sein, nachdem ja immerhin ihre Vorgänger schon seit dem vierten Jahrhundert nichts mehr dabei gefunden hatten, sich mit den Insignien römischer Beamter behängen zu lassen⁷. Es wäre endlich zu fragen nach den Verengungen, die aus der Entgegenstellung zur Reformation kamen. In allen drei Fällen würden wir gleichsam den »Veralterungen« des »Neuen« Bundes nachgehen, die aus der Rückkehr zu Vorchristlich-Heidnischem und zu Vorchristlich-Jüdischem resultierten. Hier könnte wirklich sichtbar werden, daß die Deformationen des Christlichen aus dem Rückfall vom »Neuen« ins »Alte Lied« kommen, und das eigentliche Wesen christlicher Neuheit und Erneuerung könnte so recht deutlich werden. In der Tat sind ja konstantinische Wende wie mittelalterliche Reichstheologie nur darum zu kritisieren, weil hier antike Polis und alttestamentliche Theokratie wiederkehren: alter Wein in den neuen Schlauch gegossen (Mk 2, 22), alter Sauerteig dem neuen beigemischt wird (1 Kor 5, 7) – wie denn in der Tat Ambrosius nicht anstand, zu erklären, daß die Kirche, den Sauerteig der Pharisäer übernehmend, ihn dem geistlich aufgeweichten Mehl hinzufüge⁸: Hier wird allegorische Exegese zum gesammelten Ausdruck kirchengeschichtlicher Wirklichkeit; die literarische Umdeutung des Schriftwortes ist überraschend radikaler Ausdruck eines real sich vollziehenden Prozesses, wobei man das schwere Problem der Verwirklichungsmöglichkeit des Neuen Bundes in einer alt gebliebenen Welt, das im Hintergrund steht, nicht wird verkennen dürfen.

Damit sind wir unvermerkt bei unserer eigenen Lage angelangt. Da wird man denn nicht verschweigen können, daß jene am wenigsten Grund haben, über die nachkonstantinische und mittelalterliche Verschmelzung von Kirche und Welt zu richten, die heute mit großer Lautstärke mehr »Inkarnation« von der Kirche verlangen, sie nicht weltnah und modern genug haben können. Denn dies eben ist der Inhalt des spätantiken und mittelalterlichen Geschehens: Verbindung des Christlichen mit dem, was damals die »Welt von heute« war. Und man wird ja auch nicht übersehen können, daß in solchen Vorgängen ein unbestreitbares Maß an legitimer Einsenkung des Christlichen ins Weltliche steckt und freilich schier untrennbar damit verbunden die Fragwürdigkeit und Gefährlichkeit aller allzu endgültigen »Inkarnierungen«, alles zu starken

⁷ Vgl. TH. KLAUSER, *Der Ursprung der bischöflichen Insignien und Ehrenrechte*, Krefeld 1948; ders., *Bischöfe auf dem Richterstuhl*, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 5 (1962) 172–174; ders., *Kleine abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 36–40. 191 ff.

⁸ *De paenit.* I 15, 82: CSEL 73, 157f. Ich verdanke den Hinweis auf diesen Text der demnächst erscheinenden Arbeit meines Schülers V. HAHN, *Das neue Gesetz. Eine Untersuchung der Auffassung des Ambrosius von Mailand vom Verhältnis der beiden Testamente*. Dort wird das Problem in seiner ganzen Breite aufgerollt.

Erneuerns auf Zeitgeist und Geschichte hin in Erscheinung tritt.

Um noch einmal auf die Verschiebungen vergangener Zeiten zurückzukommen, die unser christliches Heute verdunkeln: Es müßte über die Vorgänge von Mittelalter und Antike hinaus die unserer Gegenwart am nächsten liegende, sie deshalb am unmittelbarsten bedrückende Verschiebung mitbedacht werden, das heißt jene Verengung des Christlichen, die sich im neunzehnten und im beginnenden zwanzigsten Jahrhundert in den Syllabi Pius' IX. und des X. ausdrückt, von denen Harnack zwar übertreibend, aber doch nicht ganz zu Unrecht gesagt hat, die Kirche habe damit die moderne Kultur und Wissenschaft verurteilt, ihr die Tür zugeschlagen⁹, und, so werden wir hinzufügen, damit sich selbst der Möglichkeit begeben, das Christliche als Heutiges zu leben, weil ihr allzu sehr am Gestrigen gelegen war. Wenn wir von den inzwischen gemachten Erfahrungen aus auf jene Vorgänge zurückblicken, mit denen die Kirche sich durch das Festhalten am Gestrigen zu schützen suchte, dann werden wir sagen müssen, es gelte auch hier, daß man das Manna nicht für den morgigen Tag sammeln kann, wenn es nicht wurmstichig werden soll (vgl. Ex 16, 19f); man kann es nur im Vertrauen auf Gottes Güte jeden Tag neu empfangen und den morgigen Tag getrost Gott überlassen: Jeder Tag hat genug an seiner eigenen Plage (Mt 6, 34)¹⁰.

Mit dem Gesagten haben wir festgestellt, welche Fragen den Hintergrund des Problems der kirchlichen Erneuerung bilden müßten. Allein, diese Fragen bloß zu nennen, bedeutet auch schon einzugestehen, daß ihre Beantwortung den Rahmen dieses kleinen Versuchs überschreiten würde. So möchte ich in einem letzten Teil statt dessen einen Abkürzungsweg vorschlagen und die Frage nach den Verschiebungen, die zur Erneuerung zwingen, nur im Raum des christlichen Ursprungs stellen, in dem sich alles Spätere schon im Ansatz vorgebildet finden läßt. Wir hatten ja gesehen, daß das Werk Jesu selbst wesentlich »Erneuerung«, nämlich Erneuerung des Alten Testaments war. So ist an diesem Werk exemplarisch der Weg der Erneuerung überhaupt abzulesen, der auch hier sich scheidet von falschen Versuchen der Reform zur Rechten und zur Linken.

Die Erneuerung Jesu steht einerseits den Erneuerungsversuchen von Qumran und der Pharisäer gegenüber, anderseits jenem Verständnis von Erneuerung, wie es sich in

⁹ »...Syllabus..., der neben manchem Schlimmen auch den guten Geist des neunzehnten Jahrhunderts in seiner Totalität verdammte« (*Lehrbuch der Dogmengeschichte* III [1932] 757, Anm. 1).

¹⁰ Auf den Vergleich mit dem Manna stieß ich in ähnlichem Zusammenhang mit freilich anderer Sinnggebung bei G. MARON, *Credo in Ecclesiam?*, in: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 15 (1964) 1-8.

III. Wahre und falsche Erneuerung

der Haltung der Sadduzäer spiegelte. Mit allen dreien scheint sie sich so manches Mal bis zum Gleichklang der Worte hin zu berühren, so daß alle drei am Anfang in ihr ihren Verbündeten sehen konnten; von allen dreien ist sie durch einen Abgrund geschieden. Im Grunde ist in diesem Geschehen wie in einem Spiegel im voraus schon eingefangen, was auf immer in der Sicht christlichen Glaubens Verständnis und Mißverständnis von Erneuerung sein wird; wir dürfen uns deshalb damit begnügen, in einem letzten Schritt noch diese Gegensätze zur Erneuerung Jesu andeutend ins Auge zu fassen, um eine Skizze dessen zu erhalten, was der allgemeine Bauplan kirchlicher Erneuerung sein und bleiben muß.

1. Die Erneuerungsidee der Pharisäer und der Qumran-Gruppe

Die Weise, wie der Anspruch des Alten Testaments bei den Pharisäern und in Qumran neu gelebt wurde, scheint auf den ersten Blick alle Anforderungen wahrhaft geistlicher Erneuerung zu erfüllen. Jede Aufweichung vom Weltlichen her wird strikt zurückgewiesen bis hin zur Radikallösung der Qumran-Gruppe, die aus der Welt auszieht und sich ihre eigene Sonderwelt erbaut. Das überkommene geistliche Erbe wird mit größter Strenge und mit radikalem Ernst aufgenommen bis hin zur absoluten Buchstabentreue der Pharisäer, die von den Essenern eher noch überboten wurde¹¹. Indes – gerade in diesem zweimaligen »bis hin zu« liegt auch das eigentliche Versagen dieses Weges einbeschlossen. Es geht zu guter Letzt gar nicht mehr um den Geist, sondern um den selbstgenügsam gewordenen Buchstaben; geistliche Erneuerung aber kann nicht von dem Buchstaben und der Buchstäblichkeit eines Systems her kommen, sondern sie muß geistig, vom Sinn her und nicht von seinen Äußerungen her geschehen. Das bloße Festhalten aller Positionen, die einmal errungen waren, rettet und erneuert nicht, weil der Glaube etwas anderes ist als eine Summe von Frömmigkeitsübungen. Nicht darauf, daß viel geschieht, kommt es an, sondern darauf, daß die Wahrheit in Wahrhaftigkeit geschieht, denn Wahrheit ohne Wahrhaftigkeit hat ihre Seele verloren und ist auch als Wahrheit unwirksam geworden. Der Glaube ist keine Frage der Quantität, ausgedehnter Übungen und Verrichtungen, weswegen man ihn nicht dadurch erneuern kann, daß man neue Andachten den alten zufügt, und ihm nicht dadurch schaden kann, daß man die Quantität der Übungen vermindert. Der Glaube ist Leben, das als Leben des Geistes nur in der Wahrhaftigkeit gedeiht, die als den Raum ihrer Verwirklichung die Freiheit verlangt.

Wer könnte bezweifeln, daß es auch heute in der Kirche die Gefahr des Pharisäismus, des Qumranismus gibt? Hat die Kirche nicht tatsächlich in der seit Pius IX. besonders

¹¹ Vgl. zum Ganzen M. SIMON, *Die jüdischen Sekten zur Zeit Christi*, Einsiedeln 1964; siehe auch A. VÖGTLE, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, Freiburg 1958.

deutlich werdenden Bewegung im Auszug aus der Welt sich ihre eigene kleine Sonderwelt zu bauen versucht und sich damit selbst weithin der Möglichkeit begeben, Salz der Erde und Licht der Welt zu sein? Die Ummauerung der eigenen kleinen Welt, die lange genug geschehen ist – sie kann die Kirche nicht retten, und sie ziemt einer Kirche nicht, deren Herr draußen, vor den Toren der Stadt gestorben ist, wie der Hebräerbrief betont, um anzufügen: »Laßt uns also hinausgehen zu ihm vor das Lager und mit ihm seine Schmach tragen...« (Hebr 13, 12f.). »Draußen«, vor den behüteten Toren der Stadt und des Heiligtums ist der Ort der Kirche, die dem Gekreuzigten folgen will¹². Es kann nicht zweifelhaft sein, was man von da aus zu dem noch so wohlgemeinten Bemühen derer sagen wird, die durch die Rettung der Quantität des Gegebenen die Kirche zu retten versuchen, die in jeder Andacht, die wegfällt, in jedem Satz aus päpstlichem Munde, der in Frage gestellt wird, die Destruktion der Kirche wittern und dabei gar nicht mehr fragen, ob das so Verteidigte vor dem Anspruch der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit standhalten könne. Statt dessen rufen sie uns, nur von Destruktionsangst besessen, zu: Brecht nicht ab, was aufgebaut ist; zerstört nicht, was wir haben; verteidigt, was gegeben ist!

Man fühlt sich angesichts solcher Rufe erinnert an das geistige Problem des heutigen Israel, wie es B. Freudenfeld in seinem Israel-Buch eindrucksvoll gezeichnet hat¹³. Nach Freudenfeld spürt die junge Generation in Israel, »daß Israel... einer für sie eigenen, verbindlichen Gestalt bedarf. Der soziale Wohlfahrtsstaat allein kann das nicht sein«¹⁴. Aber was dann? Die ganze Existenz Israels ist so radikal vom Religiösen, vom Erbe der Verheißungen und des Glaubens her bestimmt, daß von diesen Wurzeln sich lösen zu wollen, bedeuten würde, die ungeheure Passion des zweitausendjährigen Überlebens in der Diaspora zur Sinnlosigkeit zu degradieren und so im letzten die eigene Existenz zu verneinen, ihr jedenfalls ihre beseelende Mitte zu nehmen. So kann eine bloße liberal-sozialistische Staatsidee nicht genügen: In der Existenz dieses Volkes liegt ein Anruf viel tieferer Art, der nach Antwort verlangt. Was also soll Israel? Der profanen Antwort, die sich im Grunde selbst aufhebt, hat das Rabbinat seine andere Antwort gegenübergestellt: die der strengsten Orthodoxie. Israel hat danach zu sein »der erneuerte Bund auf dem Fundament der Thora, in der Strenge der Gesetze und in der

¹² Vgl. zum Exegetischen J. JEREMIAS, πύλη, in: *ThWNT* VI, 921f. Siehe auch meine Ausführungen zur Frage der »Weltoffenheit« der Kirche in dem von Th. FILTHAUT herausgegebenen Sammelband *Umkehr und Erneuerung*, Mainz 1966, 273–291.

¹³ B. FREUDENFELD, *Israel. Experiment einer nationalen Wiedergeburt*, München 1959, bes. 131–154. Das Folgende schließt sich eng an die Ausführungen von Freudenfeld an.

¹⁴ Ebd. 135.

Observanz der Überlieferung«¹⁵. Damit ist Israel in die schier unerträgliche Spannung gerissen, die sich in den Antithesen ausdrücken läßt »Hier Zion – dort ein Volk wie andere. Hier Synagoge – dort liberal-sozialistische Demokratie. Hier Thora und Talmud – dort allgemeine Grundrechte westlicher Verfassungen«¹⁶.

Daß die religiöse Idee von ehemals sich im Heute bewähren muß und nur so prägende Kraft gewinnen kann, ist klar. Hier aber ist das Bild, das Freudfeld zeichnet, tief pessimistisch. Das Rabbinat findet sich insofern vor einer gänzlich neuen Situation, als es erstmals in seiner Geschichte inmitten einer geschlossenen jüdischen Bevölkerung vor einer Mehrheit von religiösen Dissidenten steht. »Der Versuch, religiöse Einheit zu schaffen, ohne den kulturellen Pluralismus des Volkes zu... verletzen, ist bis heute mißlungen«¹⁷. Das Rabbinat zeigte sich hilflos und »flüchtete aus dieser Hilflosigkeit in die unerbittliche Strenge der Konservierung«¹⁸. »Man kann vielleicht darüber streiten, ob die lähmende geistige Sterilität dieser Hierarchie eine Folge ihrer legalistischen Sicherheit ist oder aber ob die quasi-theokratische Sicherung ihres Amtes nur als dumpfer Ersatz für den natürlich empfundenen Mangel an allgemeinem Respekt erstritten wurde«¹⁹. Wenn angesichts der Tatsache, daß die Orthodoxie nicht bewußtseinsbildend zu wirken vermochte und andererseits doch ein Verlangen nach tiefer reichender Sinnggebung bestehen blieb, schließlich Staat und Gewerkschaften die Initiative ergriffen und in den Schulen die obligatorische Unterweisung in »jüdischem Bewußtsein« einrichteten, so zeigt dies, daß die geistige Entwicklung logischerweise an denen vorbeiführt, die sich selbst jeder Entwicklung widersetzen²⁰.

Wer als Christ das vernimmt, dem mag es ergehen wie Odysseus, der am Hof der Phäaken das Lied des Sängers hört und dabei verhalten weint, weil er erkennt, daß, was gesungen wird, die Geschichte seines eigenen Lebens ist. Israel ist ein Spiegel der Welt, und die Problematik Israels ist die Problematik der Weltenstunde von heute überhaupt, nur in besonderer Verschärfung und Zuspitzung; für uns Christen deshalb so lehrreich und heilsam, weil wir dort als Zuschauer unser eigenes Drama sehen und das Urteil der Geschichte über uns selbst ablesen können. Oder stehen sich nicht bis zu einem gewissen Grade auch bei uns gegenüber der Relativismus einer Religionswissenschaft, die dem Verstand entspricht, aber die Herzen leer läßt, und das enge Getto einer Orthodoxie, die oft selbst nicht ahnt, wie wirkungslos sie unter den Menschen ist, und die jedenfalls sich selbst um so wirkungsloser macht, je versessener sie ihre Sache betreibt?

¹⁵ Ebd. 141.

¹⁶ Ebd. 140.

¹⁷ Ebd. 142.

¹⁸ Ebd. 141.

¹⁹ Ebd. 143.

²⁰ Ebd. 146.

Es ist klar: So kann Erneuerung der Kirche nicht geschehen. Der Versuch ist schon bei dem Eiferer Paul IV. gescheitert, der das Trienter Konzil annullieren und mit dem Fanatismus des Zeloten die Kirche erneuern wollte²¹. Solchem Eiferertum gegenüber erscheint dann selbst ein so weltmännischer Christ noch als hoffnungsvolle Verheißung, wie es der Kardinallegat Ercole Gonzaga auf der letzten Periode des Trienter Konzils war, der seinen über-eifrigen Kritikern entgegenhielt: »Ich bin Katholik und möchte ein guter Katholik sein. Wenn ich nicht in der Rosenkranzbruderschaft bin – Geduld; mir genügt, wenn ich zur Bruderschaft Christi gehöre«²².

In der Tat ist solche Haltung viel näher an echter Erneuerung als die Frömmigkeit der allzu Frommen, die zuletzt den Buchstaben wider den Geist verteidigen und über der Schale den Kern vergessen. Vielleicht kann man von hier aus sogar eine ganz einfache, positive Formel für das Wesen kirchlicher Erneuerung prägen: Es besteht nicht in dem Vielen äußerer Übungen und Einrichtungen, sondern in dem einen, ganz in der Bruderschaft Jesu Christi zu sein.

2. Das sadduzäische Mißverständnis

Das andere Mißverständnis, das der Sadduzäer, das an dieser Stelle naheliegt, haben wir im Grunde bereits am Anfang aus unseren Überlegungen verbannt: Es ist das liberalistische Mißverständnis, das den Glauben dadurch der Welt anzunähern versucht, daß es alles aus ihm herausnimmt, was der Welt nicht gefallen mag. Hier wird zwar die Ummauerung des Christlichen, die es hindert, in der Welt zu wirken, entschieden abgerissen, aber der Glaube dient nicht mehr der Welt als Sauerteig, sondern er wird selbst in Welt umgewandelt und dadurch nicht interessanter oder wirksamer, sondern vollends überflüssig²³. Man kann wohl nicht leugnen, daß es derlei heutzutage in großem Umfange gibt. Es gibt eine Form von anti-theologischer Theologie, in der die große Sache der Hermeneutik verkehrt wird zu einer Methode, das Ganze der christlichen Botschaft in Worte ohne Inhalt umzudeuten und zu beweisen, daß sie ungefähr das Gegenteil dessen meinen, was normalerweise ihr Sinn sein müßte²⁴. Der Inhalt solcher Theologie besteht im Grunde nur noch darin, den Menschen zu erklären, daß alles eigentlich gar nicht so gemeint war, wie es gemeint ist; daß alles im

²¹ Vgl. H. JEDIN, *Kleine Konziliengeschichte*, Freiburg 1959, 95.

²² Zitiert bei H. JEDIN, *Krisis und Abschluß des Trienter Konzils 1562/63*, Freiburg 1964, 22.

²³ Vgl. dazu wie überhaupt zum Ganzen der hier behandelten Fragen das demnächst erscheinende wichtige Buch von R. SCHUTZ, *Unité dans le pluralisme*.

²⁴ Man vergleiche die bei J. S. ROTHENBURG, *Der Christ vor den Herausforderungen der modernen Theologie*, in: *Calwer Hefte* 77 (1966) 16–19 aufgeführten Beispiele. Zur Auseinandersetzung damit siehe auch TH. SARTORY, *Eine Neuinterpretation des Glaubens*, Einsiedeln 1966, 49–55.

Grunde nichts bedeutet; daß aus dem Ganzen, das zuerst so aufregend und Glauben erfordernd erschien, sich, wenn man nur die rechte Hermeneutik anwendet, ganz plausible und harmlose Existenzialien herausziehen lassen, über die sich doch eigentlich niemand ärgern kann, weil sie so allgemein sind, daß man sie für Banalitäten hielte, wenn sie nicht mit einem solchen Aufwand an Gelehrsamkeit aus Texten herausgeholt würden, die für den schlichten Verstand etwas durchaus anderes bedeuten. Ich bin nicht nur überzeugt, daß man mit solchem Machwerk keine Katze hinter dem Ofen hervorholt (will sagen: keinen Menschen zum Christentum führt), sondern bin auch der Ansicht, daß man, wenn man schon zu solchen Meinungen kommt, besser tun würde, die Flagge zu streichen, zu bekennen, daß man dem Christentum keinen Sinn mehr abgewinnt und daher künftig auf die Umständlichkeit verzichtet, aus historischen Texten Existenzialien herauszuholen, die leichter ohne sie zu haben sind. Was aber den Glauben anlangt, so ist von ihm auch heute noch im Anschluß an den heiligen Paulus zu sagen, man solle nicht versuchen, ihn in das Schema dieser Welt einzufügen (vgl. Röm 12,2) – er ist zu groß, als daß man ihn in dieses Schema pressen könnte; denn glauben heißt gerade: dies Schema als für den Menschen zu klein überschreiten. Deswegen kann es für den Christen nie und nimmer genügen, sich mit den Gegebenheiten und Erfordernissen der Welt vertraut zu machen; er muß vor allen Dingen mit Gott vertraut werden. Vielleicht darf ich, was ich meine, an einem Beispiel kurz verdeutlichen. Wenn heute bei Überlegungen über die Reform der Priesterausbildung so sehr betont wird, daß der Theologe die Welt kennenlernen müsse, mag da schon viel Richtiges gegenüber der falschen Ummauerung gesagt sein, von der wir vorhin sprechen mußten; aber man würde gerne auch hinzugefügt hören, daß er in eine tiefe und lebendige Bekanntschaft mit seinem Gott geführt werden muß, von der allein aus er den Menschen die Nähe dieses Gottes künden kann. Fragen wir am Ende dieser Überlegungen noch einmal: Was heißt kirchliche Erneuerung? Dann drängt sich vielleicht nochmals die Erinnerung an jenen Trienter Kardinal auf, der die Rosenkranzbruderschaft zurückstellte, weil ihm die Bruderschaft Christi wichtiger war. Ich glaube, man kann im Anschluß an jenes scherzhafte und doch so ernste Wort durchaus in einem guten Sinne sagen: Erneuerung ist Vereinfachung. Aber dann darf man nicht vergessen, daß es zweierlei Einfachheit gibt: Es gibt die Einfachheit der Bequemlichkeit, die eine Einfachheit des Dürftigen, ein Mangel an Reichtum, an Leben und an Fülle ist. Und es gibt die Einfachheit des Ursprünglichen, die der wahre Reichtum ist. Erneuerung ist Vereinfachung, nicht im Sinne des Abschneidens und Zerkleinerns, sondern Vereinfachung im Sinne des Einfachwerdens, der

Hinwendung zu jener wahren Einfachheit, die das Geheimnis des Lebendigen ist. Sie ist Hinkehr zu jener Einfachheit, die im letzten ein Echo ist der Einfachheit des einen Gottes. In diesem Sinn einfach zu werden – das wäre die eigentliche Erneuerung für uns Christen, für jeden einzelnen von uns und für die ganze Kirche.

Alois Müller

Der ehelose Priester

Obwohl auf dem Konzil eine Diskussion über den Zölibat in der lateinischen Kirche als inopportun abgelehnt wurde, hat diese Diskussion auf breiterer Ebene in einem Ausmaß eingesetzt, wie es bisher innerhalb der Kirche nie denkbar war. Argumente gegen den Zölibat stammten bisher meistens entweder von Nichtkatholiken oder von Priestern, welche sich öffentlich von dieser Verpflichtung distanziert hatten. Heute stehen angesehene Theologen und selbst Bischöfe auf der Seite derer, welche mindestens eine Modifikation der Gesetzgebung in dieser Frage anstreben. Ja, es mag gerade die Drosselung der Diskussion auf höchster Ebene sein, welche dazu führt, daß Stimmen gegen die Zölibatspflicht wesentlich mehr Widerhall finden als deren ängstlich und stereotyp reagierende Verteidiger, und das führt leider sogar dazu, daß selbst unsachlich-tendenziöse Druckerzeugnisse zu Ansehen kommen, wenn in ihnen nur dem Zölibat der Prozeß gemacht wird.

Mancher jüngere und ältere Priester, der bisher in seiner Ehelosigkeit einen Sinn und Wert gesehen hat, kommt so in eine merkwürdige Situation. Muß er, wenn er kirchlich und theologisch fortschrittlich sein will, nun plötzlich seine persönlichen Hefte revidieren und seine Ehelosigkeit bedauern? Muß er die weiterbestehende Verpflichtung dazu als bloßes Gesetzesfaktum hinnehmen, ohne sie mit inneren Gründen zu untermauern? Muß man sich künftig zur priesterlichen Ehelosigkeit an sich so stellen wie vor dem Konzil zur lateinischen Liturgie und zum Index: Einhaltung des Gesetzes im Bewußtsein, daß es so rasch wie möglich fallen muß?

Auf solche Fragen des heutigen ehelosen Priesters wollen die nachstehenden Überlegungen eine Antwort versuchen. Es wird hier also nicht die Frage diskutiert, ob die Zölibatsverpflichtung des zum lateinischen Ritus gehörenden Weltpriesters aufrechterhalten, aufgehoben oder modifiziert werden soll. Es ist auch keine bestimmte Antwort auf diese Frage vorausgesetzt. Vielmehr setzen die Überlegungen bei der Tatsache an, daß der ehelose Priester heute seine Ehelosigkeit in sein Priesterdasein integrieren muß, unabhängig von dem, was kommt oder was kommen

sollte. Diese Behauptung ist freilich vorweggenommen: daß es eine solche Integration gibt, daß der heutige Weltpriester seine Ehelosigkeit innerlich sinnvoll und nicht nur um der kirchlichen Disziplin willen leben kann.

Hiermit wird für diesen Aufsatz zugleich Abschied genommen vom Terminus Zölibat. Er ist im Deutschen, im Unterschied zu den romanischen Sprachen, ein Fremdwort, das ausschließlich die kanonistische Verpflichtung des Weltpriesters bezeichnet. Damit haftet dem Wort etwas kalt-legalistisches an, gerade das, was überwunden werden muß, soll es sich beim Priester um eine integrierte Ehelosigkeit handeln.

I. Die Wertfrage

A) »Stützen«, die gefallen sind

Man spricht leichthin von »vermehrten Gefahren« für die priesterliche Ehelosigkeit, welche diese heute »leider« so problematisch werden ließen. Es heißt beim Priester ein äußerst primitives Seelenleben voraussetzen, wenn man diese Gefahren schon damit gegeben sieht, daß er im Kino mangelhafte Kostüme und erotische Szenen sehen kann. Trotzdem gibt es, wenn auch auf ganz anderer Ebene, die Tatsache, daß dem heutigen Priester eine Anzahl von subjektiven Stützen seiner Ehelosigkeit fehlen, über die frühere Generationen verfügten. Es ist gut, daß sie fehlen, aber es braucht eine Neueinstellung.

1. Der heutige Priester *kann* seine Ehelosigkeit nicht mehr begründen mit der Heiligkeit seines Dienstes. »Wie kann ein Priester, der täglich die heiligsten Dinge berührt, ...« dieser Satz darf heute keinem Priester mehr zur Stütze seines Entschlusses dienen, da heute die Ehe nicht mehr als Verunreinigung gesehen werden *darf*. (Ein abscheuliches Gegenbeispiel ist es, wenn eine weibliche Kommunität einem verheirateten unierten Priester der Ostkirche die Zelebration in ihrer Kirche verbietet.) Der heutige ehelose Priester muß sich bewußt sein, daß eheliches Geschlechtsleben und priesterlicher Dienst am Altar durchaus vereinbar sind, denn er hat inzwischen auch exegetisch gelernt, alttestamentlich-kultische Reinheit von evangelisch-innerlicher Heiligkeit zu unterscheiden.

2. Die Zeit ist kaum vorbei, da man als ethisches Ideal die völlige geschlechtliche Enthaltsamkeit vorstellte, während das »ehelich geordnete Geschlechtsleben« als Geschlechtsleben eine Stufe tiefer stand, als Ordnung aber doch höher stand denn bare Unzucht und seine Ehrbarkeit auch rettete durch die Bereitschaft, die Kinder anzunehmen, welche die Folge des »erlaubten Genusses« waren. Ehe war so eine Art Ehrbarkeit zweiter Ordnung, keusche Ehelosigkeit aber die strahlende Ehrbarkeit schlechthin (wobei der lateinische Ausdruck *honestas* keinen biedermeierischen Nachklang hat). In diesem Denken mußte der Priester nun die Ehelosigkeit als eine Forderung ethischer Vollkommenheit sehen: Sie war das ethisch Höhere, und also wurde sie mit Recht von einem Priester verlangt, gerade dann, wenn man nicht ein kultisch-dingliches, sondern

ein ethisches Vollkommenheitsideal hatte. Infragestellung der Ehelosigkeit war also ein Attentat auf ethischen Idealismus und konnte so schon unter Mobilisierung jugendlichen Ehrgefühls und reiferen »Ehrbarkeitsgefühls« abgewehrt werden.

Die heutige Sexualmoral gibt keuscher Enthaltksamkeit vor keuscher Ehe an sich keinen ethischen Vorsprung, wertet eheliche Geschlechtseinfaltung in der Liebe vorbehaltlos positiv und betont die sittlichen und religiösen Potenzen, die in einer ethisch hochstehenden christlichen Ehe liegen. Dazu kommen Hinweise psychologischer und anthropologischer Art, wonach in ehelicher Partnerschaft die individuelle und die gesamt menschliche Fülle erreicht wird. Damit sind dem heutigen Priester wiederum subjektive Motive seiner Ehelosigkeit genommen. Statt sie als das ethisch Idealere, Wertvollere zu sehen, scheint er fast Mühe zu haben, ihren »Auch-Wert« neben der Ehe noch zu verteidigen. Als Alternative steht ihm nun ein anderes Idealbild vor Augen, nicht mehr die frühere »Befriedigung des fleischlichen Triebes«.

3. Niemand, der sich an der Erarbeitung einer neuen, positiven Sexualmoral beteiligt, darf die Augen davor verschließen, daß sie »Spätfolgen« für den ehelosen Priester haben wird. Die Verpflichtung des Priesters ist die keuscher Ehelosigkeit. Eine alte Sexualmoral, die zu ihrem Thema im Grunde nur Negatives zu sagen wußte, dessen höchste Kategorie das Nichtverbotensein war, stipulierte für die Ehelosigkeit auch einfachhin die Abwesenheit irgendeines sexualbestimmten Phänomens, und um so mehr galt das für den Priester, für den nach offizieller Spiritualität die ganze geschlechtsbestimmte Wirklichkeit einfach abwesend zu sein hatte, bzw. ausschließlich unter dem Aspekt der »Gefahr« beurteilt wurde.

Heute lernt der Theologe und junge Priester im Hinblick auf seine Seelsorge an anderen, daß keusche Ehelosigkeit nicht im reinen Fehlen jedes geschlechtsbezogenen Phänomens bestehen muß, daß solche vielmehr positiv und keusch zu integrieren sind. Ohne seine Lage etwa mit der eines der Ehe entgegengehenden Jungmannes gleichzusetzen, wird er doch in der Beurteilung seines eigenen Lebens die neuen Maßstäbe nicht einfachhin ausklammern. Wie aber wird er sie anwenden? Darin liegt der (unumgängliche) Wegfall einer weiteren bisherigen Stütze der priesterlichen Ehelosigkeit.

4. Es mag erstaunen, daß hier nicht als erste Gefahr die heutige Mischung der Geschlechter auf allen Ebenen des gesellschaftlichen Lebens, vom Pfarrbeirat bis zum Strandbad, erwähnt wurde. Dieses Phänomen dürfte aber für den ehelosen Priester ambivalent sein. Gewiß war ein auf rein negative Sicherung bedachter Priester von einst geschützt, wenn ihn die sozialen Verhaltensmuster selten und nur in genau umschriebenen Bedingungen mit Frauen

zusammenführten. Dasselbe führte aber gerade zu der wohlbekannten Verkrampfung und Hilflosigkeit, wenn einmal andere Bedingungen gegeben waren. Das heutige Gesellschaftsleben schafft mehr »Gelegenheiten«, aber für Priester, die ihnen gegenüber anders disponiert sind. So muß die Frage offen bleiben, ob die heutige Situation sich noch mehr als Gefahr oder schon mehr im Sinn eines gesunden Gleichgewichts auswirkt.

Die bisherigen Überlegungen haben gezeigt, wo heute eine Sinngebung der priesterlichen Ehelosigkeit nicht mehr gefunden werden kann und wie dadurch zunächst manche subjektive Motivstütze ausfällt. Es ist nun aber zu fragen, welche echte Sinngebung dem heutigen Priester zur Verfügung steht.

B) Die positive Sinngebung

1. Bei jeder Frage nach der Sinngebung priesterlicher Ehelosigkeit wird man sich einfallen lassen müssen, daß Christus positiv von einer Ehelosigkeit »um des Himmelreiches willen« spricht. Unabhängig vom Überlieferungsgeschichtlichen Sitz im Leben dieses Wortes (vgl. die recht merkwürdige Frage der Jünger Mt 19,10, auf die das Wort Antwort gibt) steht fest, daß kirchengeschichtlich diese Stelle den evangelischen Rat der Ehelosigkeit begründet, also das Mönchtum. Die priesterliche Ehelosigkeit ist also historisch eng mit dem Mönchtum verknüpft: Mönche werden mit Vorliebe zu Priestern geweiht, und zum Schutz der Ehelosigkeit schließen sich Weltpriester zu klosterähnlichen Verbänden zusammen, den Chorherrenstiften. Wenn man faktisch im Priester einen Mönch sehen will, besteht für die Frage der Ehelosigkeit kein Problem. Gerade dieser Weg wird aber heute nicht mehr beschritten. Man unterscheidet den Priester vom Mönch, man verlangt von ihm nicht eine reduzierte Mönchsspiritualität, sondern eine, die aus seiner eigentlichen kirchlichen Funktion erfließt. Es wird also zu fragen sein, ob in einer solchen auch die Ehelosigkeit einen Platz hat. Zunächst aber ist festzuhalten, daß für den Priester der Kirche geradeso wie für jeden Christen die Sinngebung »um des Himmelreiches willen« offensteht, und zwar (für beide Gruppen) auch dann, wenn dies nicht in der institutionalisierten Form des Mönchtums geschieht.

a) Ein Priester *kann* also seine Ehelosigkeit asketisch auffassen. Damit ist jene Sinngebung der evangelischen Räte gemeint, wonach auf den »erlaubten Gebrauch« eines Gutes dieser Erde verzichtet wird, um gegen dessen Mißbrauch ein Zeugnis und eine innere Kraft aufzurichten. So kann vernünftigerweise nicht bezweifelt werden, daß völlige geschlechtliche Enthaltensamkeit, in menschlich gesundem Kontext verwirklicht, ein Zeugnis und eine Kraft ist gegen sexuelle Zügellosigkeit. Damit wird auch Zeugnis abgelegt für die christliche Ehe, denn ihr steht richtig verstandene Enthaltensamkeit innerlich näher als sexuelle Zügellosigkeit, welche den zentralen Wert der Ehe, die personale Liebe,

leugnet. Dieses asketische Zeugnis der Ehelosigkeit zugunsten der keuschen Ehe ist eine Wahlmöglichkeit für den Priester, es folgt aber nicht unmittelbar aus seiner priesterlichen Funktion in der Kirche.

b) Im Rahmen des Mönchtums entfaltete sich auch eine Sinngebung der Ehelosigkeit, welche die mystische genannt werden soll. Gemeint ist ein Verhältnis der Gottesfreundschaft, welches in der direkten seelischen Gottesbeziehung auch die natürlichen Kräfte so beansprucht, daß für eine Ehe, also eine Ganzhingabe an einen Menschen in Liebe, die spezifische seelische Energie fehlt. Hier kann von Brautmystik, von *connubium divinum* gesprochen werden, und der heutige Mensch wird sich davor bewahren müssen, platt genug zu sein, um für solche seelisch-geistlichen Wirklichkeiten nur ein Achselzucken übrig zu haben. Wenn es mit Recht die Exklusivität der Ehe gibt und wenn es im Seelenbereich verwirklichte Gottesliebe gibt, dann muß es auch eine solche Gottesliebe in Exklusivität geben können, die man auch einen Vorgriff auf die eschatologische Gottvereinigung nennt. Allerdings heißt das nicht, daß vollkommene Gottesliebe (als göttliche Tugend) aus sich zu dieser Brautmystik führen müßte; denn jene ist ihrem Wesen nach transzendental, in jedem Lebensbereich zu verwirklichen. Aber sie kann, aufgrund der seelischen Struktur des Menschen, diese Form annehmen. Darum kann auch ein Priester, so gut wie jeder Christ, seine Ehelosigkeit mit diesem mystischen Sinn erfüllen. Aber auch das folgt nicht unmittelbar aus seinem Priestertum.

2. Die bisher genannten Sinngebungen sind freie Möglichkeiten, die nicht aus dem Priestertum als solchem fließen, obwohl das Priestertum sich auch so akzentuieren kann. Wir müssen uns nun aber fragen, ob die priesterliche Ehelosigkeit auch unmittelbar aus dem Wesen der priesterlichen Funktion begründet werden kann, so daß diese Begründung jedem ehelosen Priester zur Verfügung steht. Dabei ist im voraus zu bemerken, daß eine solche Begründung rein positiv gemeint ist und nicht zu bedeuten braucht, daß aus der Funktion des Priestertums notwendig die Ehelosigkeit folgt als *conditio sine qua non*.

Sprechen wir fortan vom *Presbyterat*, um den neutestamentlichen Gehalt des Begriffes einzufangen. Der Presbyter ist Vorsteher der Gemeinde Gottes, und zwar in allen Belangen. Er muß ihre zeitlichen Bedürfnisse verwalten können, muß die verschiedenen gemeindlichen Funktionen regieren können, die gute Ordnung aufrechterhalten. Ihm obliegt vornehmlich die Funktion der Glaubensverkündigung und der Unterweisung, und er allein darf dem höchsten gemeindlichen Ereignis vorstehen, der eucharistischen Versammlung. Auch die übrigen heiligen Handlungen werden von ihm oder unter seiner Aufsicht verwaltet. Er steht also ganz im Dienst der Gemeinde, so

daß diese ihr Dasein zu einem guten Teil durch die Polartät zu ihm verwirklicht. Er ist »ganz für die Gemeinde da«. Es handelt sich dabei aber um die Gemeinde Gottes, um eine übernatürliche Wirklichkeit, um das Geheimnis der Kirche, des Heils, dessen Empfänger auch er ist. Die beruflich funktionale Bestimmung, ganz für die Gemeinde da zu sein, geht so ein in seine übernatürliche Berufung. In diesen Kontext stellt sich die priesterliche Ehelosigkeit. Der Priester will äußerlich und innerlich ganz für die Gemeinde Gottes da sein. Wenn er seiner Ehelosigkeit diesen Sinn gibt, dann bedeutet das, daß er seiner gemeindlichen (kirchlichen) Aufgabe seine Zeit und seine Kräfte, aber auch seine innere seelische Hingabefähigkeit zur Verfügung stellt mit einer Ganzheit, die in keiner Berufsausübung sonst zu verlangen ist. Die Gemeinde und ihre Interessen (im höchsten Sinn) werden so das eigentliche polare Gegenüber seines Lebens, und weil es sich immer um die Kirche Gottes handelt, fließt in diese Haltung auch die ganze Hingabe an Gott ein und gibt ihr die letzte Vollendung. Es ist schwer oder unmöglich, hier eine Art Kostenverrechnung vorzunehmen. Eine richtig erfüllte Ehelosigkeit für die Gemeinde hat einen gewissen unmittelbaren Nutzen in der äußeren Verfügbarkeit, sie wirkt aber auf den Presbyter auch dauernd psychisch-symbolisch, indem sie ihn auf seine innere Hingabe verweist, die in seine Gotthingabe münden muß. *Eheloser Presbyterat hat also wesentlich ein übernatürlich-soziales Motiv: die Verfügbarkeit für die Gemeinde Gottes.* Gemeint ist nicht, daß eine solche fehlt beim verheirateten Presbyter, sondern nur das Positive, daß in der Ehelosigkeit diese Aufgabe des Presbyterats symbolisiert und wirksam mit Kräften genährt wird. Damit darf auch sie das Prädikat führen: um des Himmelreiches willen.

Vielleicht kann hier auch die Lösung gefunden werden für das dornenvolle Problem der »Ungeteiltheit im Dienste Gottes«. Wenn nur der Ehelose ungeteilt *Gott* hingegeben sein kann, dann ist die Ehe nicht nur unvollkommen, sondern unchristlich. Wird aber unterschieden zwischen der vollen Verfügbarkeit für *Gott*, die Christus von jedem seiner Jünger verlangt, und diesem besonderen Maß an Verfügbarkeit für die *Gemeinde Gottes*, dann ist sowohl die Ehe als Heiligkeitsweg gesichert wie auch die Ehelosigkeit des Presbyters mit einer auf die »Sache Gottes« gerichteten Ungeteiltheit begründet, und die ungute Rivalität ist gegenstandslos.

Diese Begründung des ehelosen Presbyterats aus seiner eigenen Funktion scheint einem doppelten heutigen Anliegen zu entsprechen. Einerseits wird die Ehelosigkeit sozial, gemeinschaftsbezogen begründet, und Ernstnehmen der sozialen Funktionen entspricht dem heutigen Denken. Andererseits beruht diese Sicht auf dem heutigen Kirchenbild, wonach die Kirche als ganze, als Personengemein-

schaft das eigentlich »Sakrale«, Gottgeheilte auf Erden ist. So braucht die Ehelosigkeit des Priesters nicht als individueller Heilsweg begründet zu werden, sie ist aber auch nicht ein bloßer rationeller Kräfteeinsatz. Soziale Dienstfunktion und übernatürliche Ausrichtung auf Gott kommen zur Deckung. Weil es sich um den sozialen Dienst an der Gemeinde Gottes handelt, darum kann das Opfer der letzten personalen Liebeserfüllung gebracht werden, da die Ausrichtung dieses Dienstes auf die transzendente Liebeserfüllung in Gott jene auffängt und über sich hinausführt. Dabei kann der heutige Mensch verschont bleiben von Terminologien, die am Rand von Mythos und Ideologie stehen, wie zum Beispiel, daß der Presbyter seiner Kirche »bräutlich angetraut« sei und *deswegen* eine menschliche Ehe ausgeschlossen sei und ähnliches. Reale soziale Beziehung einerseits und übernatürliche Finalisierung andererseits sind keine Ideologisierung, sondern Glaubenswirklichkeiten.

Somit ist erkannt, daß es für priesterliche Ehelosigkeit eine positive Begründung aus der Funktion des Presbyterats selbst gibt, daß der heutige Priester seiner Ehelosigkeit einen in sich stehenden Sinn geben und sie darin bejahen kann. Von dieser Sicht her ist eine zweite Frage zu stellen, die nach dem konkreten Verwirklichungsweg.

In der Verwirklichung der Ehelosigkeit stellt sich dem heutigen Priester generell eine Schwierigkeit, welche zeittypisch ist: Es ist die Mentalität der exakten Wissenschaft und des Computers. In den mathematisch bestimmten Wissenschaften sind die Dinge oder sind nicht. Wenn die Winkelsumme eines Dreiecks zwei rechte Winkel ausmacht, dann kann das nicht anders sein, und jede andere Lösung wäre falsch. Es geht um Sekunden- und Gramm-berechnungen, ob ein Rendezvous im Weltraum gelingt oder nicht, jede Abweichung bedingt eine Unmöglichkeit. Die Feststellung dieser unumgänglichen Größen ist Sache elektronischer Rechengерäte, gegen ihr Resultat gibt es keine Berufung. Die Erfolge zeigen die Richtigkeit der Methode und verleiten zu deren Ideologisierung.

Die Methode der computergesteuerten exakten Wissenschaft wird nun auf menschlich-personale Angelegenheiten übertragen. Man erwartet auch hier eindeutige Gesetze, die so sein müssen und nicht anders sein können, und man möchte sie auffinden durch ein mathematisch-unfehlbares System, welches das Ergebnis unausweichlich macht. Damit wird aber die Wirklichkeit und Eigenart des Menschlichen verfehlt. Hier gibt es kaum etwas, was in absoluter Eindeutigkeit nur so und nicht anders sein kann (das gibt es schon in der Biologie nicht mehr), und die Norm des Verhaltens kann darum auch nicht einer Maschine zur Errechnung überlassen werden, sondern sie fordert das typisch Menschliche: die Entscheidung, die *Wahl*. Der Mensch muß gerade in den spezifisch mensch-

II. Die Verwirklichungsfrage

A) Existenz aus der Wahl

lichen Belangen unter einer Vielzahl von Möglichkeiten aus einer Sinnggebung heraus sich entscheiden, eine Wahl treffen und diese Wahl zu jenem Bestimmtheitsfaktor machen, der im mathematischen Bereich das Rechenergebnis ist.

Die beschriebene Mentalität äußert sich heute mannigfach in einer Entscheidungsängstlichkeit und Durchhalte-schwäche, die etwa »Unzumutbarkeit« genannt wird und aus der man folgerichtig wiederum »technische« Auswege sucht, als krasses Beispiel etwa die Tötung mißgestalteter Neugeborener. In unserer Frage sucht diese Einstellung nach zwingenden, ausschließlichen Gründen für die priesterliche Ehelosigkeit, und wenn eine solche nicht gleichsam mathematisch resultiert, schreckt man vor ihrer Annahme zurück. Aber so läßt sich diese Frage wie jede andere wahrhaft menschliche nicht handhaben. Wer aus diesem Grund unfähig ist zur Ehelosigkeit, ist aus demselben Grund auch unfähig zur Ehe. Der Mensch muß – aus guten Gründen, aus Sinnggebung – wählen können, auch wenn er weiß, daß er sich durch die Wahl von anderen Gütern ausschließt, daß die Wahl nicht zwingend, sondern nur *eine* gute Möglichkeit war. Er muß, aus Respekt vor seiner eigenen Souveränität, einer getroffenen Wahl treubleiben können, auch wenn die Schwernisse seiner Wahl sichtbar werden. Er soll seine Wahl durchtragen und verantworten und für sie mit seiner eigenen Person eintreten. All das sind Forderungen an das gesunde, reife Seelenleben der menschlichen Person. Sie müssen auch an den heutigen Priester gestellt werden hinsichtlich seiner Ehelosigkeit und müssen den Priesterkandidaten ermutigen, aus seiner Wahl zu leben und nicht auf ein Computerresultat zu warten.

Die Angst vor der Ehelosigkeit aus Wahl scheint sich heute gern in ein theologisches Argument zu kleiden. Ehelosigkeit ist ein Charisma, sagt man, und die Worte Christi wie Pauli scheinen es zu bestätigen. Wie kann man von einer ganzen Dienstkategorie etwas verlangen, was Sache einer besonderen Gnadengabe ist, oder umgekehrt: Wie kann man sich zur Rekrutierung von Priestern auf eine bestimmte charismatische Gruppe beschränken, wo ihre Zahl doch in einem festen Verhältnis zur Zahl der Gläubigen stehen sollte? Die rechte Würdigung dieses Faktors setzt zum mindesten gewisse Klarstellungen voraus. Der Ausdruck Charisma wird schon im Neuen Testament für recht verschiedenartige »Gaben« verwendet. Wunderkräfte und Prophetie werden dort gleicherweise als Charismen bezeichnet wie »Glaubensrede« und Wohltätigkeit. Ist nun Ehelosigkeit um des Reiches willen eine so außergewöhnliche Gabe wie Wunderwirken, oder gehört sie mehr zu den Wirkungen der Gnade, des Geistes im Christenleben wie besondere Liebestätigkeit? Überdies scheint Paulus die Charismen allgemein nicht als Gaben zu betrachten,

die man hat oder nicht hat, sondern als Gaben, die man erstreben kann: »Strebt nach den höheren Charismen!« (1 Kor 12, 31).

Es ist sicher richtig, Ehelosigkeit um des Reiches willen zu den Kraftwirkungen des Geistes in der Kirche zu zählen, in dem Sinn, wie Paulus eigentlich das ganze Gemeindeleben als Werk des Geistes sieht, aber nicht in dem Sinn, als wäre ihr Vorhandensein oder Nichtvorhandensein vom Christen rein passiv zu registrieren wie ein physisches Faktum. Auch heilige Ehe verdient in diesem Sinn den Namen Charisma und ist doch nicht einfach eine vorgegebene Tatsache. Diese weitere Auffassung des Begriffs Charisma erlaubt allerdings gerade die richtige Bewertung natürlich-seelischer Grundlagen für einen Lebensweg der Ehelosigkeit, und irgendwo liegt der Punkt, wo man sagen kann: Ihm ist dieses Charisma nicht gegeben.

Verwirklichen läßt sich Ehelosigkeit also nur durch den Priester, der die einschränkende Wahl wagt und auch den Mut zur Endgültigkeit hat.

In der Vergangenheit hat sicherlich die Praxis manche Schwächen der Theorie korrigiert. Dürfen wir annehmen, daß früher viele Mönche und Priester Männer mit integrierter Sexualität waren, obwohl die Theorie dahin ging, die Sexualität eigentlich aus dem Dasein auszuklammern, »engelgleich« zu leben? Heute jedenfalls, wo die Unhaltbarkeit dieser Theorie offenkundig ist, muß sich der ehelose Priester bewußt um eine Integration seiner Geschlechtlichkeit in sein Persongefüge bemühen.

Dies bedeutet, daß die Tatsache des Mannseins eine positive Rolle zu spielen hat, wo immer das eine Bedeutung hat, so zwar, daß das Mannsein sich zu einer harmonischen Ganzheit des Lebens fügt und nicht in der oder jener Weise diese harmonische Ganzheit stört. Es wäre ein Irrtum zu meinen, nur beim ehelichen Menschen könne die Sexualität integriert sein, beim ehelosen sei sie eben ausgeklammert. Keusche Ehelosigkeit muß und kann eine Weise sein, wie ein Mensch seine Geschlechtlichkeit integriert.

Das erste muß die grundlegende Bejahung der eigenen Geschlechtlichkeit sein. Der ehelose Priester muß bejahen und mit der Tatsache »in Frieden leben«, daß er als Geschlechtswesen existiert, ein Mann ist und geschlechtlich wie ein Mann reagiert. Das Sterbekenntnis des heiligen Dominikus, er habe zeitlebens sich lieber mit jungen als mit alten Frauen unterhalten, ist im Sinne dieser Grundverfassung nicht ein Selbstvorwurf, sondern ein seelisches Erfordernis. Mit dieser Bejahung ist der größte Teil der asketisch-moralischen Kasuistik zu revidieren, welche in der bloßen Manifestation der Geschlechtsbestimmtheit schon eigentlich Schuld oder mindestens Gefahr sah. Die Moral fängt aber erst an mit der richtigen Verwaltung der geschlechtsbestimmten Phänomene.

B) Integration der Geschlechtlichkeit

Die Geschlechtlichkeit ist dann positiv integriert, wenn in jeder Begegnung des Mannes mit einer Frau die geschlechtliche Polarität mitenthalten ist. Rat, Führung, Förderung usw. sind, wenn sie vom Mann zum Mann gehen, anders gefärbt, als wenn sie vom Mann zur Frau gehen, und dieses »anders« ist ein Vorteil für die seelsorgliche Beziehung, es muß daraus alles Positive entwickelt werden. Die sogenannte »rein geistige« Beziehung wird damit zur überflüssigen Konstruktion.

Die Integration im positiven Sinn wird allerdings verfehlt, wenn die geschlechtlich-polare Komponente in der seelsorglichen Beziehung nicht mehr den richtigen Stellenwert hat, wenn sie sich zum Schaden der eigentlichen Zielsetzung in den Vordergrund drängt, schließlich selber zum Ziel wird, wenn also die priesterliche Funktion beeinträchtigt wird. Wenn der oben zitierte Satz von Dominikus bedeuten sollte, daß ein Priester die Seelsorge an alten Frauen usw. vernachlässigt, weil er sich lieber nur mit jungen unterhält, dann müßte er allerdings ein Selbstvorwurf sein.

Integration kann aber auch eine negative Form haben. Für den endgültig Ehelosen ist die Geschlechtlichkeit nicht integriert, wenn sie dauernd auf eheliche Erfüllung drängt, sondern wenn der Verzicht darauf ohne Beeinträchtigung der personalen Harmonie gelingt. Auch geschlechtlich-polar qualifizierte Beziehungen können beim Ehelosen nie jene Eigenart erreichen, daß sie nun eigentlich auf den ehelichen Liebesbund abzielen. Wo sich dieser Weg eröffnen würde, da muß das bewußte Lassen, der Verzicht stehen, das Ein-Ordnen dieser (in sich ja guten) Möglichkeit in das übergeordnete Gesamtgefüge des ehelosen Lebens. Hier mag dann der Begriff der Sublimation im guten Sinn stehen: Die Hingabekraft, die sich nicht in einem Ehebund erfüllt, wird eingesetzt für die presbyteralen Aufgaben, die in anderer Weise ebensolche Hingabe verlangen.

Auch die negative Integration kann verfehlt werden: wenn der Verzicht auf Erfüllung der Liebe zwar geleistet wird, dabei aber die personale Harmonie Schaden nimmt; wenn fast die ganze Energie zum Durchhalten des Verzichts aufgewendet werden muß, so daß sich das Priesterleben fast reduziert auf das »Einhalten des Zölibats«; wenn der Verzicht zur Obsession wird, den Charakter einseitig macht; wenn er schließlich zur Misogynie entartet. Dieses Verfehlen der negativen Integration ist meist die Folge einer verfehlten positiven Integration, und umgekehrt bürgt der Erfolg der einen für den der andern. Der Verzicht auf *Liebeserfüllung* wird nämlich dann am ausgeglichensten geleistet, wenn die Tatsache der *Liebeseigenschaft* und der konkreten *Liebeshingabe* bejaht und begrüßt und nicht verdrängt wird. Die personale Menschennatur läßt es sich mit Recht nicht bieten, daß schon

ihre positiven Grundmöglichkeiten mißbilligt werden, und reagiert darauf mit einer der genannten Revolten. Sie läßt sich aber in einen konkreten Lebensplan einordnen, wenn ihr kein grundlegendes Existenzrecht abgesprochen wird. Der ehelose Priester muß also aus seiner Wahl leben, die er mit echter Sinngebung getroffen hat. Sein Weg verlangt von ihm nicht Abwesenheit, sondern Integration seiner Geschlechtlichkeit, Integration im Sinne der Ehelosigkeit. Der Vollzug der Wahl und der Integration ist aber nicht ein punktförmiges Ereignis, sondern ein Vorgang, ein Weg. Dieser Weg muß dem ehelosen Priester *gewährt* werden.

C) Gewährung des Weges

In einem traditionellen Bild von der priesterlichen Ehelosigkeit liegen die Dinge ziemlich einfach:

Der Priester hat statt der Ehe den höheren, besseren, heiligeren Weg keuscher Ehelosigkeit gewählt. Das bedeutet, daß er künftig dem Ideal nach ein »Engel im Fleische« sein sollte, ein ungeschlechtliches Wesen. Denn Geschlechtlichkeit hat nur in der Ehe einen ehrbaren Platz, also darf es sie dort, wo keine Ehe ist, ehrbarerweise einfach nicht geben. Was von ihr »übrig bleibt«, ist Gefahr, vor der man sich hüten muß, der man »nicht zustimmen darf«. Gegengeschlechtliche Begegnung sollte es darum idealerweise überhaupt nicht geben, und das Unerläßliche wird als Konzession gesehen, nach dem Maßstab der Gefahr. Das Gefahrenmoment läßt sich (wie nachher die Sünde) ziemlich äußerlich messen und wägen, darum auch mit ganz konkreten Verhaltensmustern eindämmen. Von einem Weg zu sprechen, hat hier keinen Sinn. Vielmehr gilt das Bild des zu hütenden Schatzes. Diesen Schatz empfängt jeder Neugeweihte, und er kann ihn nur entweder so bewahren oder verlieren, in kleinen Veruntreuungen oder in einem einzigen großen Raub. Wer den Schatz preisgegeben hat, ist als Priester erledigt, verabscheuungswürdig, denn »um niedriger Triebe willen hat er...« Er ist der Spott der Feinde, das Ärgernis der Getreuen, er muß so rasch wie möglich von der Bildfläche verschwinden und darf nur dort wiederauftauchen, wo niemand davon weiß. Die Mutter Kirche hat eine neue Wunde empfangen: einen »gefallenen« Priester.

Wenn auch diese Einstellung heute in den Ordinariaten in anerkennenswerter Weise mehr und mehr korrigiert wird, so ist sie doch beim »gläubigen Volk« noch zäh verwurzelt, obwohl sie für ein richtig verstandenes Christentum geradezu paradox ist.

Der ehelose Priester muß einen Weg zurücklegen. Die erste Wegstrecke ist die affektive Reifung, die Entwicklung von kindlich-selbstbezogener (kaptativer) zu erwachsenendubbezogener (oblativer) Liebesfähigkeit. Die affektive Reife sollte schon vor der Priesterweihe im wesentlichen erreicht sein, aber eine Seminarerziehung nach dem vorstehenden Bild kann den Prozeß abbrechen oder gar nicht

erst in Gang kommen lassen, wenn sie ihren Schatten schon auf die Jugendernziehung des Anwärters vorauswirft. Es gilt hier aber das Wort vom letzten Heller, der bezahlt werden muß. Die Reifung, die in der richtigen Zeit nicht vollzogen wurde, muß dann in den ersten Priesterjahren nachgeholt werden. Es kann also sein, daß der junge Priester das seelische Erlebnis gegengeschlechtlicher Liebe braucht, um auszureifen, wobei dieses Erlebnis natürlich in die Richtung seiner keuschen Ehelosigkeit – und nicht in die der Ehe – steuern muß. Wo nicht schon die Tatsache geschlechtlicher Polarität als Übel gesehen wird, ruft ein solches Ereignis kein Entsetzen hervor, wird der Weg gewährt. Selbst eine scheinbar rückläufige Kurve gefährdet an sich das Ziel priesterlicher Ehelosigkeit nicht, denn es besteht ja gerade in der vollen personalen Hingabe an die Gemeinde (Kirche), und das ist nicht möglich bei infantil-kaptativer oder einfach blockierter Affektivität. Die Gewährung des Weges mit gleichzeitiger Erwartung seiner wirklichen Durchmessung verhindert auch einen psychologischen Teufelskreis. Wenn ein junger Priester oder Theologiestudent in dieser Situation bei seiner ganzen Umgebung nur auf die eine Meinung stößt: Jetzt hast du nur eine Alternative: entweder völlige Verdrängung oder Preisgabe des Berufes – dann glaubt er sich allenfalls zum letzteren gezwungen und »gibt sich auf«. Sieht er aber Gewährung und Erwartung zugleich, dann mag ihn das ermutigen, den Weg als Weg zu gehen bis zur Lösung und zur Bewährung seiner Wahl der Ehelosigkeit. Die Einstellung, einen Priester sich offen und ehrlich bemühen zu lassen in der Bewältigung einer gegengeschlechtlichen Liebe, dies für ein normales Moment jedes ehelosen Lebens zu halten und nur die offene Lösung statt des geheimen Kompromisses zu erwarten, diese Einstellung kann in unserer Kirche allerdings auch nur auf einem langen Weg erreicht werden. Diese Aufgabe besteht aber nicht nur für den Priester, der die affektive Reifung nachholen muß, sondern für jeden Priester. Gerade weil die Grundtatsache seiner Geschlechtlichkeit nicht verdrängt wird, sondern in jeder menschlichen Beziehung in irgendeiner Form anwesend ist – wie bei jedem Menschen –, gerade darum ergeben sich immer wieder Beziehungen, die theoretisch einer personalen zweigeschlechtlichen Liebeserfüllung offenstehen würden. In jedem einzelnen Fall muß darum der ehelose Priester denselben Weg gehen: Die Beziehung muß integriert werden, »integer sein«, und er muß wissen, wo das Moment des Verzichtes einzusetzen hat, damit diese Integrität erhalten bleibt. Diese Integrität bemißt der Priester nicht wieder allein nach einer eingeschränkten, wenn auch »modernisierten« Sexualkaskistik, sondern nach der dynamischen Gesamtgestalt seines Daseins und Wirkens als Presbyter, und vor allem nach der großen Verantwortung, die er in

diesem Augenblick hat für Psyche und Lebensweg dieses anderen Menschen, der ja nicht in des Priesters Haut steckt, dessen Lebensweg ja nicht wie der des Priesters verläuft, obwohl die Wege sich an diesem Punkt schneiden. Ein so verlaufendes Priesterleben ist eine gelingende Ehe-losigkeit, aber von allen Seiten muß dieser Weg gewährt werden, am meisten vom Bewußtsein und den Reaktionen der Mitbrüder und der Gläubigen; dann mag der Priester ermutigt sein, sich die Ehelosigkeit als Charisma zuzutrauen, welches nicht in den Akten beim Weihezeugnis liegt, sondern ein Leben lang »er-eifert« (aemulamin!) werden darf.

Die Frage nach dem Presbyterat in der Ehe oder ohne Ehe ist in der lateinischen Kirche hörbar geworden. Die lateinische Kirche muß sich ihr stellen. Die Frage darf nicht ideologisiert werden, sondern muß in ihrer Vielschichtigkeit und unter Wahrnehmung aller Zusammenhänge sachlich geprüft und der Reifung entgegengeführt werden. Die Antwort darf aber auch nicht präjudiziert werden durch eine verkürzte Sicht von der Sinnhaftigkeit des ehelosen Presbyterats. Auch hier muß die ganze Wahrheit gesehen werden.

Der heutige Priester der lateinischen Kirche steht mit seiner Ehelosigkeit in einem echten und gültigen Sinngefüge. Er und die ihn umgebende Gemeinde Gottes müssen aber mit dem rechten Sinn auch den rechten Weg der Ehelosigkeit gewähren. Dann darf auch der heutige Presbyter aus der stetigen inneren Bejahung seiner Wahl leben.

Heinrich Rennings

Eucharistiefeier und Formen eucharistischer Frömmigkeit

Die gottesdienstlichen Ordnungen unserer Gemeinden enthalten eine Anzahl liturgischer Bräuche, Akte und Versammlungen, die als Ausdrucksformen einer spezifischen eucharistischen Frömmigkeit gelten. Während einige dieser Andachtsformen, wie beispielsweise die »Danksagung nach der Messe« und die »visitatio Sanctissimi Sacramenti« nur teilweise gemeinsam geschehen, haben andere ihren überlieferten Platz im öffentlichen Gottesdienst: die »Aussetzung« genannte sichtbare Aufstellung einer konsekrierten Hostie, der Segen mit dem eucharistischen Brot, Feiern zur Verehrung der eucharistischen Gabe. Auch der Ort und die Art der Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten im Kirchenraum sind Konsequenzen einer bestimmten Auffassung von eucharistischer Frömmigkeit. In den letzten Jahrzehnten – und nicht erst seit einigen Jahren – ließ sich nun ein zunehmender Wandel gegen-

Allgemeine Gesichtspunkte zum Wandlungsprozeß

über der früheren Praxis beobachten. Einzelne Arten der genannten Eucharistieverehrung treten in den gottesdienstlichen Zusammenkünften weniger häufig auf, andere scheinen fast völlig zu verschwinden, wieder andere erfahren Umgestaltungen. Von speziellen Gründen für diese Entwicklung wird später zu sprechen sein, im Zusammenhang mit pastoral-liturgischen Überlegungen zu den einzelnen Andachtsformen. Hier sei zunächst nur an einige allgemeine Gesichtspunkte erinnert, die eine gerechte Beurteilung des Wandlungsprozesses, der bekanntlich nicht nur Zustimmung findet, beachten müßte.

Die Geschichte der eucharistischen Frömmigkeitsformen, über die vor allem P. Browe SJ (1876–1949) zahlreiche und gründliche Untersuchungen veröffentlicht hat, zeigt eine erstaunliche Vielfalt. Immer neue Seiten des unausschöpflichen Mysteriums der Eucharistie werden entdeckt und Gegenstand der Devotion. Neue theologie- und kirchengeschichtliche Perioden bringen andere Kultformen hervor, die die älteren ablösen. Der Blick auf das historische Werden und Vergehen warnt auch hier, eine bestimmte Ausformung als schlechthin *die* katholische anzusehen. Geschichtliches Denken stellt überhaupt eine konkrete Praxis nicht schon deshalb in Frage, weil es sie vielleicht früher nicht gegeben hat, und hält sie nicht schon deshalb für unaufgebbbar, weil sie eben üblich ist.

Die Erhaltung des Status quo ist in der Frömmigkeitsgeschichte nie oberstes kirchliches Prinzip gewesen. Der Reichtum wechselnder Entfaltungen, den die Charismen der Kirche schenken, wäre sonst nicht zustande gekommen. Es besteht darum keine Ursache, in jedem Wandel als solchem schon eine Gefahr dogmatischer Abirrungen oder Mangel an Hochschätzung zu vermuten. »Es ist derselbe Glaube und dieselbe Ehrfurcht, wenn der Kommunikant im vierten Jahrhundert nach den Mystagogischen Katechesen von Jerusalem den Leib des Herrn in seine Hände empfängt und nun sorgsam achtgibt, daß kein Brotsame davon auf den Boden fällt, weil das, was er trägt, kostbarer ist als Gold und Edelstein; und es ist derselbe Glaube und dieselbe Ehrfurcht, wenn in unserem Jahrhundert die Schwester von der Ewigen Anbetung stundenlang auf den Knien liegt und nur von ferne den Blick anbetend auf die lichtumflossene Monstranz gerichtet hält«¹. Auf der Grundlage der Rechtgläubigkeit gibt es mannigfaltige Weisen der individuellen Aneignung und Ausprägung christlicher Spiritualität.

Doch wird jede Entfaltung eines Teilaspektes darauf bedacht sein müssen, die Verbindung mit dem Ganzen zu wahren und den Blick auf das Wesen nicht zu verstellen. Was in der privaten Frömmigkeit eines einzelnen segens-

¹ J. A. JUNGSMANN, *Eucharistische Frömmigkeit und eucharistischer Kult in Wandel und Bestand*, in: *Eucharistiefeyer in der Pfarrgemeinde* (hrsg. vom Bischöflichen Seelsorgeamt Trier), Trier 1961, 19.

reiche Eigenart sein kann, braucht noch nicht für die gottesdienstliche Versammlung als der Gebets- und Glaubensschule der Gemeinde geeignet zu sein. Die Geschichte der eucharistischen Andachtsformen seit dem ausgehenden Mittelalter – eng verknüpft mit den in den dogmatischen Traktaten über die Eucharistie bevorzugten oder gar allein behandelten Themen – läßt »oft eine allzu weitgehende Isolierung des heiligsten Sakramentes aus seinem eigentlichen, stiftungsgemäßen Zusammenhang«² erkennen. Statt einer an der Grundgestalt der Stiftung Jesu orientierten Spiritualität steht eine vor allem an der bleibenden, substantiellen Gegenwart des Herrn interessierte Frömmigkeit im Vordergrund.

Unverkennbar setzt zu Beginn dieses Jahrhunderts eine neue Entwicklungsphase ein. Die Kommuniondekrete Pius' X. lassen im Empfang der Kommunion eine lange vernachlässigte, näher zur Mitte stehende Weise eucharistischer Frömmigkeit aufleben. Man war sich dabei wohl kaum der Auswirkungen bewußt, die eine häufigere Kommunion auf andere Arten der Eucharistieverehrung haben mußte; diese waren überwiegend in einer Zeit entstanden, in der das Sehen des eucharistischen Brotes stärker gepflegt wurde als das Essen. Bei der Begrenztheit menschlicher Vollzugsmöglichkeiten ruft die Förderung des einen unweigerlich ein Zurücktreten des anderen hervor. Sieht man die seitdem gewachsene Verbreitung des Kommunionempfangs, verbietet es sich, den Rückgang etwa der Häufigkeit der Aussetzung als »bedauerlichen Schwund eucharistischer Frömmigkeit« zu werten. Wenn der Kommunionempfang zunächst mehr als für sich stehender religiöser Akt aufgefaßt wurde³, setzten doch bald die Bemühungen ein, ihn als organischen Bestandteil der Feier des Herrengedächtnisses und dieses wiederum als Quellgrund und Mitte des christlichen Lebens⁴ zu werten. Eucharistische Frömmigkeit besagte dann nicht mehr einen Frömmigkeitstyp neben anderen (neben benediktinischer, franziskanischer, marianischer Frömmigkeit), sondern Meßopferfrömmigkeit, ja christliche Spiritualität überhaupt⁵. »Eucharistische Haltung besagt freudige Anerkennung der Größe und Großtaten Gottes« (Diözesansynode Münster 1958).

² J. A. JUNGSMANN, a. a. O. 29.

³ Vgl. H. FISCHER, *Eucharistiekatechese und Liturgische Erneuerung*, Düsseldorf 1959.

⁴ Zu dieser Wendung in dem Rundschreiben *Mediator Dei* (Herder-Ausgabe Nr. 5) vgl. B. FISCHER, *Übersetzungsfehler in der Wiedergabe päpstlicher Verlautbarungen zur Liturgie*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952) 95f.

⁵ TH. SCHNITZLER, *Eucharistische und Liturgische Frömmigkeit*, in: *Unser Gottesdienst* (hrsg. von A. KIRCHGÄSSNER), Freiburg ³1961, 95–103. – W. DÜRIG, *Liturgische Frömmigkeit*, in: *Frömmigkeit* (hrsg. von TH. BOGLER), *Liturgie und Mönchtum* 27, Maria Laach 1960, 31–40.

Ganz deutlich spiegelt sich die theologische Entwicklung, unter deren Einfluß die gottesdienstliche Praxis der Gemeinden heute steht, in zwei kirchenamtlichen Äußerungen unseres Jahrhunderts. Das Kirchliche Gesetzbuch von 1917 erklärt im Kanon 801 als Einleitung zu seinem Abschnitt *De Sanctissima Eucharistia*: »In der heiligen Eucharistie ist unter den Gestalten von Brot und Wein Christus der Herr selbst enthalten, wird er geopfert und empfangen.« In dieser Reihenfolge und Aufteilung, in der sich noch der Gang der Verhandlungen des Trienter Konzils auswirkt, steht die Gegenwart an erster Stelle. Die Dürftigkeit der Beschreibung des Codex, die weithin für die gesamte Glaubensverkündigung zutraf, wird einem erst recht bewußt, wenn man sie mit dem Artikel 47 der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils vergleicht. In wenigen Zeilen läßt der Text von 1963 die Grundgestalt und Spannweite des heiligen Geheimnisses anklingen: Stiftung des Erlösers in der Nacht, da er überliefert wurde; das Letzte Abendmahl; das der Kirche anvertraute Memoriale des Todes und der Auferstehung des Herrn; Fortdauer des Kreuzesopfers bis zu seiner Wiederkunft; die Eucharistie als Ostermahl, als Zeichen der Einheit und Band der Liebe. Die eschatologische Dimension erscheint nochmals in der Kennzeichnung der Eucharistie als Unterpfand der künftigen Herrlichkeit.

Im Sinne einer solchen eucharistischen Frömmigkeit ergeben sich für das kirchliche und seelsorgerliche Wirken große Aufgaben. Der anschließende Artikel in dem Konzilsdokument spricht sie aus. Ein wenig abgewandelt zu einem Wort an den priesterlichen Vorsteher der Gemeinde sagt er: Richte deine ganze Sorge darauf, daß die Schwestern und Brüder deiner Gemeinde diesem Geheimnis des Glaubens nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer beiwohnen; ermögliche es ihnen, durch die Riten und Gebete dieses Mysterium wohl verstehen zu lernen und so die heilige Handlung bewußt, fromm und tätig mitzufeiern, sich durch das Wort Gottes formen zu lassen und am Tisch des Herrenleibes Stärkung zu finden. Weiter heißt es dann in dem konziliaren Programm für eine genuin christliche, eucharistische Spiritualität: Die Gläubigen »sollen Gott dank sagen und die unbefleckte Opfergabe darbringen nicht nur durch die Hände des Priesters, sondern auch gemeinsam mit ihm und dadurch sich selber darbringen lernen. So sollen sie durch Christus, den Mittler, von Tag zu Tag zu immer vollerer Einheit mit Gott und untereinander gelangen, damit schließlich Gott alles in allem sei.«

Es wäre natürlich gegen die Absicht der Konzilsväter, die von ihnen aufgezeigten Schwerpunkte einer systematischen und praktischen Theologie der Eucharistie gegen historische Frömmigkeitsformen auszuspielen. Es entspricht aber gewiß der Intention der Liturgiekonstitution, daß ihr

Eucharistieverständnis grundlegend und maßgebend für die Verkündigung, die Spiritualität und die Ordnung der gottesdienstlichen Zusammenkünfte sein muß. Die Kirchenversammlung konnte und wollte die gottesdienstliche Tradition gar nicht verleugnen (vgl. generell Art. 23; zu anderen liturgischen Themen zum Beispiel die Artikel 89, 91, 109, 111, 114). Gleichzeitig betont die Liturgiekonstitution aber ausdrücklich, daß es Reformen und wirklichen Fortschritt geben kann (vgl. Art. 23; dazu etwa auch 24, 25, 31, 38, 62, 66, 72, 75, 87, 89, 90, 91, 117, 128). Wenn auch bei keiner der Äußerungen eucharistische Andachtsformen erwähnt sind, so gelten doch die allgemeinen Aussagen zu Tradition und Erneuerung auch für sie. Genau dies aber ist das pastoral-liturgische Problem: Wie lassen sich im konkreten gottesdienstlichen Leben einer Gemeinde überkommene Formen des eucharistischen Anbetungs- und Verehrungskultes mit den Akzenten des konziliaren Eucharistieverständnisses vereinbaren?

Der Vorsitzende des »Rates zur Ausführung der Liturgiekonstitution«, Kardinal Lercaro, zeigt einmal sehr anschaulich an einem kleinen Beispiel, welche falschen Vorstellungen eine liturgische Praxis, die nachhaltiger wirkt als bloße Worte, wecken kann⁶. Er fragt: Welcher Eindruck entsteht bei den Gläubigen, wenn *nach* der Messe, bei der keine Orgel spielte und nur zwei Kerzen brannten, der Küster kommt und sechs oder zwölf Kerzen anzündet, die Orgel zu spielen beginnt und ein Meßdiener mit Weihrauch einzieht? Er antwortet: Die Vorstellung muß entstehen, daß die Messe nur eine »piccola cosa«, daß das Eigentliche und Wichtige aber der Segen mit dem Sakrament nach der Messe ist, daß die Messe nur die unbedeutende Vorbereitung des eucharistischen Segens ist. Das aber ist, fügt der Erzbischof von Bologna hinzu, ja evident ein Irrtum.

Die pastoral-liturgischen Probleme der eucharistischen Verehrung, die sich mehr oder weniger in der gesamten lateinischen Kirche stellen⁷ – in den östlichen Kirchen haben sich derartige Andachtsformen kaum entwickelt – gewinnen im deutschen Sprachgebiet noch an Schwierigkeit. In den deutschsprachigen Teilkirchen hatten sich bekanntlich eine besonders starke Häufigkeit und Vorliebe für bestimmte Verehrungsweisen, zum Beispiel die Exposition des Sakramentes, herausgebildet⁸. Bezeichnenderweise geben nur sehr wenige Kirchenlieder zum Thema

⁶ G. LERCARO, *Liturgia viva per gli uomini vivi*, in: *Discorsi de Card. Giacomo Lercaro II*, Rom 1965, 186f.

⁷ *Il culto eucaristico nel rinnovamento liturgico* (Atti del IX Convegno liturgico-pastorale Roma 1966), Milano 1966. – Vgl. auch das Rundschreiben Papst Pauls VI. *Mysterium fidei* vom 3. 9. 1965.

⁸ Außer dem Schrifttum von P. BROWE vgl. etwa *Eucharistische Frömmigkeit in Bayern* (hrsg. von A. W. ZIEGLER), *Deutingers Beiträge* 23/2, München 2 1963. – H. KRÖMLER, *Der Kult der Eucharistie*

Eucharistie die Gedanken aus dem Artikel 47 der Liturgiekonstitution wieder⁹, viele aber das einseitige Eucharistieverständnis, das auch im Kirchlichen Rechtsbuch kodifiziert ist. Eine bloße Angleichung an die Praxis des viel zurückhaltenderen römischen Ritus und die in dem Codex von 1917 gegebenen Normen bedeutete für diese Bistümer bereits eine eingreifende Reform.

Sie drängt aus den erwähnten Gründen offensichtlich weiter, nicht zuletzt aus ökumenischen Erwägungen. Wenn die gottesdienstliche Uniformität keineswegs mehr als Beitrag zur Annäherung der Kirchen gewertet und in der Pluralität liturgischer Ordnungen kein Hindernis mehr gesehen wird, legt die brüderliche Rücksicht unter Umständen einen Verzicht dort nahe, wo als legitime Besonderheit einer kirchlichen Gemeinschaft geltende Bräuche Anstoß erregen. Die Teilkirchen des deutschen Sprachgebietes, die in ständiger Tuchfühlung mit den aus der Reformation des sechzehnten Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen leben, müßten darin besonders feinfühlig sein. Das konfessionelle Selbstverständnis bedarf nicht mehr der Selbstbestätigung dadurch, daß die katholischen Bauern am Karfreitag die Äcker düngen und die protestantischen sich am Fronleichnamstag in gleicher Münze revanchieren. Da die Erneuerung und Anpassung der Liturgie gemäß der Liturgiekonstitution von einem zu fördernden »lebendigen Ergriffensein von der Heiligen Schrift« (vgl. Art. 24) abhängt, werden unweigerlich die eucharistischen Kult- und Andachtsformen stärker an biblischen Aspekten gemessen werden.

Daß bei diesen weiteren Entwicklungen alle bei der praktischen Ausführung von Reformen im Gottesdienst zu beachtenden pastoralen Grundsätze zu wahren sind, sei als selbstverständlich nur noch abschließend zur Darlegung einiger allgemeiner Gesichtspunkte zu dem gegenwärtigen Wandlungsprozeß erwähnt.

Für einige Ausdrucksformen einer spezifischen eucharistischen Frömmigkeit, die die gottesdienstliche Ordnung vieler Gemeinden mitprägen, seien im folgenden kurze pastoral-liturgische Überlegungen vorgelegt. Sie wollen als Markierungen, nicht als Rezepte verstanden werden; dem Anfangsstadium der Liturgiereform, in dem wir stehen, sind Vorschläge zu neuen Fixierungen nicht angemessen. Leitmotiv aller Erörterungen soll dabei das Bemühen sein, die Verbindung der verschiedenen Andachtsformen zur Grundgestalt der Eucharistie zu unterstreichen. In

in *Sprache und Volkstum der Deutschen Schweiz* (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde 33), Basel 1949. – E. J. LENGELING, *Aussetzung des Allerheiligsten*, in: *Unser Gottesdienst* (hrsg. von A. KIRCHGÄSSNER), Freiburg 1961, 178–190.

⁹ J. HACKER, *Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern* (Münchener Theologische Studien II/1), München 1950, 65–69.

Danksagung nach der Messe

dem Maß, in dem überlieferte Formen mit ihr im Einklang stehen, sie ausdrücken und fördern, behalten sie ihre Berechtigung und ihren Wert.

Neben der privaten Danksagung des einzelnen, auf die kirchenamtliche Empfehlungen und theologische Begründungsversuche¹⁰ empfehlend verweisen, besteht mancherorts die Sitte, nach bestimmten Gottesdiensten, zum Beispiel der Jugend, eine gemeinsame Danksagung nach dem Entlassungssegen des Vorstehers zu halten. Selbstverständlich muß es jedem Teilnehmer am Gottesdienst unbenommen bleiben, auch nach dem Ende der Versammlung im Kirchenraum zu beten. Manche Bistümer haben darum besondere Regelungen über die Abstände der einzelnen Meßfeiern erlassen, die je nach der Art der Eucharistiefeier eine bis eineinhalb Stunden betragen sollen¹¹, um jeder Hast den Anschein der Berechtigung zu entziehen und den Gläubigen zwischen den Gottesdiensten Gelegenheit zu privatem Gebet zu geben. Ob das Kommen und Gehen zwischen den Messen allerdings dem stillen Gebet – das nicht unbedingt als besondere Danksagung verstanden werden muß – förderlich ist, sei dahingestellt.

Doch interessiert hier vor allem die Begründung einer an die Messe angehängten Danksagung, besonders für die Kommunikanten. Wo nicht verkannt wird, daß die Eucharistiefeier selbst Danksagung ist und aus der entscheidenden Danksagung des ganzen christlichen Lebens erwächst und auf sie angewiesen ist, und wo weiter nicht zweifelhafte Theorien über die Dauer der Gegenwart Christi in den genossenen Gestalten für die Notwendigkeit der Danksagung nach der Messe angeführt werden, kann sie doch wohl nur damit begründet werden, daß die Meßfeier selbst nicht genügend Raum für einen personalen Mitvollzug des Kommunionempfangs bietet. Dann sollte aber eine Lösung in der Anpassung des Meßritus gesucht werden. Es erscheint wenig befriedigend, wenn die volle Mitfeier der Messe, also mit der sakramentalen Kommunion, fast pflichtmäßig eine private Nachfeier verlangt. Dem gemeinten Anliegen würde gewiß nicht durch eine Vermehrung der Schlußorationen entsprochen; vielleicht aber durch einen eucharistischen Hymnus, der nach der Kommunionprozession, nicht als dessen Begleitgesang, eingeführt würde; oder auch durch eine gemeinschaftliche Meditationsstille vor der Entlassung. Es müßte sich um ein variables Strukturelement der Liturgie handeln, das

¹⁰ K. RAHNER, *Zur eucharistischen Frömmigkeitserziehung*, in: *Sendung und Gnade*, Innsbruck – Wien – München 1959, 201–218.

¹¹ Diözesansynode Köln 1954, 100; Diözesansynode Münster 1958, 146; Diözesansynode Essen 1961, 121 f; Diözesansynode Aachen 1953, II 138; Diözesansynode Würzburg 1954, 33. (Die Synoden werden mit dem Namen der Ortskirche, dem Jahr der Feier und der Seitenzahl der Publikation zitiert.)

gegebenenfalls bei einer geringen Zahl von Kommunikanten wegfielen.

Wenn christliches Leben ohne die Stille des privaten Gebets nicht gedeihen kann, bietet sich bei den heutigen (zum Beispiel Wohn-) Verhältnissen mehr als früher der Kirchenraum als geeigneter Ort an. Die betende Einkehr im Kirchenraum – mehr Haus der Gemeinde als Haus Gottes – braucht sich zu ihrer Berechtigung daher keineswegs a priori als eucharistische Andachtsform zu geben. Wie die Liturgie im Kirchenraum Gottesdienste ohne spezifischen Bezug auf die aufbewahrten eucharistischen Gaben hält, kann das Gebet der Besuchung die ganze Weite christlicher Gebetshaltungen und Gebetsthemen umfassen, einschließlich natürlich eucharistischer Aspekte. Aber auch diese sind umfassender als nur »Gegenwart des Herrn im Sakrament«. Die Visitatio mit eucharistischem Bezug könnte daher mehr realisieren, daß die eucharistischen Gaben Frucht der Eucharistiefeyer sind, daß sie als Speise auf den Empfang hingeordnet sind, daß das Sakrament erstlich nicht aufbewahrt wird, um angebetet zu werden, sondern angebetet wird, weil es für die Kommunionsspendung aufbewahrt wird. Der Beter vor dem Sakrament könnte sich weiter daran erinnern, »daß er auch das sakramentale Zeichen der Einheit der Kirche vor sich hat«¹², die Gabe des österlichen Mahles, das Unterpand der künftigen Herrlichkeit, das anzeigt, daß wir auf das Wiederkommen des Herrn warten.

Selbst in einer sehr intensiv gepflegten eucharistischen Sonderfrömmigkeit kann die *visitatio Sanctissimi Sacramenti* nur unter starker Verzerrung des theologischen Grundansatzes der Eucharistie als »Trost des stillen Klausners im Tabernakel« propagiert werden.

Eine gemeinsame Besuchung, wie sie in manchen Gemeinschaften (zum Beispiel Klöstern) gehalten wird, sollte nicht Anlaß zur Persolvierung diverser Gebetsverpflichtungen sein. Mehr als privates frommes Tun muß das öffentliche Gebet auf die rechte Schwerpunktverteilung bedacht sein. Ob solches gottesdienstliche Zusammenkommen mit Öffentlichkeitscharakter »actio liturgica« im Sinn einer liturgierechtlichen Definition ist oder nicht, sollte eine sekundäre Frage sein, wie überhaupt die Unterscheidung zwischen »liturgischen« und »nicht-liturgischen« Andachtsformen. Phänomenologisch ist entscheidend, daß es sich um kirchlich-öffentliche gottesdienstliche Versammlungen handelt, und nicht, ob ihr Ritus in einem vom Apostolischen Stuhl oder von einem Oberhirten einer Teilkirche oder von niemandem approbierten Ritenbuch enthalten ist.

¹² RAHNER, a. a. O. 227.

Aussetzung
während einer Meßfeier

Abweichend von den gottesdienstlichen Ordnungen der römischen Liturgie¹³ hatte sich in den deutschsprachigen Bistümern, besonders seit dem siebzehnten Jahrhundert, der Brauch durchgesetzt, den Kult der Anbetung und die eucharistische Opferfeier miteinander zu vermischen.

So war beispielsweise eine Aussetzung von Beginn der Messe an bis vor wenigen Jahrzehnten in manchen Diözesen an folgenden Tagen erlaubt: Ostern, Weihnachten, Pfingsten, Epiphanie, Christi Himmelfahrt, Fronleichnam und während der Oktav, am Herz-Jesu-Fest und jeden ersten Freitag eines Monats, am 15. August und 8. Dezember, an Peter und Paul, Allerheiligen und am Jahrestag der Kirchweihe, außerdem noch an manchen Tagen wie etwa in den Rorateämtern¹⁴. Öfter war die Exposition in diesem Umfang nicht nur erlaubt, sondern sogar vorgeschrieben¹⁵.

Typisch für die Verhältnisse in der Zeit um 1930 ist die Behandlung der Frage auf einer Diözesansynode des Bistums Rottenburg. Der Ortskirchenversammlung dieser Diözese lagen ganz entgegengesetzte Anträge vor. Einige Synodalen wünschten größere Freiheit für die Aussetzung, »da das Volk die Aussetzung liebe und diese zur Steigerung des Gottesdienstbesuches beitrage«; andere wünschten eine Verminderung und Annäherung an den römischen Ritus. Als Ergebnis kommt heraus, daß bei den immer noch bestehenden lokalen Verschiedenheiten keine durchgreifende Neuordnung für die gesamte Diözese eingeführt werden soll. Wo aber die Verhältnisse es leicht gestatten, »spätestens bei der Neubesetzung einer Pfarrstelle«, sei eine allmähliche Annäherung an den römischen Ritus anzustreben¹⁶.

Etwa vom zweiten Weltkrieg ab bemühen sich die meisten Diözesansynoden um einen energischen Abbau der Aussetzung während der eucharistischen Versammlung. Dabei wird in einem ersten Schritt verschiedentlich die frühere Pflicht zur Exposition in eine Erlaubnis umgewandelt. Noch weiter gehen die Synodalstatuten der Kirche von Aachen¹⁷. Eine Meßfeier mit Aussetzung ist nur an den Anbetungstagen gestattet. Nach der Eucharistiefeier darf das Allerheiligste ausgesetzt werden, wenn dies oberhirt-

¹³ CIC, c. 1274 wird als generelle Erlaubnis für das Fronleichnamsfest und die (abgeschaffte) Oktav verstanden. Nach dem *Rituale Romanum* erfolgt die Aussetzung erst am Schluß der Eucharistiefeier. – Y. HÉMON, *Quand est-il permis de célébrer la Messe devant le Saint-Sacrament exposé*, in: *La Maison-Dieu* 19 (1950) 63–73. Hémon sieht den einzig unbestreitbaren generellen Fall einer Meßfeier vor ausgesetztem Allerheiligsten in der Messe bei Abschluß des Vierzigstündigen Gebetes gemäß der *Instructio Clementina*.

¹⁴ Diözesansynode Köln 1922, 76; Köln 1937, 88; Paderborn 1922, 58f; Fulda 1924, 33; Regensburg 1927/28, 35f; Bamberg 1926, 22.

¹⁵ Diözesansynode Osnabrück 1920, III 393; Hildesheim 1937, 289f.

¹⁶ Diözesansynode Rottenburg 1930, 269.

¹⁷ Aachen 1953, II 165f.

lich allgemein angeordnet ist. Auch für den Herz-Jesu-Freitag ist lediglich eine Exposition nach der Messe vorgesehen, und das nur dann, wenn am Nachmittag oder Abend dieses Tages keine Segensandacht gehalten wird. Tatsächlich kann aus der Exposition einer konsekrierten Hostie zur Verehrung und der gleichzeitigen Feier der Eucharistie nur Verwirrung entstehen. Eine solche Praxis geht entweder zu Lasten der geschuldeten Verehrung des Sakramentes oder der tätigen, bewußten, inneren und äußeren Mitfeier der Messe. Hier muß pastoral-liturgisch eine klare Trennung gefordert werden. Abzulehnen ist gleichfalls, die Exposition zu einem Mittel zur Steigerung des Gottesdienstbesuches zu machen. Auf dieser pseudo-pastoralen Linie könnte man auch zu einer »Beichtgelegenheit mit Aussetzung« kommen.

Die Verbindung von Aussetzung und Meßfeier erscheint ebenfalls am Fronleichnamstag nicht sinnvoll. Wenn für diesen Tag als Grund angegeben wird, die Erinnerung an die Einsetzung der heiligen Eucharistie stehe im Mittelpunkt der liturgischen Feier¹⁸, muß man fragen, ob das nicht für jede Messe gelte, in der sakramental verkündet wird, was der Herr tat, *pridie quam pateretur*.

Der Ansatzpunkt für ein Verständnis des sakramentalen Segens ist wohl im Segen als solchem zu suchen, nicht zunächst im Sakrament, mit dem gesegnet wird. Im Segenswort wird die Treue Gottes, der zu seinen Verheißungen steht, verkündigt und zugesagt. Aufgrund seiner Bundes-treue wird gläubig die Erfüllung der Bitte um heilvollen Beistand, um Wohltaten und Glück, um Befähigung, ihm zu dienen, erwartet. Die begleitenden Segensgesten oder das Segenszeichen (verehrungswürdige Sache, mit der gesegnet wird) erinnern an oder repräsentieren Vorgänge aus der Heilsgeschichte, die Gottes Heils- und Bundeswillen anzeigen. Eine Korrelation zwischen den spezifischen Inhalten, die im Segen herabgewünscht werden, und der begleitenden Geste, bzw. dem Segenszeichen, liegt nahe. Als Gabe, die in unvergleichbarem Maße geheiligt ist, mußte bei der historischen Entfaltung der eucharistischen Andachtsformen die Verwendung des Sakramentes als Segenszeichen besonders beliebt werden.

Die Begleittexte des sakramentalen Segens nach dem Römischen Rituale, das ihn nur bei sehr wenigen Gelegenheiten vorsieht (Abschluß der Fronleichnamsprozession, der Krankenkommunion und des vierzigstündigen Gebetes), heben die Themen des österlichen Mahles (*Tantum ergo*), der Speise (*Panem de coelo...*), der *memoria passionis* und des ganzen Erlösungswerkes (*Deus, qui nobis...*) hervor. Der Gedanke etwa, daß der Herr in der Hostie segne, fehlt auch bei den deutschen teilkirchlichen Riten, bei denen der eucharistische Segen mit dem Segensspruch

Gebetsversammlungen zur Verehrung der Eucharistie

»Benedictio Dei omnipotentis... descendat super vos... et maneat semper« gegeben wird¹⁹.

Es fällt auf, daß der römische Ritus den Segen mit dem Sakrament nur als Abschlußliturgie kennt, und zwar speziell auf die Eucharistie bezogener gottesdienstlicher Zusammenkünfte. Darin darf man eine verlässliche Norm für die Praxis der Gottesdienste sehen.

Kein liturgisches Buch des römischen Ritus enthält den eucharistischen Segen im Anschluß an die Messe als deren Abschluß. Der in den deutschsprachigen Diözesen gewählte Weg, statt einer Aussetzung während der ganzen Meßfeier am Schluß der Eucharistiefeier den sakramentalen Segen zu erteilen, sollte dementsprechend höchstens als Übergangslösung angesehen werden. Eine dauernde, reguläre gottesdienstliche Ordnung kann der sakramentale Segen unmittelbar nach einer Meßfeier nicht sein. Es darf nicht der Eindruck entstehen, als fehle der Messe etwas. Sie ist ja selbst der wesentliche »sakramentale Segen«, in welchem der Gesegnete (vgl. Mt 21,9) sein Weihendes Segenswort (vgl. Mt 26,26) spricht. Die Feier dieser Stiftung bedarf nicht eines ihre Gestalt entstellenden und sie faktisch doch entwertenden Anhangs²⁰.

Eine eigene Gruppe innerhalb der gottesdienstlichen Zusammenkünfte bilden kirchlich-öffentliche Versammlungen, deren Anlaß die verehrende Anbetung der eucharistischen Gabe ist. Meist handelt es sich um mehrstündige oder mehrtägige Devotionen, bei denen die Versammlungsteilnehmer stundenweise sich ablösen. Sie sind im deutschen Sprachgebiet unter verschiedenen Namen verbreitet: z. B. Vierzigstündiges Gebet, Dreizehnstündiges Gebet, Ewiges Gebet, Ewige Anbetung, Großes Gebet und Nächtliche Anbetung. Dazu kommen noch ähnliche Zusammenkünfte an bestimmten Tagen, die – wie der Herz-Jesu-Freitag – in Bezug zum eucharistischen Mysterium verstanden werden.

Pastoral-liturgische Überlegungen zu diesen Andachtsformen werden sich hauptsächlich mit ihrer Häufigkeit, ihrem Verhältnis zum Kirchenjahr und ihrer Gestaltung zu befassen haben.

Das gottesdienstliche Gemeindeleben in seiner Gesamtheit muß die Schwerpunkte der Glaubenslehre über die Eucharistie und das Kirchenjahr unterstreichen. Für das Vierzigstündige Gebet hat J. A. Jungmann gezeigt, wie es vom sechzehnten Jahrhundert ab sich von seinem Wurzelboden in der Karwoche löste und zu einer Kultform vor dem Sakrament wurde²¹. Die Feiereinheit von drei Tagen

¹⁹ *Ordo Processionis in festo Sanctissimi Corporis Christi*, Regensburg 1960, 42.

²⁰ Vgl. R. FALSINI in dem Anm. 9 genannten Kongreßbericht, 153–155.

²¹ J. A. JUNGMAN, *Die Andacht der Vierzig Stunden und das Heilige Grab*, in: *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck – Wien – München 1960, 295–315.

spielt religionspsychologisch eine bedeutende Rolle; daher ist es verständlich, daß das drei Tage dauernde Vierzigstündige Gebet sich in der folgenden Zeit zu einer Art Hochfest ausgewachsen konnte, hatte doch die liturgische dreitägige Feiereinheit von Ostern längst ihre zentrale Stellung eingebüßt. So wird aber auch die Frage begreiflich, ob sich ein Vierzigstündiges Gebet neben einer lebendigen, wieder mit Recht als Mitte empfundenen und begangenen Feier des Pascha-Mysteriums behaupten kann. Theoretisch schließen sich beide nicht aus. Doch wird ein Seelsorger sich ernsthaft überlegen, ob er die Gemeinde mehr als einmal im Jahr zu einer religiös so anspruchsvollen Sache einladen soll, wie es drei geistlich intensiv begangene Tage sind. In unserer Kultur können religiöse Feiertage nicht mehr davon zehren, daß sie willkommene Tage der Arbeitsruhe, der Abwechslung und einer sättigenden Mahlzeit sind. Daß im Zuge der frömmigkeitsgeschichtlichen Wandlungen die Anbetungstage in den letzten Jahrzehnten an Volkstümlichkeit verloren haben, zeigt die wiederkehrende Weisung mehrerer Synoden einer Ortskirche, das Vierzigstündige Gebet mit dem Hochamt des dritten Tages zu beenden, sofern es »mancherorts nur noch unter schwacher Beteiligung der Gläubigen weitergeführt werden kann«²².

Den Vorrang der Feste des Kirchenjahres gegenüber den Anbetungstagen spricht ein Statut der Kölner Diözesansynode von 1954 aus: »Mancherorts findet das Vierzigstündige Gebet gemäß alter Gewohnheit noch an den drei Oster- und Pfingsttagen statt. Es erscheint der Feier sowohl der genannten Feste wie auch des Gebetes selbst angemessen, an diesen Orten das Vierzigstündige Gebet auf einen anderen Zeitpunkt zu verlegen«²³. Gemäß den Aachener Synodalstatuten wird das Ewige Gebet durch den ersten Weihnachtstag, durch Epiphanie, den Oster- und Pfingstsonntag, die Tage der Karwoche und den Allerseelentag unterbrochen²⁴. Der in einigen katholischen Orten geübte Brauch, die Karnevalstage zwei oder drei Wochen vorher zu feiern und an den kalendermäßigen Karnevalstagen Anbetungsstunden zu halten, dürfte mit Recht als unbefriedigend empfunden werden.

Der Vorrang des Kirchenjahres verlangt für die Gestaltung der Anbetungstage, daß die besonderen liturgischen Akte, wie beispielsweise an Lichtmeß, an den Bittagen, am Palmsonntag, den Vorrang vor der Anbetung haben. Erst nach diesen Feierakten ist auszusetzen; wo eine durchgehende Anbetung stattfindet, ist für die Zeit der besonderen Funktion zu reponieren²⁵.

Entsprechend dem Eucharistieverständnis, unter dem die

²² Köln 1922, 77; Köln 1937, 89; Köln 1954, 226; vgl. *CIC*, c. 1275.

²³ Diözesansynode Köln 1954, 225.

²⁴ Diözesansynode Aachen 1953, II 167.

²⁵ So die Diözesansynode Münster 1958, 159.

Anbetungstage eingeführt wurden, trat die Meßfeier an diesen Tagen in den Hintergrund. Noch in den zwanziger Jahren heißt es: »Die öffentliche Anbetung soll nicht durch ein Hochamt unterbrochen werden«²⁶. Auch die Verehrung der eucharistischen Gabe dadurch, daß an den Anbetungstagen der Herrenleib sakramental empfangen wird, tritt erst langsam in den Vordergrund. 1931 verordnet eine Synode: »Die schöne Feier des Ewigen Gebetes ist in unserer Diözese in jeder Gemeinde durch den Seelsorger möglichst eindrucksvoll zu gestalten (reicher Kirchenschmuck, zahlreiche Kerzen, genaue Ordnung der Stunden, würdiges Vorbeten, Abwechslung in den Liedern und Litaneien). Die Ewige Anbetung sei wie ein Feiertag und womöglich ein allgemeiner Kommunionstag für die Gemeinde«²⁷. In den fünfziger Jahren hat sich der Schwerpunkt bereits merklich verlagert, und Meßfeier und Kommunion stehen auch an den Anbetungstagen an erster Stelle. Die Würzburger Synode von 1954 weist darauf hin, daß die eucharistische Gegenwart des Herrn Frucht des heiligen Opfers sei. »Darum darf gerade an diesem Tage die heilige Opferfeier nicht wie etwas Nebensächliches an einem Seitenaltar der Kirche, unbeachtet von den Gläubigen vollzogen werden«²⁸.

Der Beginn jedes Anbetungstages mit einer Meßfeier, nach der ausgesetzt wird, und der Abschluß mit einer Meßfeier, vor der reponiert wird, würden deutlich machen, daß die eucharistische Gabe Frucht der Eucharistiefeier ist, gestiftet, »ut sumatur«²⁹. Ob solche Korrekturen an der Gestaltung der Anbetungstage genügen?

Die Bemühungen, die Feier des Memoriale des Todes und der Auferstehung Christi als der Grundgestalt der Eucharistie nicht durch Andachtsformen, die auf Nebenzwecken der Aufbewahrung beruhen, verdecken zu lassen, haben mehr und mehr auch die Prozessionen mit dem Sakrament, vor allem die Fronleichnamsprozession, einbezogen³⁰. Die bisherigen Erfahrungen dürften vor allem drei Punkte als klärungsbedürftig gezeigt haben, die auseinandergehalten werden müssen. Zunächst geht es um die gottesdienstliche Versammlungsform einer Prozession als solcher, die weniger prinzipiell als vor allem wegen ihrer heute noch vielfach barocken Formen auf Unverständnis stößt. Der andere Punkt betrifft das Spezifische der Fronleichnamsprozession, das heißt eine Prozession mit der eucharistischen Speise. Es erweist sich, daß biblisch klingende, aber exegetisch sehr fragwürdige Parallelisierun-

Prozessionen mit der Eucharistie

²⁶ Diözesansynode Mainz 1926, 81.

²⁷ Diözesansynode Würzburg 1931, 66.

²⁸ Diözesansynode Würzburg 1954, 27f.

²⁹ Vgl. Con. Trid. sess. XIII, cap. 5.

³⁰ Vgl. beispielsweise E. W. NUSSELEIN und J. GERARDS, *Fronleichnamssfeier in Aachen*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln* 18 (1966) 233–240.

Aufbewahrung der eucharistischen Gaben im Kirchenraum

gen der Sakramentsprozession mit alttestamentlichen Aussagen und Bildern über das Mit-seinem-Volke-Sein Jahwes die vorhandenen Einwände nicht aus dem Weg räumen. Schließlich ergibt sich ähnlich wie an den Anbetungstagen das pastorale Problem, daß an einem der Eucharistieverehrung gewidmeten Tag häufig genug die sakramentale Kommunion, ja sogar die Mitfeier der Messe, entfallen.

Die Verwunderung mancher katholischer Christen – Kleriker und Laien – über die jüngsten kirchenamtlichen Dispositionen bezüglich des Platzes des Tabernakels macht auf die Bedeutung aufmerksam, die eine neuzeitliche eucharistische Frömmigkeit innerhalb der lateinischen Kirche dem Ort der Aufbewahrung des Sakramentes zuwendet.

Der Wertschwund, den die Feier des Herrengedächtnisses und Herrenmahls im Zuge des liturgischen Niedergangs erlitten hatte, wurde in der Spiritualität – wie in der Theologie – durch eine Intensivierung von Teilaspekten kompensiert. In dieser Entwicklung erhielt die Aufbewahrung der eucharistischen Gestalten eine isolierte Qualifikation. Ihr gegenüber kann man einer Instruktion der Sakramentenkongregation vom Jahre 1949 eine andere Rangordnung entnehmen³¹. Danach ist der erste und ursprüngliche Zweck (*primarius ac primigenius finis*) der Aufbewahrung der Eucharistie die Spendung der Wegzehrung. Damit den auf den Tod des Herrn Getauften in der Stunde ihres Hinscheidens Anteil an der Gabe aus der Feier des Todes und der Auferstehung Christi überbracht werden könne, darum werden erstlich die heiligen Gaben aufbewahrt. Dann nennt das römische Dokument zwei Nebenzwecke (*secundarii fines*). Der erste ist die Austeilung der heiligen Kommunion außerhalb der Meßfeier in der Kirche. Dafür können berechnete Gründe bestehen, etwa wenn wegen Fehlen eines Priesters keine Meßfeier möglich ist. Wenn eine Meßfeier stattfindet, hat die Darreichung des Herrenleibes ihren gemäßen Platz in der Eucharistiefeier selbst, mit Hostien, die in derselben Feier konsekriert wurden. Als weiteren Nebenzweck führt die Sakramentenkongregation schließlich die Anbetung des unter den Gestalten verborgenen Herrn Jesus Christus an.

Das Jahr der Veröffentlichung dieser Instruktion und die kirchliche Amtsstelle, die sie erlassen hat, verbieten den Verdacht, eine solche Sinngebung der Aufbewahrung sei das Werk ehrfurchtsloser Neuerer, »der Anfang des Greuels der Verwüstung, von dem der Prophet Daniel gesprochen... hat« (vgl. Grundsatzserklärung der Unavoce-Gruppe »Maria«, Frühjahr 1966).

Aus der Zweckbestimmung des römischen Dokumentes, die vom Bild der geschichtlichen Entwicklung bestätigt

³¹ Instructio der S. C. de Disciplina Sacramentorum vom 1. 10. 1949, in: AAS 41 (1949) 509f.

wird³², ergibt sich zunächst die mit Recht heute als selbstverständlich empfundene Asservatio der konsekrierten eucharistischen Gaben im Kirchenraum. Ein etwaiges Verlangen nach Abschaffung der Aufbewahrung im Gottesdienstraum und Wiedereinführung alter Bräuche (z. B. Aufbewahrung im Pfarrhaus oder in der Sakristei) wird in der neueren Literatur zur Frage des Ortes des Tabernakels nirgends laut³³.

Von den genannten Zwecken der Aufbewahrung her läßt sich kein bestimmter Platz innerhalb des Kirchenraumes als zwangsläufig einzig möglicher erweisen. Für die Spendung der Wegzehrung ist es gleichgültig, wo der Tabernakel steht. Ebenfalls spielt sein Ort für den normalerweise seltenen Fall der Kommunionausteilung außerhalb der Meßfeier keine große Rolle. Da auch bei der regelmäßigen Konsekration innerhalb der Messe und bei der Verzehrung einer kleinen Zahl nicht zur Gläubigenkommunion gebrauchter Partikel eine Übertragung von Hostien zur Aufbewahrung gelegentlich notwendig ist, sollte ein weiter Weg zum Aufbewahrungsort vermieden werden. Somit spricht prinzipiell nichts dagegen, aber vieles dafür, daß die Anbetung als einer der *fines secundarii* der Aufbewahrung die Wahl des Platzes für die Aufstellung des Tabernakels entscheiden sollte, mit der Einschränkung, daß selbstverständlich die primäre Funktion des Kirchenraumes gewahrt bleibt. Da nicht die Aufbewahrung der Eucharistie, sondern die Meßfeier die Grundgestalt der Eucharistie ist, muß der Kirchenraum erstlich für die eucharistische Feier geeignet sein, ihre Vorrangstellung ausdrücken und durch seine Disposition zur Teilnahme an ihr führen. Es leuchtet ein, daß in diesem Sinne beispielsweise die Verbindung von Aufbewahrungsort und Altar keineswegs ideal ist. Sie trägt – ähnlich wie die Aussetzung während der Meßfeier³⁴ – weder zur Förderung der Mitfeier und des guten Verständnisses des eucha-

³² Vgl. E. J. LENGELING, *Die Bedeutung des Tabernakels im katholischen Kirchenraum*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 16 (1966) 156–186.

³³ Vgl. etwa TH. FILTHAUT, *Kirchenbau und Liturgiereform*, Mainz 1965, 31–36; H. MUCK, *Die Gestaltung des Kirchenraums nach der Liturgiereform* (Reihe »Lebendiger Gottesdienst« 12), Münster 1966, 38–50; P. JOUNEL, *L'Instruction du 26 septembre 1964*, Paris 1965, 149–155; L. GHERARDI, *Il luogo della custodia eucaristica*, in: *Il culto eucaristico nel rinnovamento liturgico* (Atti del IX Convegno liturgico-pastorale Roma 1966), Milano 1966, 105–122; S. MARSILI und G. TREBBI: *Altare – Tabernacolo – Assemblea*, in: *Chiesa & Quartiere* 37 (1966) 18–25; G. DIEKMANN, *Liturgischer Kirchenbau*, in: *Concilium* 1 (1965) 102–124; O. NUSSBAUM, *Der Kirchenraum und seine Einrichtung im Lichte der Instruktion*, in: *Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen und Köln* 17 (1965) 34–45; E. EGLOFF, *Liturgie und Kirchenraum*, Zürich 1964, 36–38.

³⁴ P. JOUNEL sieht zwischen der Aussetzung während der Meßfeier und der Aufbewahrung der Eucharistie in einem Tabernakel auf dem Zelebrationsaltar nur einen modalen Unterschied (vgl. den Anm. 33 zitierten Kommentar, S. 154).

ristischen Mysteriums (vgl. Liturgiekonstitution, Art. 48) bei, noch kommt sie der Anbetung zugute.

Nach unterschiedlichen, zum Teil entgegenstehenden kirchenamtlichen Anordnungen der letzten Jahrhunderte und Jahrzehnte haben die neueren Weisungen wieder mehr Möglichkeiten eröffnet, die Frage der Aufbewahrung der eucharistischen Gabe im Kirchenraum von der Verhaftung an ein verengtes Eucharistieverständnis zu lösen³⁵.

Entscheidend kommt es auch dabei – wie in dem ganzen Wandlungsprozeß der eucharistischen Frömmigkeit – nicht allein auf Änderungen der Andachtsformen an. Damit aber Einsicht und Hingabe in die vom Herrn seiner Kirche anvertraute Gedächtnisfeier *mortis et resurrectionis suae* wachsen und insoweit sie dies tun, dürfen auch überlieferte Verehrungsformen Geschichte werden.

³⁵ Liturgiekonstitution, Art. 124 und Art. 128; Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die Heilige Liturgie vom 26. 9. 1964, Nr. 95; Brief des Vorsitzenden des Rates zur Durchführung der Liturgiekonstitution an die Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 30. 6. 1965 und vom 25. 1. 1966, in: *Notitiae* 1 (1965) 257–264 und 2 (1966) 157–161. – Vgl. aber schon die »Richtlinien für die Gestaltung des Gotteshauses aus dem Geist der römischen Liturgie«, die Th. Klauser 1949 im Auftrag und unter Mitwirkung der »Liturgischen Kommission« zusammengestellt hatte, Nr. 5. (Wiederabdruck in Th. KLAUSER, *Kleine Abendländische Liturgiegeschichte*, Bonn 1965, 166.)

Fragen des Kommunionempfangs

Ein Hauptanliegen der liturgischen Erneuerung ist die Einfachheit und ernsthafte Vollziehbarkeit der Riten. Die Konzilskonstitution sagt (n. 21): »Die Liturgie... enthält Teile, die dem Wandel unterworfen sind. Diese Teile können sich im Laufe der Zeit ändern, oder sie müssen es sogar, wenn sich etwas in sie eingeschlichen haben sollte, was der inneren Wesensart der Liturgie weniger entspricht, oder wenn sie sich als weniger geeignet herausgestellt haben. Bei dieser Erneuerung sollen Texte und Riten so geordnet werden, daß sie das Heilige, dem sie als Zeichen dienen, deutlicher zum Ausdruck bringen, und so, daß das christliche Volk sie möglichst leicht erfassen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitfeiern kann.«

Das gilt auch für den wichtigsten Ritus, den Kommunionempfang der Gläubigen. Der Probleme sind viele, beispielshalber seien etwa erwähnt: die Hostienart, der Laienkelch, die Haltung beim Empfang, das Einlegen der Hostie in den Mund usw.

*Karl Amon,
Professor, Graz:*

Die künftige Art der Kommunionsspendung soll sich möglichst weitgehend orientieren an der höchsten einschlägigen Norm, den neutestamentlichen Einsetzungsberichten, und der frühesten liturgischen Tradition, ohne jedoch reines Detail in größerem Ausmaß wiederzubeleben.

Vor allem werden Brot und Kelch als Materie des Sakraments in ihrer Zeichenhaftigkeit deutlich sein müssen. Statt unserer allzu zarten Hostien darf man gesäuertes, sich auf den ersten Blick als solches zu erkennen gebendes Brot wünschen, das sich aber vom gewöhnlichen Brot doch wohl unterscheiden soll, also etwa dünne, schön gebackene Weizenbrote. Im kleinen Kreis soll das eine Brot, von dem der Priester kommuniziert, für alle Teilnehmer während des Agnus-Dei-Gesanges gebrochen werden, um im Sinne von 1 Kor 10,16-17 die kirchen- und einheitsstiftende Seite des Sakraments zu verdeutlichen. Bei großer Kommunikantenzahl soll das wenigstens für die ersten Kommunikanten geschehen. Eine reduzierte Form bei Massenkommunionen wird dann noch leichter verstanden werden, wenn die Vollform im kleineren Kreis und grundsätzlich gilt. Es käme in unserem Fall vor allem darauf an, über die Beschränkung des einen Brotes auf die Kommunion des Zelebranten wegzukommen; es geht nicht so sehr um die faktische Reichung einer einzigen großen Hostie. Die durch sich selbst ausgewiesene Brots-

gestalt entspricht dem Wesen des Sakraments besser und ebenso den Intentionen des Herrn, der von der Brotsgestalt ausgehend sagt: »Ich bin das Brot des Lebens.«

Beim Kelch ist eine großzügige Ausweitung der Erlaubnis zu seiner Spendung zu wünschen. Sie soll bei jeder Messe in einem kleinen und zugleich familiären Kreis erlaubt sein, was dem Ermessen des Bischofs oder selbst des Zelebranten überlassen bleiben kann. Im Sinne von 1 Kor 10,16 soll nur ein Kelch auf dem Altar sein. Wird die Zahl der Kommunikanten zu groß, so sollen nicht Kümmelformen (Eintauchen, Löffel, Saugröhrchen), sondern die eingestaltige Kommunion Anwendung finden. Wegen der Blutsymbolik ist roter Wein vorzuziehen. Er ist nicht verboten, wird aber wegen der stärkeren Beanspruchung der Kelchwäsche nur wenig gebraucht. Eine kleine Änderung der Purifikationsvorschriften (nur mit Wasser) könnte dem abhelfen. Es wird sehr darauf ankommen, den vom Kelch entwöhnten Gläubigen das sakramentale Geheimnis des Blutes Christi wieder nahezubringen und aus dem »ökumenischen Entgegenkommen«, das der Kelch zunächst nur zu sein scheint, ein echtes Anliegen von Klerus und Volk zu machen.

Ort des Kommunionempfangs sei auch für den Laien grundsätzlich der Altar als »Tisch des Herrn«, nicht das vom heutigen Kirchenverständnis kaum mehr vertretbare Chorgitter. Auch der Akt selbst sei Priester und Volk gemeinsam, indem auf die Brotkommunion des Priesters gleich die des Volkes folgt, dann erst die Kelchkommunion des Priesters und eventuell auch des Volkes. Nicht Unterscheidung ist hier am Platz, sondern Gemeinsamkeit. Das ist freilich bei großer Kommunikantenzahl so zu modifizieren, daß nicht die ganze Gemeinde zweimal an den Altar treten muß, ähnlich den bei der Konzelebration schon weithin gefundenen Lösungen. Neben die Kommunionantiphon zur Brotkommunion könnte bei Spendung des Kelches eine weitere, den sakramentalen Kelch deutende treten, ähnlich der Antiphon *Calicem salutaris accipiam* bei der Kelchkommunion am Gründonnerstag im Mittelalter. Damit würde das Verständnis für die Kelchkommunion beim Volk geweckt.

Als Haltung entspricht dem Mahlcharakter der Messe mehr der stehende als der kniende Kommunionempfang. Die Kniebeuge habe ihren Platz vor dem Empfang, nicht aber während desselben. Brot und Kelch soll der Kommunikant zuerst aus der Hand des Priesters bzw. des Diakons nehmen und dann selbst zum Munde führen. Diese Differenzierung legen die Einsetzungsberichte nahe: Nehmet hin und esset (bzw. trinket). Im Empfangen wird das Gnadenhafte, im Essen und Trinken das eigene Tun deutlich. Im besonderen kann man die in den Mystagogischen Katechesen des heiligen Cyrill von Jerusalem geschilderte Lösung für den Empfang des Leibes Christi empfehlen: »Mache die linke Hand zu einem Thron für die Rechte, die den König empfangen soll, und dann mache die

flache Hand hohl, nimm den Leib Christi in Empfang und sage das Amen dazu.« Diese alte, einst im Abend- und Morgenland geübte Art würde auch das Sprechen des »Amen« sehr erleichtern und vertiefen.

Hinsichtlich der begleitenden Texte ist zu wünschen, daß »Ecce Agnus Dei« und »Domine non sum dignus« vor der Priesterkommunion stehen. Auch ist eine größere Auswahl von Formeln (mit oder ohne Antwort der Gläubigen) zu erwägen, vor allem das alte »Sancta sanctis«. Auch bei »Corpus Christi« bzw. »Sanguis Christi« würde, vor allem bei längerer Kommunionsspendung, eine Abwechslung mehrerer in der Tradition gegebener Formeln der Gefahr der Eintönigkeit begegnen und könnte zugleich das Sakramentsverständnis fördern.

Der manchmal geäußerte Wunsch nach einer längeren Danksagung nach der Kommunion muß, wenn er verwirklicht wird, den Gemeinschaftscharakter wahren, darf also nicht Privatgebete oder mittelalterliche Nach-Kommunion-Gebete zum Vorbild nehmen. Gesänge wie *Magnificat*, *Benedictus*, *Nunc dimittis* und der Johannesprolog (versweise als Canticum) kämen dafür ebenso in Frage wie manche Kirchenlieder (»Gott sei gelobet und gebenedeiet«, »Nun lobet Gott im hohen Thron«, »Nun danket alle Gott«). Die gesprochene Liturgie könnte eine litaneiartige, aber nicht deprekative Form verwenden.

Die Vorschläge zum Kommunionempfang sind noch in ihren rituellen Einzelheiten zu durchdenken und in der Praxis zu erproben. Das gilt von ihnen wie vom gesamten Bereich der Liturgiereform, die im Sinne des Zweiten Vatikanischen Konzils aus dem vollen Leben der Kirche erwachsen muß.

Dirk Grothues,
Spiritual, Gaesdonck:

In meiner Meinungsäußerung möchte ich von der gegenwärtigen Praxis in unserer Schülergemeinde ausgehen, sodann einige weitergehende Wünsche nennen und schließlich ein paar Gesichtspunkte zu offenen Fragen zu bedenken geben.

I. Derzeitige Praxis:

Wir benutzen seit einigen Jahren sowohl für den Priester wie für die übrigen Kommunikanten die sogenannten braunen Brothostien. In der Größe entsprechen sie den früher üblichen, sind aber sehr viel stärker und schmecken wie festes, gehärtetes Brot. Auch optisch ist ihre Zeichenfunktion wesentlich intensiver als die der herkömmlichen Hostien. Zudem sind sie leichter zu greifen und notfalls besser zu teilen und erleichtern so die Auspendung. Beim Eintritt in die Kirche legen die Kommunikanten sie in eine Schale, die von zwei Mitgliedern der Gemeinde nach dem Wortgottesdienst zum Altare getragen und dem Priester übergeben wird. Zur Austeilung begeben sich die Kom-

munikanten rings um den freistehenden Altar und knien auf dem Suppedaneum nieder, das als einstufige Erhöhung den Altar trägt und ihn weiträumig umgibt. Kommunionbänke oder Schranken gibt es nicht. Der Kreis der Kommunikanten mit dem Altar als Mittelpunkt verdeutlicht sinnfällig und erlebnisstark den Gemeinschaftscharakter der Eucharistie, in der sich die Gemeinde um Christus als ihre Mitte sammelt und von ihm zur Einheit in seinem Leibe geeint wird.

II. Wünsche:

Die Verdoppelung des dreimaligen »O Herr, ich bin nicht würdig«, welches nach den geltenden Bestimmungen zunächst vom Priester selbst leise und dann nach seiner Kommunion noch einmal von allen Gläubigen laut gesprochen wird, sollte entfallen. Dann aber sollte der Priester nach dem gemeinsamen Gebet zunächst an die Gemeinde austeilen und nicht »sein eigenes Mahl vorwegnehmen«, während die übrigen wartend zusehen müssen, bis der Zelebrans auch den Kelch genommen und womöglich noch eine stille persönliche Danksagung gehalten hat. Wo Zeit und Umstände es zulassen, könnte man nach Abschluß der Kommunionausteilung eine Pause von zwei bis drei Minuten eintreten lassen, während welcher der Priester und die Gemeinde – am besten sitzend – der sakramentalen Gemeinschaft mit dem Herrn meditierend innewerden, wie es mancherorts auch nach der Predigt schon in Übung kommt. Bei einer solchen Regelung würden auch wohl die letzten Bedenken gegen das gelegentliche gemeinsame Singen der Kommunikanten während der Auspendung entfallen. Auf diese Weise kämen die beiden wesentlichen eucharistischen Beziehungen des Kommunikanten, die »vertikale« wie die »horizontale«, seine Beziehung zum Haupte wie die zu den Gliedern der Kirche, gebührend zur Entfaltung.

III. Weitere Überlegungen:

Die Kelchkommunion für alle Gläubigen wird man in unseren Großgemeinden kaum zur Regel machen können. Man sollte hier neben theologischen Erwägungen auch die Erfahrungen bedenken, die im protestantischen Raum gemacht werden. Der Pfarrer einer evangelischen Gemeinde in Berlin führt das Fernbleiben vieler Gemeindemitglieder vom Abendmahl darauf zurück, daß sie aus mancherlei Gründen nicht am Kelche teilhaben wollen. Eine andere Frage ist, ob man es dem Ermessen des einzelnen Seelsorgers überlassen könnte, bei Eucharistiefeiern in kleineren Gruppen und Gemeinschaften auch die Kelchkommunion zu spenden, wenn man sicher sein kann, daß dies auch der Wunsch der betreffenden Gläubigen ist. Unter solchen Voraussetzungen dürften wir uns vom Laienkelch eine wesentliche Vertiefung der eucharistischen Frömmigkeit und neue Impulse für das christliche Leben erhoffen. Neben dem zur Zeit vorherrschenden Gesichtspunkt der Eucharistie als Opfermahl würde der Charakter der Eucha-

ristie als *Opfermahl* wieder stärker ins Bewußtsein kommen und die Bereitschaft vermehren, mit dem Kelch auch die Härte des Lebens und Leidens bewußter anzunehmen und durchzutragen: »Könnt ihr den Kelch trinken?«

Den Vorschlägen, die heilige Kommunion stehend statt kniend zu empfangen, stehe ich zurückhaltend gegenüber. Im Unterschied zum Stehen ist das Knie eine eindeutig und ausschließlich religiöse Geste. Wo das Ablehnen des Empfanges im Knie dadurch motiviert wird, daß der sachliche Aspekt der Eucharistie als Nahrung den personalen Aspekt der Begegnung mit dem Herrn überwiege, hätte ich stärkste Bedenken. Der Glaube an die Realpräsenz des verherrlichten Christus unter den sakramentalen Gestalten ist heute derart angefochten, daß die bewußt vollzogene Geste des Niederknien für den Glauben daran nur hilfreich sein kann und nicht leichthin aufgegeben werden sollte. Zugänglicher bin ich für praktische Argumente: Jemand kann nicht gut knien, die Steine können im Winter eiskalt sein, es gibt vielleicht unnötige Verzögerungen, mit anderen Worten, es ist für mein Empfinden keine prinzipielle Frage, ob man beim Empfang der Kommunion steht oder kniet, es sei denn, daß dieses von gewissen Leuten dazu gemacht wird. Ob man, wie neuerdings vielerorts in Italien, zu zwei und zwei nach vorn geht und der Priester von einem festen Platze aus die heilige Kommunion reicht oder »ob er umhergeht und sie bedient«, auch das ist eher eine örtlich zu lösende als eine grundsätzliche Frage. Im Vergleich mit unserer oben geschilderten Praxis des Kreises um den freistehenden Altar sehe ich darin keinen Gewinn, sondern einen Verlust. Bei anderen Raumverhältnissen und in anderen Gemeinden mag das anders sein.

In der Frage, ob die eucharistische Gabe in den Mund oder in die Hand gespendet werden soll, neige ich zu einer Neuregelung in der Art, wie sie Cyrill im vierten Jahrhundert aus Jerusalem berichtet¹.

Die Gegenargumente, die man geltend macht, scheinen mir weniger sachbezogen als vielmehr gefühlsbedingt zu sein, wie das bei einer so dauernden und ausschließlichen Gewohnheit nicht verwundern darf. Aber wieso wird die Ehrfurcht leiden? Ist die Hand schlechter als die Zunge? (Wenn man überhaupt schon so fragen will: Womit sündigen wir mehr?) Auch hygienische Gesichtspunkte dürften ruhig mitbedacht werden. Man beachte auch die durchaus natürliche Verwirrung und Nervosität erwachsener Konvertiten angesichts unserer Art der Kommunionsspendung. Unsere Gewöhnung von früh auf blockiert hier wohl das Gespür für das Angemessenere. Nur sehr kleine Kinder werden gefüttert. Der Priester nimmt seine Hostie und den Kelch selber in die Hand, übrigens die Laien auch den Kelch, wenn sie ihn empfangen dürfen.

Heinrich Spaemann,
Rektor, Dinklage:

Das Tor für den Laienkelch hat sich wieder aufgetan. Und es ist ein Mitdenken der Gedanken des Neuen Testaments und des Konzils, wenn uns nun die Kelchkommunion der Gläubigen nicht etwa nur als eine mehr der vielen Neuerungen der Liturgie gilt, sondern echtes inneres Anliegen ist, so daß wir auch in der Verkündigung das Verständnis für sie öffnen und die Sehnsucht nach einer weiteren Öffnung des Tores wecken.

Gewiß, kein Theologe heute bezweifelt, daß auch in der Kommunion unter nur *einer* Gestalt die Mahlbegegnung mit dem erhöhten Herrn als dem für uns geopfertem geschieht. Aber ebenso wahr ist es, daß wir tiefer, ganzheitlicher vom Erlösungsgeschehen beansprucht werden im Empfang beider Gestalten. Und daß wir so dem Evangelium näher sind, das immer den ganzen Menschen im Auge hat, den schlichsten ebenso wie den gescheiterten, das nicht so sehr unser Wissen will, wie unser Staunen und Lieben, und das darum die Sprache der Gleichnisse, der Zeichen und der Symbole spricht, die uns in ihrer Anschaulichkeit wie in ihrer Bedeutungstiefe nach dem Maß unseres Glaubens ergreifen und das Heil auch in die Bereiche des Unbewußten hineinragen. Ein wieviel tieferes Verhaften gibt das, als die abstrakte Sprache der Theologie bewirken kann! Der schlichte gläubige Mitvollzug eines sakramentalen Symbols, das die Erlöserart in unserer Existenz verankert, kann für unser Heil unendlich mehr bedeuten als eine noch so überzeugende theologische Konklusion.

Es geschieht gewiß nicht ohne Schaden für den Glauben, wenn man die Wahrnehmung eines gottgeschenkten Zeichens ohne dringende Gründe verkürzt. Und es *ist* eine Verkürzung dieser Art, und zwar in einem zentralen Bereich, wenn man das Herrenmahl nur in einer Gestalt empfängt.

Hierzu sei nur noch eines bedacht: Bei jedem Mahl ergänzen sich doch Speise und Trank. Dabei liegt für das Empfinden des Menschen auf dem Trank ein besonderer Akzent, weil hier ein noch tieferes Lebensbedürfnis im Spiel ist.

Muß es uns nicht tief bewegen, daß Jesus die einfachste und elementarste aller Lebensbetätigungen, die Stillung des Durstes, mit der das Kind nach der Geburt beginnt und der Sterbende aufhört (beide in der völligen Angewiesenheit auf die darreichende Liebe), dazu ersehen hat, uns an das Herz Gottes zu bringen und so unseren Heilsdurst zu stillen? »Ströme lebendigen Wassers« aus dem Herzen des Herrn – hier im Abendmahlskelch sind sie, in der sakramentalen Konkretion, und die Gläubigen sollen nicht trinken? Kann das intellektuelle Begreifen der Wahrheit, daß sich Christus auch im Brote schenkt, das spezifisch Ergreifende gerade des Vorgangs der Darreichung des Kelches mit dem Blute Jesu und des Trinkens

¹ *Bibliothek der Kirchenväter*, Bd. 41, München 1922, 390.

aus ihm ersetzen? Macht der Glaube dieses Zeichens des Bundes entbehrlich, wenn Gott selbst es für den Glauben vorsieht?

Wird darum die jetzige, aus pastoralen Gründen verfügte Beschränkung der Kelchkommunion auf Brautleute, Ordensprofessen und erstkommunizierende Konvertiten auf die Dauer zu rechtfertigen sein? Die Frage drängt sich ja geradezu auf: Bedürfen jene Getauften, die nicht zur Ehe, nicht zum Ordensstand gelangen, denen also die lebensmäßige Verdeutlichung des Neuen Bundes, die Ehe und Orden geben, vorenthalten bleibt, bedürfen die Witwen und Waisen nicht mehr noch der Darreichung des Kelches als jenes Zeichens der Liebe Gottes, das Verdeutlichung, Verwirklichung und Verinnigung ihres Bundes mit ihm ist?

Oder die Kranken, die Schwerkranken gar, die keine feste Speise zu sich nehmen können, und denen man zur Kommunionermöglichung ein winziges Teilchen der Hostie in einem Löffelchen mit Tee reicht, wobei der Vorgang des Mahles auf ein äußerstes Minimum an Zeichenhaftigkeit reduziert ist – sollte man nicht wenigstens ihnen in Bälde den Abendmahlskelch reichen dürfen?

Ja, sollten wir nicht letztlich ein Ziel darin sehen, daß der Zugang zum Kelch für alle Gläubigen wieder das Reguläre wird? Praktische Schwierigkeiten melden sich an. Der Kelchkommunion¹ entspricht eine kleinere Gemeinschaft, wenn sie würdig geschehen und die Innigkeit des Vorgangs nicht Schaden leiden soll. Aber wäre da nicht auf die Dauer an eine Wochentagsabendmesse zu denken? Ein Gründonnerstag könnte den Anfang machen. Großstadtgemeinden müßten sich zu diesem Tag in vier bis fünf Bezirke aufteilen, in denen ein eigener Abendmahlsgottesdienst gefeiert würde. Zu seiner Ermöglichung könnten sich dann alle Kapläne, Religionslehrer und Ordensgeistliche der Stadt zur Verfügung halten. Eine Laiengruppe des Bezirks würde sich mit dem ihm zugeteilten Priester in den vorausgehenden Wochen der Fastenzeit um einen geeigneten Raum bemühen, einen Saal, eine Aula, ein größeres Privathauszimmer, und alle Vorkehrungen treffen, um dort das Ostermahl zu bereiten.

Gegen eine solche Entwicklung mit all den neuen Aufgaben, die sie stellt, wendet man ein, daß es immer schon auch die Kommunion unter einer Gestalt gegeben habe, etwa für die private Wochenkommunion daheim. – Das ist richtig, man nahm vom Konsekrierten mit nach Hause und brachte es auch den Kranken, den Gefangenen. Aber bei der gemeinsamen Eucharistiefeier war bis zum zwölften Jahrhundert in allen Kirchen des Erdkreises die Kommunion unter beiden Gestalten das Reguläre. Auch die ökumenische Entwicklung drängt hin auf die allgemeine Kelchkommunion der Laien!

Helfen wir mit, daß das Tor dafür weiter aufgehe, in den Grenzen des Gehorsams freilich, dessen tiefstes Anliegen ja die Einheit in der Liebe ist – um diese geht es im Herrenmahl!

Ein Beispiel für solches Mithelfen gab jüngst die

panafrikanische katechetische Studienkonferenz. Eine ihrer fünf Resolutionen war das Ersuchen an den afrikanischen Episkopat, die postkonziliare Liturgiekommision zu bitten, daß sie »die Symbolik des Wortes, des Mahles und des im Blute bekräftigten Bundes (das geht auf den Laienkelch) im neuen Rituale der Messe noch stärker zur Geltung kommen lasse«.

In einem Ordenskonvent mit seinem Gästekreis und beim Abschluß eines Exerzitienkurses an einem anderen Ort wurde die *Darreichung des eucharistischen Brotes in die Hand*, ad experimentum eine kurze Zeit praktiziert. Die Gläubigen wurden um eine Stellungnahme dazu gebeten. Alle Äußerungen waren positiv. Einige davon seien hier wiedergegeben.

Ärztin, 28 Jahre:

Was ich bei dieser Praxis der Kommuniondarreichung empfunden habe? Ich war ganz glücklich, ich habe im Innern gebubelt und hatte Freudentränen.

Es traf mich im Innersten und kam mir wie nie früher zu Bewußtsein (alle Sinne wurden davon erfaßt), daß Jesus sich mir ausliefert in unbegrenzter Liebe; ich fand mich auf bezwingende Weise all meiner eigenen Vorbehalte überführt.

Dabei war ich mehr noch angesprochen, wenn ich nicht die kleine runde Hostie in der Hand hielt, sondern die gebrochene, geteilte. Das Gebrochene ist ein Zeichen der Verletzlichkeit und zugleich des Ausgeteiltseins an die Vielen, es ist noch wahre Speise, es ruft noch stärker die Liebe.

Die heile runde Hostie scheint mehr die Anbetung zu fordern. Diese Gestalt ruht in sich, wirft eine Schranke auf, auch zum Mitkommunizierenden hin, sie läßt es nicht so zu mir hindringen, daß ich mit den anderen Gläubigen das gleiche Brot esse. Sie paßt darum auch eher zu der bisherigen »Mundkommunion«, die das ganze Geschehen individualistisch akzentuiert und uns mehr auf das einzelne anbetende Verweilen als auf das schrankenlose Lieben ausrichtet.

Der ganzen Sinnfülle des eucharistischen Mahles, das uns ebenso im Wir der Gotteskinder wie in der je eigenen persönlichen Beziehung zu Gott erfassen will, ist wirklich nur bei der Darreichung des gebrochenen Brotes in die Hand keine Grenze vom Menschen her gesetzt. Nebenbei sehe ich jetzt meine Hände ganz neu: Wie gut sollten sie sein, da sie Jesus tragen!

Fürsorgerin, 60 Jahre:

Was mich bei dieser Weise des Kommunionempfangs vor allem bewegt? Daß wir das Mahl des

¹ Der Modus der Intinctio verdient diesen Namen nicht. In ihm wird der Symbolvorgang in seiner Bedeutung verkannt, das Zeichen verunklärt.

Lebens in heiliger Gemeinsamkeit essen. Und daß meine Hand beteiligt ist. Ich weiß, ich bin nicht würdig. Aber wenn der Herr das Wort spricht, das mich »gesund« macht, mich heiligt, damit ich ihn empfangen kann, dann nimmt er meine Hand gewiß nicht aus. Hat er selbst dann in ihr geruht, so ist das wie ein Unterpfand der Erhörung des Psalmwortes: »Und das Werk unserer Hände lenke!« Ps 89,17 – Ist unsere Hand doch maßgeblich an aller Arbeit, sei es körperlicher oder geistiger, beteiligt. Seit ich so kommuniziere, geht dieser Psalmvers mit mir wie ein Segen, wie eine Melodie.

Regierungsdirektor, 78 Jahre:

- a) Die Darreichung des eucharistischen Brotes in die Hand entspricht dem Worte Christi bei der Einsetzung: »Accipite et manducate...!« Christus hat seinen Aposteln seinen heiligen Leib in die Hände gegeben, ansonsten wäre das Verb »accipite« überflüssig.
- b) Bei dieser Weise der Communio wird die Ehrfurcht des gläubigen Empfangenden sicherlich nicht gemindert, eher vermehrt.
- c) Dieser Modus entspricht vielmehr als die orale Darreichung der allgemeinen Richtung des letzten Konzils, die Gläubigen mehr als bisher, auch sinnhafter, am Mysterium teilnehmen zu lassen.

Ordensfrau, 29 Jahre:

Als ich zum erstenmal eine Kommunionfeier erlebte, bei der das Brot in die Hand ausgeteilt wurde, erfuhr ich *unmittelbar*, was Ehrfurcht ist. Diese Praxis *fordert* förmlich eine Haltung der Ehrfurcht, die den *ganzen* Menschen jedesmal wieder neu erfährt. Nie zuvor hatte ich das so unmittelbar und konkret erfahren.

Maurergehilfe, 20 Jahre:

Ich weiß nicht, wie ich meine Erfahrung in Worte fassen soll, ich weiß nur, daß der Glaube an Jesus Christus wächst durch diese Art, ihn zu empfangen, und wohl auch die Liebe zu ihm. Ist das nicht das Wichtigste?

Student, 24 Jahre:

Die neue Form der Kommunionausteilung schien mir dem Wesen der Eucharistiefeier viel mehr zu entsprechen. Es soll doch das Herrenmahl gefeiert werden. Die »Mundkommunion« hat aber die Gestalt der Fütterung, nicht die des Mahles. Wenn nämlich jeder für sich ißt, einer vor dem anderen, wie soll man da an Mahlgemeinschaft denken?

So aber können alle aufeinander warten, um dann zusammen das eucharistische Brot zu essen.

Gerade diese Gemeinschaft in der Kommunion war für mich das Schönste. Es war wie bei einer richtigen Familienmahlzeit, wo erst der Vater die Speisen austeilte, wo niemand vorißt und jeder wartet, bis alle empfangen haben. Dann erst, mit dem Vater (wie hier mit dem Priester) beginnen alle zu essen.

Ordensfrau, 26 Jahre:

Erst seit wir so kommunizieren, das gebrochene Brot in der Hand empfangen und es gemeinsam mit dem Priester essen, geht es mir auf (wie wichtig ist doch die Beteiligung der Sinne!), warum Christus unser Brot werden wollte: Er möchte, daß es nicht länger zwei voneinander verschiedene Leben sind, die wir Menschen leben, eins im Gotteshaus und eins im Alltag; er will unsere *ganze* Wirklichkeit mit sich durchdringen, sie so zu *einer* machen, die von Gott kommt und für Gott gelebt wird, in der Einheit seines Leibes.

Wie wir bisher kommunizierten, das sonderte die Bereiche, sonderte Kult und Leben fast wie Heilig und Unheilig. Das Brot, das wir empfangen, war ein ganz anderes, schon der Gestalt und dem Geschmack nach gar kein richtiges Brot, die Hand durfte es nicht berühren, und man durfte es nicht kauen, man bekam es gleich in den Mund, einer nach dem andern.

So half man mit äußeren Mitteln dem Glauben nach, daß dieses Brot der Leib des Herrn war. Aber was man dem Glauben erließ, verlor dieser an Leben, er kam nicht entfernt so in Bewegung wie jetzt, wo der *ganze* Mensch im Glauben beteiligt und gefordert ist.

Und dann sonderte die Kommunion den Priester von den übrigen Gläubigen, weil er ganz für sich kommunizierte, als erster (umgekehrt wie ein Vater oder eine Mutter beim natürlichen Mahl), und weil er ganz allein den Kelch nahm.

Und schließlich sonderte die Kommunion die Gläubigen noch voneinander, denn jeder aß für sich. Da war unser Mahl im Refektorium doch ein viel gemeinsameres Erleben.

Lehrerin, 40 Jahre:

Ich war dankbar dafür, beim Mahl des Herrn einmal mit meinem ganzen Menschsein mittun zu dürfen! Am stärksten empfand ich das, als mir vom Priester das gewandelte Brot in die Hand gelegt wurde. – Die vielen Kirchenlieder, die die »Seelenspeise« preisen, waren mir schon immer irgendwie unangenehm gewesen. Es war mir nicht klar, warum. – Aber jetzt weiß ich es. Meine Hände, die er mir gegeben hat, mit denen ich Gutes und Böses tun kann, durften ihn halten, und ich durfte essen mit den Gesten, die menschlich üblich sind. – Ohne den Leib bin ich nicht »ich«. Und durch die

Speise soll doch der ganze Mensch gestärkt und heil werden. Daß meine Hände ihn aufnehmen durften, war ein Zeichen dafür. Vorher schon durfte ich mit ihnen den Frieden weitergeben.

Sicher, ich weiß, daß in unserer großen Pfarrgemeinde das Austeilen der Speise wohl so nicht gleich möglich sein wird. Dabei fällt mir allerdings ein, daß damals in Palästina an die vielen, die Jesus gefolgt waren, auch nicht anders ausgeteilt wurde – und seine Freunde halfen ihm dabei –. Gewiß, nun wird nicht mehr nur von ihm gesegnetes, sondern konsekriertes Brot gereicht, sein Leib, aber müssen wir denn Angst um ihn haben, Angst – es könnte ihm etwas durch *seine* Gläubigen geschehen?

Und wie fremd sind wir einander, wenn wir an der »Kommunionbank« knien! Jeder schluckt (essen, das Wort trifft doch kaum den Vorgang!), sobald er hat – das ist nicht einmal üblich bei unseren bürgerlichen Tischsitten! Von der *Mahlgemeinschaft* ist kaum etwas sichtbar. – Wie anders, wenn man das Brot gemeinsam ißt!

Dabei habe ich auch buchstäblich begriffen, daß sein Leib wir sind, daß wir nicht allein, nicht ohne liebevolle Offenheit für den andern das Heil ergreifen können! Ist nicht das Mahl, wenn jeder gesondert ißt, eine Art Spaltung seines Leibes? – in der äußeren Symbolik jedenfalls!

Wenn man das Herrenmahl nur hier und da einmal richtig mitfeiern dürfte, dann fiele es auch leichter, in der gewohnten Form der großen Pfarrgottesdienste es verständnisvoller mitzuvollziehen.

Lehrerin, 80 Jahre:

Wenn wir vor Gott auch wie Kinder sein sollen, entspricht es dem Erwachsenen doch mehr, das eucharistische Brot nicht mehr in den Mund, sondern in die Hand gelegt zu erhalten. Was spricht dagegen? Die Gewohnheit? Die Furcht vor Entehrung? Schon rein natürlich ist die Hand das Glied des Nimmens und Gebens. Durch Taufe und Firmung ist der ganze Mensch geheiligt. Daher ist die Hand nicht weniger würdig, den Leib des Herrn zu berühren als die Zunge. Schon die Augenblicke des nächsten Anschauens der heiligen Hostie wecken tiefste Ehrfurcht und Anbetung. Gar nicht zu vergleichen mit den manchmal peinlichen Situationen und Verwirrungen – auf seiten des Ausspenders wie des Empfängers – bei der bisher üblichen Darreichung. Zwar habe ich fast 70 Jahre auf die alte Weise kommuniziert, schätze aber weit höher die altchristliche Form, wie sie in den ersten Jahrhunderten unserer Kirche geübt wurde und nach dem Konzil auch für Laien wieder auflebt.

*Dr. H. Manders CSSR,
Wittem/Niederlande:*

Eine Überlegung zur Praxis des Kommunionempfangs sollte grundsätzlich von der Kommunion unter beiden Gestalten ausgehen. Damit fielen so-

gleich eine Reihe scheinbarer Schwierigkeiten fort. Es würde zum Beispiel sofort klar, daß der Empfang der Hostie auf die Hand mit unangemessener Vertraulichkeit oder gar Leugnung der Gegenwart des Herrn nichts zu tun hat, wenn man nämlich bedenkt, wie natürlich, selbstverständlich und praktisch es ist, daß jeder Kommunikant selber den Kelch in die Hand nimmt (bzw. nehmen kann). Aber um die Praxis zu besprechen, müssen wir von der tatsächlichen Situation ausgehen, in der die Kommunion unter nur einer Gestalt die normale ist. Der herrschende Brauch hat sich dabei seit langem für die Kommunion durch die Brotsgestalt entschieden. Ob das aus rein äußeren Gründen geschah oder ob dabei bestimmte Erlebnisformen der realen Gegenwart Christi eine Rolle spielten, kann ich nicht feststellen. Aber es wäre nicht zu verwundern, wenn die Anwesenheit der Person des Christus in Verbindung mit der Hostie viel stärker erlebt wird als in Verbindung mit dem Kelch. Das könnte meines Erachtens aus geistlichen Texten wie auch aus offiziellen Dokumenten der abendländischen Kirche mühelos aufgezeigt werden.

Zur Zeit gibt es vielenorts starke Bestrebungen, den geltenden Brauch des Kommunionempfangs auf die Zunge zu ändern. Diese Bestrebungen haben einen praktischen Grund, bedeuten aber auch einen Wandel in der Symbolik, über den man sich Rechenschaft geben muß. Man soll sich jedoch davor hüten, die Symbolik bestehender und erwünschter Arten des Kommunizierens derart in der Theologie zu verankern, daß sie als die einzig möglichen erscheinen. Denn das ist unmöglich: Der Charakter der Eucharistie zwingt nicht zu nur einer Art und Weise des Kommunionempfangs. Grundsätzlich sind viele Arten möglich, weil die Eucharistie so reich an Gehalt ist, daß sie durch eine einzige Symbolik nicht auszuschöpfen ist, und weil so gut wie jede Art und Weise des Kommunizierens symbolisch polyvalent ist. So kann zum Beispiel beim knienden Kommunizieren der Akzent auf der Anbetung (sei es der Person des Herrn, sei es des Sakramentes, sei es beider) liegen. Aber ebenso gut kann das kniende Kommunizieren als Bezeugung der Unwürdigkeit erlebt werden... Und beide brauchen einander nicht auszuschließen. Aber das alles hindert nicht, daß man trotzdem nach sinnvoll zu deutenden Haltungen bei der Kommunion streben muß, ohne diesen deshalb einen allzu schweren Akzent zu geben.

Verlangte man von mir die Formulierung einiger, wenn auch vager allgemeiner Richtlinien, so möchte ich sagen, daß zu jeder Kommunion zwei Elemente gehören: die Austeilung (*diádoxis*) und das Empfangen (*metáläpsis*). Das heißt, es muß klar werden, daß die eine Gabe, die vom Herrn kommt, unter alle verteilt wird, damit Einheit werde; und es muß klar werden, daß es um eine aus Gnade geschenkte Gabe geht, die von uns durch Essen assimiliert wird. Aber selbst diese allgemeinen Fakten können auf verschiedene Weise erlebt werden und also auch verschiedene sym-

bolische Gestalt bekommen. Man kann zum Beispiel sowohl die Austeilung wie das Empfangen als Teil einer liturgischen Heiligung sehen: Die Partizipanten nähern sich dem Hierarchen, der der eigentliche Heiliger der Gemeinde ist, der auch als einziger das Heilige berühren darf, und sie werden geheiligt durch Teilhabe an den *sanctificata*, die sie mit möglichst tiefem Schauer und möglichst geringem körperlichen Kontakt zu sich nehmen. Das ist, so meine ich, die Grundidee der heutigen Praxis, bei der die so essentielle Symbolik des Essens durch das »Empfangen der heiligen Kommunion« ersetzt wird. Es geht hier um Weitergabe der von oben her geschehenden Heiligung der Kirche auf dem hierarchischen Weg, bei der eventuell die Idee der Teilnahme am Opfer mitwirkt. Offenbar spielt in diesem Bild die Klerikalisierung eine große Rolle. Zwar ist das meines Erachtens eine sinnvolle Art des Kommunizierens, wenn sie auch hier und da das Sakrament nicht voll zur Geltung bringt. Aber es ist nicht die einzig mögliche Art. Und es erhebt sich die Frage, ob sie heute noch sinnvoll vollzogen werden kann.

Man kann aber Austeilung und Partizipation auch als Teilgabe und Teilnahme an einem gemeinschaftlichen Ereignis sehen, zum Beispiel an einer Mahlzeit, bei der vom Kopf des Tisches her die gemeinschaftschaffenden Speisen herumgereicht werden. Dabei empfängt jeder, indem er nimmt, und auf diese Weise drückt er seine Gemeinschaft mit Tischgenossen und Tischherr aus. Es ist a priori kein Grund erkennbar, warum Leib und Blut des Herrn nicht auf diese Weise rundgereicht werden sollten. Die klerikale Struktur der Eucharistiefeier wird dadurch zwar durchbrochen, aber gleichzeitig wird dem Laien damit sinnvoll Raum gegeben.

Mehr als solche allgemeinen Linien lassen sich nicht skizzieren. Alles Weitere muß sich, sowohl in seiner symbolischen Kraft wie auch nach seinen Verwirklichungsmöglichkeiten, in der Praxis bewähren. Es muß also ganz einfach ausprobiert werden. Denn wie auch sonst im Recht ist bei diesen Vorschriften eine Reflexion erst nach dem Tun möglich, wenn sie von Weisheit zeugen sollen. Ich empfehle damit keine wilde Praxis, wohl aber eine Öffnung und ein Offenlassen der Praxis durch diejenigen, die dafür die Verantwortung tragen.

Mit diesem Vorbehalt und mit aller Zurückhaltung, die hinter einem Schreibtisch geboten ist, möchte ich einige konkrete Möglichkeiten näher aufzeigen:

a) *Drei Körperhaltungen* scheinen möglich zu sein: Knien, stehen und zu Tisch sitzen. Das Sitzen zu Tisch ist in der katholischen Tradition seit etwa 1500 Jahren nicht mehr gebräuchlich, obwohl der Herr selber zu Tisch gelegen hat. Doch bei manchen Feiern im kleinen Kreis wäre es wohl der geeignete Weg, um auszudrücken, daß man bei der »Hochzeit des Lammes« zu Tische sitzt; oder ganz einfach, daß man zueinander gehört und mit dem Herrn zusammen ist. In großen und mittelgroßen Gemeinschaften ist ein Zu-Tisch-Sitzen aber wohl

unmöglich. Da wird man zwischen Knien und Stehen wählen müssen (aber natürlich könnte man auch einfach auf seinem Platz sitzen bleiben, während die Schale rundgeht; aber das ist kein echtes Zu-Tisch-Sitzen). Sowohl Knien wie Stehen hat seine symbolische Kraft, die hier nicht näher beschrieben zu werden braucht¹. Die Wahl zwischen beiden wird von vielen Faktoren abhängen, unter denen das religiöse Empfinden der Gläubigen eine wichtige Rolle spielt.

Es darf aber angemerkt werden, daß die Kommunion in den Mund beim stehenden Kommunizieren seine Unzuträglichkeiten hat. Man denke zum Beispiel an die Unterschiede in der Körpergröße.

Ob man sich in beiden Fällen für eine Kommunionprozession entscheidet (aus der in der Praxis meistens etwas ganz anderes gemacht wird!) oder ob man die Gläubigen auf ihrem Platz läßt, wird mehr von praktischen als von symbolischen Motiven abhängen.

b) *Die Kommunion in den Mund* (also auf die Zunge) hat verschiedene praktische Schwierigkeiten; die hygienische Problematik und die Frage, ob dieser Vorgang dezent genug sei, sind wirklich nicht ohne Grund als Schwierigkeiten anzuführen. Außerdem haben wir schon gesehen, wie die Symbolik des Essens ins Gedränge kommt. Andererseits stehen wir dabei vor einer langen, tief in der Ehrfurcht vor dem Heiligen eingewurzelten Tradition. Es hat keinen Sinn, diese mit Feuer und Schwert ausrotten zu wollen. Sie hat ihre Rechte. Aber es ist ebenso angebracht, für andere Formen einzutreten, in denen vor allem die Worte des Herrn »*Nehmt und esset*« voll und ganz zu ihrem Recht kommen. Damit ist die Kommunion auf die Hand zur Sprache gebracht. (Viele Frauen, die einmal die Kommunion auf die Hand empfingen, haben so deutlich die gefühlsmäßigen Vorteile dieses Kommunionempfangs erfahren, daß sie nur widerwillig zur Kommunion auf die Zunge zurückkehren würden.)

Die Kommunion auf die Hand hat viele Möglichkeiten. Man kann auf die altchristliche Form zurückgreifen, die sehr vielsagend ist² und das Moment des *Empfangens* deutlich unterstreicht. Man kann aber auch an das Nehmen der Hostie aus der vorgehaltenen Kommunionsschale denken, bei dem das *Anbietungsmoment* überwiegt, und man könnte auch an das Rundreichen der Schale denken, bei dem die Idee der *Gemeinschaft* den Hauptakzent trägt. Die Schwierigkeit, daß Laien dabei den Leib Christi mit der Hand berühren, beruht zwar auf einem Verständnis des Heiligen, das seinen Wert hat, aber beim Erlebnis der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und bei Anerkennung der

¹ Ich meine, daß die Kniebeuge vor und nach dem Knien auf der Kommunionbank nicht viel Sinn hat.

² Für große Gemeinschaften verdient diese Methode unter hygienischer Hinsicht gerade mit Rücksicht auf die Ehrfurcht die größte Empfehlung.

Mündigkeit des Laien muß man sich doch fragen, ob das wohl wirklich noch eine Schwierigkeit genannt werden darf.

c) Mit dieser letzteren Frage hängt eine andere zusammen. Die stets *wachsende Zahl von Kommunikanten* während der Messe bringt es mit sich, daß die Kommunionausteilung unverhältnismäßig lange Zeit in Anspruch nimmt. Diese Unzuträglichkeit könnte behoben werden, wenn an einer angemessenen Anzahl von Stellen in der Kirche die Kommunion gleichzeitig ausgeteilt würde. Allerdings haben nicht alle Kirchen dazu genügend Kleriker zur Verfügung. Wäre es da nicht zu empfehlen, daß Laien (eventuell dazu eingewiesene Akolythen) diese Aufgabe im Auftrag des diensttuenden Priesters übernähmen? Mangel an Ehrfurcht braucht man hier ebenso wenig wie beim Rundreichen der Kommunionsschale zu befürchten, wenn die Gläubigen darauf genügend vorbereitet worden sind.

d) Schließlich möchte ich mit andern dafür eintreten, daß die heilige *Wegzehrung* solchen Kranken, die die Brotsgestalt nicht mehr empfangen können, unter der Gestalt von Wein gereicht wird.

(Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens)

Klemens Richter,
Münster:

Eine Diskussion des Kommunionempfangs darf nicht übersehen, daß es sich dabei nur um einen Teil des umfassenderen Kommunionritus handelt. Eine Neuregelung muß daher im Zusammenhang mit einer Neuordnung des gesamten Ritus bedacht werden. Dabei wird man bei Änderungsvorschlägen nicht allein liturgiegeschichtlich argumentieren dürfen, doch sollte es zu denken geben, daß in der Frühzeit der Kirche der Zelebrant, sobald er das durch das Amen des Volkes besiegelte Hochgebet gesprochen hatte, keine festgelegten Gebete mehr hinzuzufügen brauchte. Und von den Riten waren nur die Dienste des Brotbrechens und Kommunionausteilens verpflichtend. Dieses notwendige Tun sollte im Sinne der vom Konzil geforderten größeren »Einfachheit und Durchschaubarkeit« der Liturgie, die »frei von unnötigen Wiederholungen« sein soll, nicht durch unnötige Riten und Gebetsformeln überlagert bleiben.

1. Dem *Ritus des Brotbrechens*, heute unscheinbar am Schluß des Embolismus stehend, könnte die ihm zukommende Bedeutung zurückgegeben werden, würde er in zeichenhafter Stille nach der Doxologie des Hochgebetes und vor dem Tischgebet – dem Vaterunser – vollzogen. Solange an eine Wiederbelebung des Brechens von einem Brot für alle nicht gedacht ist, wird die Gemeinschaft mit dem einen Leib deutlicher, wenn der Priester einen Teil seiner größeren Hostie den Kommunizierenden reicht.

a) Die *Mischung* der heiligen Gestalten sollte unter Wegfall der Kreuze und möglicherweise auch der

Formel unmittelbar an die Brotbrechung anschließen.

b) Das *Vaterunser* erübrigt jedes andere Vorbereitungsgebet auf die Kommunion. Seine vierte Bitte kann auf das eucharistische Brot bezogen werden. Darüber hinaus enthält es Gedanken der Versöhnung und Bitten um Schuldvergebung. Die Weiterführung der Bitte »erlöse uns von dem Übel« im »Libera nos« ist überflüssig, ganz zu schweigen von den priesterlichen Privatgebeten. Sie sind abzulehnen, da Liturgie – und hier ganz besonders die Kommunionfeier – nur als Gemeinschaftsvollzug denkbar ist.

2. An das Vaterunser kann sich sogleich der *Kommunionempfang* anreihen. Dabei würden Agnus Dei sowie Friedenskuß wegfallen. Als Brechungsgesang eingeführt, hat das Agnus Dei längst seinen ursprünglichen Sinn eingebüßt und müßte der Brotbrechung wieder zugeordnet werden. Es sollte ad libitum fortgelassen werden dürfen, solange dem Brechungsritus durch die vorgefertigten Hostien nur ungenügende Symbolkraft zukommt. Dem Friedenswunsch könnte auch seine Ursprungsstelle vor der Gabenbereitung wieder zugewiesen werden. Er soll (etwa durch Händedruck) erhalten bleiben, doch nicht die Geschlossenheit des Kommunionritus unterbrechen.

a) Mehr und mehr wird gefordert, mit der *Kommunion des Zelebrans* bis zum Schluß der allgemeinen Austeilung zu warten. Bei einer solchen Neuordnung würde die Priesterkommunion nicht als Privatritus mit den heute erforderlichen fünf Eigengebeten erscheinen und auch für ihn der von der ganzen Gemeinde vollzogene Kommuniongesang ausreichend sein.

b) So würde die *Kommunion aller Gläubigen* unmittelbar nach dem Vaterunser beginnen, indem die Gestalten zu einer *Einladungsformel* gezeigt würden. Es genüge: Das sind Blut und Leib Christi! mit der Antwort: Dank sei Gott! (Doch sind hier viele Möglichkeiten denkbar.) Weitere Formeln scheinen überflüssig. Bei der Austeilung kann dann auf die Darreichungsworte »Der Leib Christi« wie auf das bestätigende »Amen« des Empfängers verzichtet werden. Hier wäre ein größerer Raum der Freiheit angemessen, so daß zum Beispiel bei kleinerem Kreis der Austeilende wie in der byzantinischen Formel »Der Diener N. empfängt den Leib...« jeden mit seinem Taufnamen anspricht.

c) Die Austeilung erfolgt am zweckmäßigsten, indem die Gläubigen am Spender vorbeiziehen und im Stehen die Kommunion empfangen. Es gibt kein schlagendes Argument für eine kniende Haltung. Sie entsprach bei ihrer Einführung im dreizehnten Jahrhundert wohl einer Entwicklung der eucharistischen Frömmigkeit, die die Verehrung, die Augenkommunion, stärker in den Vordergrund rückte als das Essen. Wer Sorge hat, es könnten beim stehenden Empfang Partikel zu Boden fallen, kann eine Patene verwenden. Es sollte grundsätzlich auch die Möglichkeit bestehen, die Hostie dem Empfänger in die Hand zu legen, vielleicht auch

könnte er sie sich selbst nehmen. Doch sollte bei der Diskussion dieses Problems beachtet werden, daß sich bei einer Erlaubnis die Frage nach der Mitnahme der Brotsgestalt für Kranke daheim stellen würde. Die mögliche Verunehrung ist hier noch starkes Hemmnis. Polemik mit dem Hinweis auf den mündigen Laien dient hier sicherlich nicht der Sache.

d) Nach Jo 6 ist der Leib Christi Speise für das ewige Leben wie das irdische Brot für das zeitliche. Dann darf aber die *Brotgestalt* der Eucharistie nicht zur Unkenntlichkeit einer dünnen, farb- und geschmacklosen, papierähnlichen Scheibe werden, die möglichst immateriell erscheint. Hier wäre es an der Zeit, stärkere, brotähnlichere Hostien verbindlich vorzuschreiben (vgl. die Dinklager Hostien). Daß sich diese Hostien weniger gut im Tabernakel aufbewahren lassen, ist kein Argument dagegen. Schwierigkeiten sind durch regelmäßigen Austausch zu vermeiden. – Hier sei nochmals auf das Anliegen der Brotbrechung hingewiesen. Man sollte auf lange Sicht ruhig Überlegungen anstellen, ob sich dieser Ritus bei entsprechender Brotsgestalt nicht auch auf das den Gläubigen zuge dachte eucharistische Brot ausdehnen ließe, so daß die Symbolkraft deutlicher würde.

e) Begrüßenswerterweise ist die *Kommunion unter beiden Gestalten* für eine Reihe von Anlässen zugelassen worden. Doch sind die Grenzen wesentlich zu eng gezogen worden. Selbst wenn man die praktischen Gründe bedenkt, etwa die Furcht vor Ansteckung durch das Trinken aus einem Kelch oder die Gefahr, das kostbare Blut zu verschütten (diese Gefahr ist mit der Stiftung des Sakraments selbst gegeben, wie auch die Möglichkeit des Bröckelns beim Brot), ist es uneinsichtig, warum zum Beispiel die Brautleute den Kelch gereicht bekommen, nicht aber auch die Umstehenden. Hier sollte es dem Priester grundsätzlich freigestellt sein, bei jeder Eucharistiefeier beide Gestalten zu reichen. Im größeren Kreis empfiehlt sich dabei die Intinctio, wobei der Rand der Hostie vor Austeilung in den Kelch getaucht wird. Dann allerdings ist ein Legen auf die Hand unmöglich. Nur in kleineren Gemeinschaften wäre letzteres vorstellbar, wobei auch jeder aus dem Kelch des Zelebranten trinken kann. Alle anderen Praktiken scheinen unserer Mentalität nicht recht zu entsprechen.

f) Daß der *Kommuniongesang* auch wirklich zum Kommuniongang gehört, darf zumindest als theoretisches Wissen jetzt überall vorausgesetzt werden; ebenso daß ein responsorischer Gesang zu empfehlen ist. Denkt man an die durch gesteigerte Teilnahme immer länger dauernde Austeilung, so wird man neben den wechselnden Möglichkeiten des Gesanges vielleicht auch einen feststehenden Text in die Überlegungen einbeziehen müssen. Einige Liturgiker denken hier an das Gloria. Dadurch würde die Vielzahl der Elemente zu Beginn der Messe verringert und gleichzeitig im Kommunionteil ein Hymnus zum Lobe Gottes und zur Danksagung eingefügt.

g) Auf die Kommunion folgt die priesterliche Zusammenfassung aller privaten stillen Gebete in der *Postcommunio*. Stille für privates Beten nach der Kommunion ist zweifellos erforderlich, doch sollten die vorgeschriebenen Gebete des Priesters zur Reinigung der Gefäße fortfallen.

*Josef von Rohr,
Pfarrer, Zuchwil:*

Wer von Kommunionempfang spricht, denkt meistens noch an einen geschlossenen, selbständigen Ritus. Er sieht die Teilnahme am Tisch des Herrn zudem in der Verengung des statischen Zeichens, ohne die wesensgemäße, lebendige Beziehung zur Eucharistiefeier, wie zum Beispiel bischöfliche Empfehlungen für die Kommunionsspendung bei irgendwelchen Andachten zeigen. Die Kommunion der Gläubigen hatte die angestammte Heimat verloren. Jahrhundertlang trug sie den Charakter eines Werkes der Übergeburh an sich, ausgenommen davon waren nur die Osterkommunion und die Wegzehrung. Die Priesterkommunion hat sich als Rest des urchristlichen Herrenmahles erhalten. Die Kommunion des Volkes Gottes bildete sich vorerst zurück, wie ein langezeit unbetätigter Muskel, und ist schließlich ganz aus der Eucharistiefeier verschwunden. Es leuchtet ein, daß eine solche Entwicklung keineswegs schrift- und traditionsgemäß sein kann. Das Herrenmahl, das Brotbrechen und der Tisch des Herrn war bei den urchristlichen gottesdienstlichen Zusammenkünften zusammen mit der Verkündigung der Botschaft vom Reiche Gottes das zentrale Anliegen.

Es wird viel Zeit und Mühe nötig sein, um der Kommunion der Gläubigen in der Liturgie und im Empfinden der Menschen den ihr zukommenden Platz wieder zurückzugewinnen. Neben der theologischen und liturgischen Neubessnung darf jedoch die psychologische und die praktische Seite nicht vergessen werden. Die Entfaltung und Anpassung des Kommunionritus ist unter diesem Gesichtspunkt besonders zurückgeblieben. Sie teilt das Schicksal jener religiösen Werte, die pastoral unfruchtbar geblieben sind, weil ihre äußeren Formen den neuen Umständen und dem veränderten Empfinden zu wenig Rechnung getragen haben. Hier vor allem ist die zeitgemäße Gestaltung nötig und ohne weiteres möglich. Alles Institutionelle ist von der Gefahr der Erstarrung bedroht. Unsere liturgischen Formen müßten lebendige Quellen der Kraft und Fenster in die Geheimnisse hinein sein. Viele Riten haben eher historischen als seelsorglichen Wert. Sie sind archäologische Zeugen, aber leider unpraktische und für ihre eigentliche Aufgabe ungeeignete Gefäße.

Gewiß hat die Kirche sich bereits auf den Weg gemacht. Jahrhundertlang wurde das Nüchternheitsgebot mit ebenso unerbittlicher wie unverständlicher Strenge hochgehalten. Die bereits selbstverständliche Erleichterung brachte eine gewaltige Steigerung des Empfangs und förderte nicht zuletzt

dadurch die Hochschätzung der Kommunion. Seit dem Erscheinen der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils geschieht die Spendung des Sakramentes wieder am angestammten Ort. Streng liturgisch gesehen ist sie zwar noch nicht integriert. Sie trägt noch solange den Staub der Straße an sich, als die Kommunion des Priesters, dieser Rest des urchristlichen Herrenmahles, von der »von außen hereingenommenen« Kommunion der Gläubigen getrennt bleibt.

Konsequente Überlegungen zum Wesen des Opfermahles begründen auch den Wunsch nach vermehrter Erlaubnis der Kommunion unter beiden Gestalten. Nicht exegetische oder dogmatische Gründe verleihen dem Wunsch Dringlichkeit, sondern das Bedürfnis, das Zeichen in seiner Vollständigkeit wiederherzustellen, wie es Christus gestiftet und zum Träger der Gnade gemacht hat. Wir verkennen die Schwierigkeiten der Kelchkommunion keineswegs. Sie scheinen uns jedoch nicht unüberwindlich zu sein. Hygienische Bedenken könnten so gelöst werden, daß jeder Gläubige sein eigenes, persönliches Trinkgefäß zum Gottesdienst mitbringt. Solch ein metallener Becher wäre beispielsweise ein sinnvolles Geschenk zur feierlichen Erstkommunion. Für die Spendung der heiligen Gestalten müßte man vermehrt Laiendiakone beiziehen, die den Priestern im sonntäglichen Gottesdienst behilflich wären. Wir denken dabei an Erwachsene, an Ministranten, wie man sie in vielen Pfarreien bereits löblicherweise antrifft. So würde weder die Zeitknappheit noch die Altersschwäche eines Priesters ernsthaft ins Gewicht fallen. Wer das Sakrament zu empfangen würdig ist, ist unserer Ansicht nach auch würdig, bei der Spendung vermittelnd behilflich zu sein. Die Entwicklung auf die Kommunion unter beiden Gestalten hin wird gefördert durch die neueste kirchliche Praxis, die mit besonderer bischöflicher Erlaubnis auch ungegorenen, alkoholfreien Traubensaft für die Konsekration zuläßt. Wenn wir uns in diesem Zusammenhang daran erinnern, daß unsere evangelischen Mitchristen das Abendmahl mit Brot allein nicht kennen, sondern gemäß dem Urbild der Eucharistie, des letzten Abendmahles Jesu mit seinen Jüngern, nur das ganze Zeichen, dient eine Neubesinnung und vermehrte Erlaubnis zudem dem ökumenischen Anliegen. Enthält das Wort des heiligen Paulus an die Christen von Korinth nicht auch eine Mahnung an uns: »Sooft ihr dieses Brot essen und den Kelch des Herrn trinken werdet, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt?«

Ähnliches wäre zu sagen über die Form des Brotes, das zum Mahl verwendet wird. Die bisher gebräuchlichen, hauchdünnen Oblaten genügen als Zeichen keineswegs. Unser Herr ist in der realistischen Gestalt eines vollständigen und nicht nur angedeuteten Menschen in die Welt getreten. Er hat diese Erscheinungsform frei und bewußt gewählt. Müßten wir in Anerkennung seines Willens nicht auch die Gestalten, die er als Zeichen seiner zeitlosen Gegenwart unter uns, als Symbol der

Gestalt seines geopfert und verklärten Leibes bestimmt hat, realistischer beibehalten, als wir es bisher getan haben? Die neuen Versuche mit sogenannten Brothorten kommen nicht über eine Andeutung hinaus. Das anspruchsvolle Wort Jesu: »Ich bin das Brot des Lebens« (Jo 6,35) verliert durch dieses sehr verdünnte Zeichen seine ursprüngliche Aussagekraft. Das spanische Kloster Montserrat braucht für die Konzelebration ein flaches Brot, das in biblischer Weise sehr leicht in Brocken gebrochen werden kann. Es ist nicht ersichtlich, weshalb man diese Hostienform nicht auch für die Kommunion der Gläubigen verwenden könnte. Das würde allerdings nach einer Umgestaltung der Spendungszeremonie rufen. Könnte man dem begnadeten, gläubigen Christen das heilige Brot nicht in die Hand geben, statt in den Mund? Ich halte das »Mund auf und Zunge vorgestreckt« für eine weder erhebende noch ehrfurchtsvolle Geste. Jeder Priester weiß zudem aus Erfahrung, daß viele Kommunikanten ungeschickt sind und oft unangenehm nach der Hostie schnappen. Diese unpsychologische Zeremonie ist heute ohne Zweifel überholt. Sind wir nicht als Erwachsene zum Tisch des Herrn geladen? Nur Kindern, Schwerkranken und zittrigen Greisen gibt man die Nahrung ein. Allen andern Hungrigen werden die Speisen dargereicht und – sie bedienen sich. Es ist an der Zeit, den denkmäßigen Anschluß an das natürliche Vorbild – das Mahl – wiederherzustellen. Es ist der Ehrfurcht vor dem heiligen Mahl sicher nicht abträglich, wenn die kommunizierenden Gläubigen, die in Prozessionsform zum Tisch des Herrn treten, stehend die Gestalten empfangen. In unserer Kirche gibt es nur einen legitimen Tisch, den Altar. Um ihn versammelt sich die ganze Gemeinde. Die Kommunionbänke, die übrigens erst in unserem Jahrhundert aus einem falschen Verständnis heraus zu tischähnlichen Gebilden umgestaltet worden sind, haben keine Existenzberechtigung.

Gewiß ist Ehrfurcht vor den hergebrachten Formen notwendig. Heiliger jedoch ist die Ehrfurcht vor dem Gehalt dieser Formen. Ihn zu achten, zu bewahren und sinngemäß zu entfallen ist Aufgabe jeder Zeit und jeder Generation. Die Gewohnheit verliert den Wert, wo sie der Sache zum Hindernis wird. Diese Überlegungen können dazu beitragen, daß das Kommuniondekret Pius' X. und die Enzyklika *Mediator Dei* Pius' XII. nicht bloß Buchstabe bleiben, sondern heilsamer Impuls werden. Mit diesen Fragen müßten sich die neugebildeten diözesanen Liturgiekommissionen von Amts wegen befassen.

*Hans Brunner,
Lehrer, Olten:*

Generell ist zu sagen, daß der Kommuniongang echter werden müßte, ein Vorgang, den der heutige Mensch akzeptieren und vollziehen kann, ohne den Eindruck zu haben, daß er sich durch etwas

Ungewöhnliches exponiere. Heute weiß jeder, daß zur Opferfeier auch die Teilnahme am Opfermahl gehört. Die Form der »Kommunionausteilung« ist aber noch die gleiche wie zu der Zeit, als das Volk diese Einsicht noch nicht hatte.

Das Konzentrieren der Austeilung auf den kleinen Raum der Kommunionbank bringt so oder so Nachteile mit sich: Bei einer großen Zahl von Kommunizierenden wird die zeitliche Verlängerung und das Gedränge – bzw. seine fast militärische Regelung – nicht geschätzt, bei wenigen Kommunizierenden fühlen sich diese exponiert. Der Eindruck des gemeinsamen Speiseempfangs würde eher entstehen, wenn in größeren Kirchen gleichzeitig an mehreren Stellen die Kommunion gereicht würde. Welche Pfarrei hat aber so viele Priester, daß dies wirklich überzeugend durchgeführt werden könnte? Somit ist die Frage gestellt, ob dieses Amt nicht auch geeigneten Laien anvertraut werden dürfte. Dem Gedanken nach ist es heute klar, daß es in der Kirche keinen Bezirk gibt, von dem der Getaufte ausgeschlossen ist, vom Empfinden her herrscht aber noch eine paradoxe Hemmung davor, dem Laien, der den Leib Christi essen darf, das Gefäß mit dem Leib Christi in die Hand zu geben.

Wäre diese Hemmung einmal überwunden, dann stünde zugleich der Weg zu einer anderen Verbesserung des Ritus offen: daß der Kommunizierende seine Hostie selber aus der Schale nimmt, die ihm hingereicht wird – so wie es eben geschieht, wenn in einer Tischgemeinschaft Brot gereicht wird. Da wiederum müßte die Forderung anschließen, daß die Hostie »echter« sei, als Brotspeise empfinden werden könne.

Wo die Austeilung im erwähnten Sinn geregelt werden kann, beständen auch keine Hindernisse mehr für die Kelchkommunion. Nur ist zu vermeiden, daß sich daraus wieder organisatorische Komplikationen ergeben, welche den schlichten Mahleindruck verfälschen. Sogenannte hygienische Bedenken gegen die Kelchkommunion sollten nicht bestehen; in katholischen Gegenden gibt es ja bis heute den Brauch des Stephans- und des Johannisweins.

Als besonderes Problem empfinde ich aber die zeitliche Stelle des Kommunionsgangs in der Meßfeier. Von der Wandlung bis zur Kommunion vergeht ziemlich viel Zeit, und nach der Kommunion ist die Feier auch schon beendet. Es würde wiederum dem Vorbild des Gemeinschaftsmahles entsprechen, nach dem Essen noch etwas miteinander zu verweilen, und was am Familien- und Freundesstisch das Gespräch wäre, das kann in der Eucharistiefeier in Lob- und Dankesängeln bestehen. Gegenwärtig wird zum Kommunionsgang von der Schola gesungen – als Anregung zur Meditation oder nur als Begleitgesang, zur Übermalung der Bewegung im Kirchenraum? Ein gemeinsames Singen *nach* dem Mahl und *vor* dem abschließenden Gebet des Priesters würde hingegen zu einer Hauptfunktion. Um die Kommunion mehr zum Mittelpunkt der Eucharistiefeier zu machen,

müßte man sie auch näher zur Wandlung rücken. Könnte sie nicht im Ritus unmittelbar an das Vaterunser angeschlossen werden? Ist das, was zwischen Vaterunser und Kommunion steht, wirklich aus Wesensüberlegungen oder nur aus bestimmten, heute nicht mehr wirksamen historischen Gegebenheiten entstanden?

Die Heiligkeit des Kommunionritus sollte nicht dazu führen, daß man sich scheut, ihn neu zu überdenken. Man sollte ihm die am meisten ansprechende Gestalt geben.

*Dr. med. Peter Kissling,
Olten:*

Das Zweite Vatikanische Konzil fordert in seiner Konstitution über die heilige Liturgie, daß diese einfach, durchschaubar, verstehbar, sinnfällig, der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt sein solle. Die Handlungen, Gesten und Körperhaltungen sollen so geordnet sein, daß die Gläubigen die Liturgie von Herzen und in voller, tätiger und gemeinschaftlicher Teilnahme mitvollziehen können. Der Sinn für die Pfarrgemeinschaft solle vor allem in der gemeinsamen Feier der Sonntagsmesse wachsen. (*Konstitution über die heilige Liturgie*, Nr. 17, 21, 30, 34, 42). Es ist offensichtlich, daß unter anderem die Kommunionfeier in ihrer heutigen Gestalt diesem vom Konzil entworfenen Leitbild nicht durchwegs gerecht wird.

Wenn wir uns fragen, welches das Leitmotiv der heutigen Kommunionfeier sei, dann müssen wir wohl sagen: Leitmotiv ist die Verehrung, ja, die Scheu vor der Heiligkeit der konsekrierten Gaben. So tritt der Gläubige zur Kommunionbank, die zu diesem Zweck an die Stelle des Altartisches getreten und von diesem abgerückt ist; er kniet vor dem heiligen Brot nieder; die Hostie – es gilt als ehrfurchtslos, wenn das kleinste Krümelchen verlorengeht – wird ihm nicht in die Hand gereicht, sondern auf die Zunge gelegt; und schließlich wurde ihm schon im Kinderkommunionunterricht beigebracht, daß es entehrend sei, die Hostie zu zerkauen.

Diese Haltung soll keinesfalls getadelt, unterschätzt oder gar lächerlich gemacht werden. Gewiß können wir die heiligen Gaben nicht hoch genug schätzen. Soll aber Scheu und Verehrung Leitmotiv der Gestaltung der Kommunionfeier sein?

Die Konstitution über die heilige Liturgie lehrt uns weiter, daß Handlungen und Zeichen ihre Bedeutung aus der Heiligen Schrift empfangen, ferner daß, was durch Ungunst der Zeit verlorengegangen sei, nach der althehrwürdigen Norm der Väter wiederhergestellt werden solle (Nr. 24 und 50). Betrachten wir diese »althehrwürdige Norm«, das Ur- und Leitbild der Kommunionfeier, wie es uns im Passamahl des Alten Testaments, in Mt 26,26 bis 28, Mk 14,22–24, Lk 22,17–20, Lk 24,30 und Apg 2,42 gegeben ist: Jesus nahm Brot, brach es, gab es seinen Jüngern... Und er nahm einen Kelch, gab ihn... Ferner das herrliche Bild, wie Jesus mit

den Emmausjüngern »das Brot bricht«, dann die Schilderung der jungen Christengemeinde: Sie verharrten... in der Gemeinschaft des Brotbrechens. Nach diesen Urbildern ist die Kommunionfeier ein Mahl, ein Essen und Trinken von Brot und Wein. Dieses Mahl ist an eine Gemeinschaft gebunden, ja, es konstituiert die Gemeinschaft. Nach diesem Urbild möchte man die Kommunionfeier neugestaltet wissen. Dies würde folgende »Neuerungen«, die uns übrigens von unsern evangelischen Mitchristen in ihrer Abendmahlsfeier weitgehend längst vorgelebt werden, erfordern:

- Der Altar, der Abendmahlstisch, ist das Zentrum der Kommunionfeier. Um ihn soll sich eine Tischgemeinschaft bilden.

- Anstelle der bisher gebräuchlichen Hostie, die man nur schwer als Speise empfindet und die mit Brot nur eine Gemeinsamkeit hat, nämlich daß sie auch aus Mehl bereitet wird, soll richtiges Brot treten, wie es täglich unsere Tische deckt. Die Kommunion ist ja ein Mahl, ein Essen.

- Außer dem Brote soll auch der Weinkelch gereicht werden. Bedenken in bezug auf die Hygiene sind wohl sekundär. Außerdem ist der Laienkelch bei den evangelischen Christen längst Brauch.

- Die konsekrierten Gaben werden durch den Priester, in dessen Person Christus wirkt, allein oder in Gemeinschaft mit einigen Gemeindegliedern an die Gläubigen verteilt; jeder Christ ist ein »alter Christus«. Gerade diese letzte Maßnahme wäre geeignet, die Gemeinschaft, das Gefühl des Zusammengehörens unter den Gliedern einer Gemeinde zu fördern. Wäre es nicht ein guter, schöner Gedanke, daß uns Christus in irgendeinem fernstehenden Mitchristen oder auch in einem Familienglied, in einem Freund so spürbar entgegentritt? Man sollte vielleicht noch weitergehen: Die Gläubigen sollten ihren an der Mitfeier der Eucharistie verhinderten Gemeindegliedern selbst das heilige Brot von »ihrer« Eucharistiefeier bringen können.

Man könnte sich eine derartige Kommunionfeier etwa folgendermaßen vorstellen: Auf dem Altar stehen die konsekrierten Brote und ein Krug mit Wein bereit. Das Brot wird vom Priester, eventuell gemeinsam mit den Gemeindegliedern, die die Gaben darreichen helfen, in Stückchen geschnitten. Die Gläubigen treten an den Altar und bleiben dort stehen. Sie trinken aus dem Kelch und essen das Brot; Kelch und Brot werden ihnen in die Hand gereicht.

Diese Kommunionfeier zeigt auch dem einfachsten Menschen deutlich, daß sie ein Essen in Gemeinschaft ist, in dem Christus sich uns darreicht. Die Zeichen sind sinnfällig: Am Altartisch trinken und essen die Gläubigen miteinander Wein und Brot, Blut und Fleisch Christi, das ihnen durch den Menschen, in dem Christus lebt, dargereicht wird. Sicher käme dabei die Verehrung der heiligen Gaben nicht zu kurz. Nicht Scheu ist ja Inbegriff der Verehrung, sondern die Liebe, die sich nährt aus dem »Essen des Herrenmahles«, in der »Gemeinschaft des Brotbrechens«.

Fürbitten

Das Konzil hat beschlossen: »Das »Allgemeine Gebet« oder »Gläubigengebet« nach dem Evangelium und der Homilie soll – besonders an den Sonntagen und gebotenen Feiertagen – wieder eingeführt werden, damit unter Teilnahme des Volkes Fürbitten gehalten werden für die heilige Kirche, für die Regierenden, für jene, die von mancherlei Not bedrückt sind, und für alle Menschen und das Heil der ganzen Welt« (Liturgiekonstitution, Art. 53). Wenn wir meinen, wir hätten in Deutschland schon längst vor dem Konzil die Fürbitten wieder eingeführt, so lehrt ein Blick in die benützten Vorlagen, daß wir keineswegs immer das getan haben, was das Konzil in Übereinstimmung mit der Tradition unter den Fürbitten versteht. Manche der bei uns gebräuchlichen Texte erbitten ausschließlich etwas »für uns«, für die Anwesenden, die Betenden selbst. So tun es nicht die großen Fürbitten am Karfreitag, die den letzten Rest der alten Überlieferung in der römischen Liturgie darstellten. So meint es auch nicht der unmittelbare Sinn des Wortes Fürbitten.

Wir haben uns also daran zu gewöhnen, daß wir im »Gläubigengebet« zunächst stets für die Anliegen der gesamten Kirche, des Volkes und der ganzen Welt sowie für die Leidenden und Bedrängten zu beten haben. Sollten wir diese Änderung bedauern? Oder ist es schwierig, sie der Gemeinde verständlich zu machen? Wohl gemerkt, es geht nicht darum, das Gebet der Gemeinde für ihre eigenen Anliegen auszuschließen. Dieses hat sowohl seinen Platz im Anschluß an die genannten wichtigen Themen wie auch sonst innerhalb und außerhalb der Messe. Aber man braucht doch nur vom Opfer Christi auszugehen: Christus ist gestorben für das Heil der ganzen Welt; seine Hingabe, seine Gesinnung soll der Gemeinde, die sich zu seinem Gedächtnis versammelt, zu eigen werden. Das geschieht nicht zuletzt gerade in solchen Fürbitten. Wer dazu nicht bereit wäre, wäre auch nicht fähig zur Eucharistie, dem selbstlosen Lobpreis Gottes, und zur Hingabe mit Christus. Es macht den Adel des Betens aus, daß es kein enges und selbstsüchtiges Beten ist. Wie Christus allezeit beim Vater eintritt für uns Menschen, so hat jeder Gläubige aufgrund des allgemeinen Priestertums das Amt der Fürbitte für die Kirche, für die Welt und für alle, die in Not sind.

Die Fürbitten treten indes als wichtiger Teil der Meßfeier nur dann hervor, wenn auch hier die Funktionen sinngemäß verteilt sind. Der zelebrierende Priester spricht die einleitende Aufforderung, das Oremus, das zu einer Admonitio erweitert sein kann, sowie das Schlußgebet. Ein Vorbeter nennt

die einzelnen Intentionen. Vor allem aber soll die Gemeinde selbst beteiligt sein; es handelt sich ja um das »Gebet der Gläubigen«. Ein Amen am Schluß allein ist zu wenig. Mindestens muß ein Ruf nach jeder Intention hinzukommen. Am besten ist es, wenn die Gemeinde außerdem noch bei jeder Intention eine Weile still betet. Das Nennen der einzelnen Anliegen kann in einem Satz geschehen, wie wir es meist gewohnt sind. Es kann auch ganz schlicht etwa heißen: »Für die Kranken«, »Um Frieden« usw.

Wenn man einmal die Würde und Weite des rechten fürbittenden Betens erkannt hat, wird man niemals wieder davon abgehen wollen. Ob es sich um eine Brautmesse handelt oder um eine Totenmesse, eine Firmung oder eine Primiz, immer wird man den besonderen Bitten, die dem Anlaß der Feier entsprechen, die großen Intentionen voranstellen, die der Weite unseres Glaubens und unserer Liebe entsprechen. F. Kolbe

Ökumenische Theologie

Neue Begriffe bedürfen der Klärung, zumal dann, wenn sie einem zeitgenössischen Trend ihre Verbreitung verdanken und deswegen mit dem Anschein des Modischen belastet sind. Was dem Adjektiv »ökumenisch« noch zusätzlich etwas Schillerndes verleiht, ist die Tatsache, daß es bisher von zwei verschiedenen Organisationen benutzt wurde, um jeweils die weltweite Struktur jeder dieser Gemeinschaften für sich zu charakterisieren: Ein Konzil versteht sich als »ökumenisches« Konzil, wenn alle (katholischen) Bischöfe dazu eingeladen sind; und der von der weltweiten (= ökumenischen) Bewegung der nichtkatholischen Christenheit gebildete Weltrat der Kirchen bezeichnet sind ebenfalls als »Ökumenischer« Rat der Kirchen, weil alle Kirchen zur Mitarbeit aufgerufen sind. Insofern knüpft der Gebrauch des Wortes »ökumenisch« hier und dort an die traditionelle Bedeutung von »weltweit« und »die bewohnte Welt umfassend« (= oikoumene) an. Ohne auf die Begriffsgeschichte im einzelnen eingehen zu können, läßt sich im Bereich der Ökumenischen Bewegung eine inhaltliche Präzisierung erkennen, die offensichtlich auf das Ökumenismus-Dekret nicht ohne Einfluß geblieben ist und seitdem auch im katholischen Sprachgebrauch mitzuschwingen beginnt. Danach wird die in der gesamten Christenheit sich ausbreitende Einheitsbewegung deswegen »ökumenisch« genannt, weil sie hinstrebt »zu einer einen, sichtbaren Kirche Gottes, die wahrhaft universal und zur ganzen Welt gesandt sein soll, damit sich die Welt zum Evangelium bekehre und so ihr Heil finde zur Ehre Gottes« (Ökum. Dekret 1). Damit ist praktisch dieselbe Inhaltsbestimmung ausgesprochen, die der Zentralauschuß des Ökumenischen Rates 1951 so formuliert hat: »Ökumenisch kennzeichnet alles, was sich auf die ganze Aufgabe der ganzen Kirche in der Verkündigung des

Evangeliums für die ganze Welt bezieht« (Vgl. RGG³ IV, 1569 f). Danach umschließt das Wort »ökumenisch« nicht bloß die Tatsache, daß eine weltweite Bewegung die ganze Christenheit ergriffen hat, sondern auch das Ziel dieser Bewegung, die Spaltung zu überwinden, die Christenheit endlich zu einer einzigen universalen Kirche zusammenkommen zu lassen, damit sie der ganzen Welt das eine Evangelium Gottes gemeinsam verkünden kann. – Das Adjektiv »ökumenisch« hat damit einen dynamischen Sinn bekommen. Es bezeichnet nicht mehr bloß eine statische oder statistische Tatsache, wie es die weltweite Verbreitung einer kirchlichen Organisation war, sondern eine Bewegung, eine Aktivität, eine Aufgabe, die auf weltweiter Basis noch zu lösen ist.

Dieser Aufgabe kann sich die Theologie in zweifacher Weise stellen. Einmal kann jede theologische Einzeldisziplin »ökumenisch« sein, indem sie von ökumenischer Gesinnung getragen und durchsäuert wird, das Gemeinsame mit der entsprechenden Disziplin der nichtkatholischen Theologie betont und die Differenzen zu überwinden trachtet. Das ist in historischen Fächern einschließlich der Exegese schon weithin üblich, in Pastoral- und Moraltheologie kann es ein gutes Wegstück weit ohne größere Schwierigkeit geschehen, in der Dogmatik und Kanonistik wird es noch größerer Anstrengungen und mutiger Entwürfe bedürfen. Jede der klassischen Einzeldisziplinen aber kann nur von ihrem vorgegebenen Stoff her Einzelbeiträge zu dem großen Ziel der Annäherung und Wiedervereinigung leisten. Freilich dürfte es noch ein langer Weg sein, bis alle das ihnen Mögliche ausgeschöpft haben. Das Ferment ökumenischer Gesinnung braucht Zeit, um sich überall voll auswirken zu können. Schon deshalb wird es nicht genügen, ökumenische Theologie nur als Ferment innerhalb des bisherigen Fächerkanons einzusetzen.

Die andere Weise, in der sich die Theologie der ökumenischen Aufgabe stellt, ist Ökumenische Theologie als selbständiges Fach der Forschung und Lehre. In diesem Sinn stellt Ökumenische Theologie eine Weiterentwicklung der bisherigen Disziplinen Konfessionskunde und Kontroverstheologie dar. Sie übernimmt deren Forschungsgegenstand und ein Stück weit auch deren Methode, geht aber einen wesentlichen Schritt darüber hinaus.

Mit der Konfessionskunde und deren beschreibender Methode bemüht sie sich um eine möglichst genaue Kenntnis der verschiedenen Kirchen und Konfessionen. Lehre und Leben, Sakramente und Kult, Frömmigkeit und Seelsorge, kirchliche Organisation und Mission, also das gesamte Phänomen einer jeden bestehenden Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft wäre demnach zu erforschen und zu beschreiben. Dabei können auch Unterschiede und Gemeinsamkeiten mit der eigenen Kirche festgestellt werden. Eine Wertung gehört jedoch nicht zu dem, was dieser beschreibenden Methode möglich ist.

Zu werten, zu beurteilen und die beiderseitigen Argumente abzuwägen, ist die Aufgabe der nächsten Methode, welche die Ökumenische Theologie mit der bisherigen Kontroverstheologie ein Stück weit gemeinsam hat. Kontroverstheologie hat sich seit jeher auf die Lehrunterschiede und Gegensätze konzentriert. Ihr geht es »um eine klare Hervorhebung der Gegensätze« und um die »Widerlegung des Irrtums« (vgl. *LThK*² VI, 514). Selbstverständlich muß auch die Ökumenische Theologie Lehrgegensätze, wo sie vorhanden sind, klar aussprechen und Irrtümer, wo immer sie erkennbar werden, zu überwinden versuchen. Aber sie konzentriert sich nicht darauf und befürchtet Irrtümer und Einseitigkeiten ebenso sehr im eigenen Lager wie bei anderen. Das Trennende muß vom Gemeinsamen her überwunden werden. Und das, was in allen Kirchen unzulänglich, irrig oder reformbedürftig ist, muß von der göttlichen Gabenfülle her überwunden werden, die sich in der Heiligen Schrift widerspiegelt und an der alle christlichen Kirchen auf verschiedene, wenn auch noch zu unterschiedliche Weise partizipieren. »Jede Erneuerung der Kirche besteht wesentlich im Wachstum der Treue gegenüber ihrer eigenen Berufung« (*Ökum. Dekret* 6).

Ökumenische Theologie unterscheidet sich dadurch von allen Formen der Kontroverstheologie, daß sie die Pflicht zur »perennis reformatio« für die eigene wie für die anderen Kirchen in gleicher Weise ernst nimmt und nach dem Konvergenzraum Ausschau hält, in dem die Reformen aller gegenwärtig bestehenden Kirchen zusammen treffen könnten. Sie kann sich also nicht auf die Vermittlung von Kenntnissen und auf die Diskussion über Häresen und Lehrgegensätze beschränken, sondern muß in umfassender Weise die Möglichkeiten für eine künftige Wiedervereinigung der getrennten Christenheit erforschen und fördern. Das bedeutet auch, die eigene Theologie und kirchliche Praxis gleichsam in Tuchfühlung mit der Theologie und Praxis der christlichen Nachbarn dorthin zu entwickeln, wohin auch deren Weg der Reform nach dem Willen Christi einmünden wird. Was ist wirklich notwendig, damit die Christenheit sich in der einen Kirche Christi zusammenfinden kann? Welcher Art muß diese Einheit sein? Wie groß kann darin der Raum der »debita libertas« (*Ökum. Dekret* 4) sein, im Glauben, im Bekennen, in Frömmigkeitsformen, in der praktischen Lebensführung, in der Liturgie, in der theologischen Interpretation der Offenbarung und in der Verbindung der Ämter und Hierarchien? Nicht alles, was heute Zeichen der Einheit unserer römisch-katholischen Kirche ist, wird auch als Einheitszeichen für eine in der einen Kirche Christi wiedervereinigte Christenheit brauchbar und notwendig sein. Die lateinische Kultsprache etwa, für deren Beibehaltung ihre Funktion als Zeichen der Kircheneinheit wohl das stärkste Argument war, konnte ohne Beeinträchtigung der wesentlichen kirchlichen Einheit eingeschränkt werden und den vielen Mutter-

sprachen größeren Raum geben. Wie weit ist eine solche Öffnung zu größerer Freiheit auch bei anderen Zeichen der Einheit möglich? Was zum Beispiel die einheitliche Kirchenleitung betrifft, sprach Paul VI. in seiner Rede zur Eröffnung der zweiten Sitzungsperiode am 29. September 1963 nicht von einer Unterwerfung aller Christen unter das Petrusamt, sondern von einer »geeigneten Verbindung mit einer einzigen obersten Kirchenleitung« (*HK Nov.* 1963, 80 f). Welche Arten von Verbindung wären geeignet, notwendig und zumutbar für die östlichen oder westlichen von uns getrennten Kirchen? Wie weit kann hier die pflichtgemäß zu gewährende Freiheit, die »debita libertas«, gehen? – Dieselbe Frage wäre auch in bezug auf die Anerkennung und Interpretation von Dogmen, Bekenntnisschriften, Bekenntnissätzen und kanonistischen, als göttliches Recht behandelten Grundsätzen zu stellen. Wie weit muß die »unitas in necessariis«, wie weit kann die »debita libertas« gehen?

In all diesen Bereichen gilt es zunächst einmal, den ganzen Fächer der notwendigerweise zu stellenden Fragen aufzumachen. Viele Fragen werden sich freilich erst noch ergeben, wenn die Entwicklung der Theologie und der kirchlichen Praxis etwas weiter vorangeschritten ist in der Richtung, in welcher der Raum einer möglichen Konvergenz mit den getrennten Kirchen liegen könnte. Auf diesem Weg der Annäherung durch Weiterentwicklung werden Ökumenische Theologie und ökumenische Praxis in der Gemeinde-seelsorge viel voneinander lernen können.

Ökumenische Theologie ist die Theologie des Weges zur Wiedervereinigung. Wenn dieses Ziel einmal erreicht sein wird, wäre Ökumenische Theologie wohl das einzige theologische Fach, dessen Ziel darin besteht, sich selbst überflüssig zu machen.

Peter Lengsfeld

Pfarrprinzip

I.

Mit Pfarrprinzip wird gewöhnlich die Tatsache bezeichnet, daß die Diözesen der Kirche restlos in territoriale Einheiten, nämlich Pfarreien, aufzuteilen sind und faktisch aufgeteilt sind (can. 216 *CIC*), daß somit jeder einzelne getaufte Katholik entweder durch seinen Wohnsitz oder durch seinen faktischen Aufenthalt einer Pfarrei und so einem Pfarrer zugeordnet ist (can. 94, 1–3), daß der Pfarrer die Seelsorgspflicht gegenüber allen Bewohnern des ihm zugewiesenen Territoriums hat, soweit diese nicht exemt sind (can. 464, 1). Solange in der Pfarrseelsorge praktisch das aktuelle Wirken und Leben der Kirche gesehen wurde, bedeutete das Pfarrprinzip kein Problem. Im Gegenteil: Im Maße dies geschah, verfestigte es sich – so sehr, daß seine geschichtliche und somit menschlich-verständliche Natur verdunkelt werden konnte.

II.

Immer noch nicht wirklich theologisches Problem, wohl aber praktischer Kollisionsfall wurde das

Pfarrprinzip, als sich die Formen der »überpfarrlichen« und »außerordentlichen« Seelsorge mehrten. Zunächst wurde ja schon durch jene Begriffe das Pfarrprinzip respektiert als der »normale« und »ordentliche« Fall der Seelsorge. Dennoch gab es nicht wenige Versuche, möglichst viele Aufgaben der »außerordentlichen« und »überpfarrlichen« Seelsorge in der pfarrlichen und »ordentlichen« Seelsorge zu bewältigen, vielleicht auch aus dem uneingestanden Verdacht, man würde ein wesentliches und ewiges Prinzip des Vollzugs der Kirche verletzen oder gar aufgeben, wenn man das Pfarrprinzip überspringt.

In dieser Situation wurde jedenfalls deutlich, daß einige Fragen noch nicht geklärt waren, die eigentlich einer so unbefangenen, ja rigorosen Anwendung des Pfarrprinzips vorausliegen:

1. Ist das Pfarrprinzip das einzige, nach dem dem einzelnen Priester eine Anteilgabe an der Vollmacht des Bischofs und somit die Präsenz der (Diözesan-)Kirche in der Einzelgemeinde gegeben ist? 2. Wird man der Funktion des einzelnen Christen gerecht, wenn man ihn, wie das Pfarrprinzip suggeriert, lediglich als Objekt der (Pfarr-)Seelsorge betrachtet und also hinsichtlich seiner kirchlichen Funktion in solch ein regional-territoriales Koordinatensystem bringt? 3. Ist überhaupt die Gebundenheit des einzelnen an einen geographischen (Wohn-)Ort, an eine »Heimat« heute faktisch so eindeutig vorhanden und »lokalisierbar«, wie es das Pfarrprinzip voraussetzt?

2. Im Lichte der praktischen Theologie zeigt sich, daß dem einzelnen Priester Anteil gegeben wird (durch Berufung und Weihe) an der Funktion des Bischofs. Der einzelne Priester ist also zunächst Glied des Presbyteriums einer Diözese, und sein primäres *officium* besteht darin, für seine (Groß-)Kirche verantwortlich zu sorgen und zu arbeiten, *ehe* er den Auftrag erhält, diese seine Grundfunktionen entweder in einem territorialen Bereich einer Pfarrei oder gegenüber einer Gruppe von Personen auszuüben. Dem »territorialen Prinzip« oder dem »personalen Prinzip« der Ausübung seines Amtes liegt also das »funktionale Prinzip« seiner Anteilhabe an der Funktion des Bischofs *voraus*. (Vgl. dazu K. RAHNER, in: *Handbuch der Pastoraltheologie* I, Freiburg 1964, 169–192).

Von hier aus dürfte sowohl die pfarrliche wie auch die »außer-« oder »überpfarrliche« Seelsorge eine »ordentliche« und normale Ausübung der priesterlichen Funktion und so eben auch eine ordentliche Seelsorge genannt werden.

3. Weil der einzelne Christ faktisch niemals *pures* Objekt der Seelsorge war (auch wenn er als solches gesehen wurde), hatte das Pfarrprinzip auch immer dort schon seine Grenze, wo der einzelne Christ sich aktiv und konstruktiv in den Vollzug der Kirche einschaltete. Es konnte, aber es mußte nicht (»nicht einmal im Idealfall«) so sein, daß sich der Raum, in der seine engagierte Kirchlich-

keit zur Wirkung kam, sich mit dem Raum seiner Pfarrei deckte. Das Pfarrprinzip bedeutete schließlich für den Pfarrer, nicht aber für den einzelnen Christen eine Verpflichtung. Jene, die das Pfarrprinzip auch als verbindliche Norm (oder gar als Maß) für das kirchliche Handeln und Engagement des Christen hinzustellen suchten, haben faktisch nur das Selbstbewußtsein der »Pfarrkinder« (als welche sie eben nicht angesprochen und eingesetzt werden wollten!) und folglich deren »Abwanderung« gefördert. Darüberhinaus hat die wirklich engagierte Christlichkeit der einzelnen Christen immer schon Auswirkungen gehabt und Betätigungsfelder gesucht jenseits des Territoriums der Heimatpfarrei: im Verein, im Betrieb, in dem gesellschaftlichen und politischen Leben einer Stadt oder eines Landes usw.

4. Die regionalen Dimensionen, in denen der heutige Mensch »zu Hause« ist, decken sich nicht einfachhin mehr mit den geographischen Grenzen seines Wohnbezirks und so seiner Pfarrei. Daraus darf aber nicht einfach gefolgert werden, man müsse entweder die territorialen Grenzen einer Pfarrei heute so weit ziehen, daß alle »Lebensräume« des heutigen Menschen umfaßt sind (was zur Mammutpfarrei führen würde), oder die Grenzen der Pfarrei in Deckung bringen mit dem Betrieb, in dem der einzelne vielleicht die meiste (Arbeits-)Zeit seines »Lebens« verbringt. In Betrieben läßt sich Seelsorge treiben, aber keine Pfarrei aufbauen.

Positiv bedeutet dies aber, daß viele seelsorgliche Aufgaben, die früher von der einzelnen Pfarrgemeinde wahrgenommen wurden, nun für den größeren »Raum«, in dem der Mensch heute faktisch lebt, geplant und in ihm geleistet werden müssen.

Dazu würde auch gehören, daß innerhalb der bisherigen Pfarreien mehr »Gemeinden« gebildet werden. Erstens wäre damit vielen Geistlichen, die keine Pfarrer sind – und wie sie heute vor allem in größeren Städten praktisch am Rande jeden Gemeindelebens existieren –, die Möglichkeit gegeben, jener Grundfunktion voll gerecht zu werden, die ihnen als Gliedern des Presbyteriums der Diözese zukommt, nämlich in Solidarität mit anderen Christen durch Eucharistie, Caritas, christlichen Dialog usw. die Kirche zu aktualisieren. Zweitens wäre dem guten Willen des einzelnen Christen, der – aus welchen Gründen auch immer – in seiner Pfarrei kein »zu Hause« (weil vielleicht kein Verständnis, keine Entfaltungsmöglichkeit, keinen ihm glaubwürdigen und zusagenden priesterlichen Partner) gefunden hat, eine neue Möglichkeit angeboten (oder mehrere). Drittens wäre das dem Pfarrprinzip innerlich vorausgehende »Gemeindeprinzip« des Vollzugs der Kirche gewahrt, ohne daß das Pfarrprinzip entweder leichtsinnig übergangen oder zu rigoros (bis zur Gefahr, daß es zu einer Utopie wird) strapaziert wird.

Heinz Schuster

Kinderkatechese

Eltern können sich nicht damit zufriedengeben, daß vor allem Priester und Lehrer dazu berufen seien, das Kind religiös zu bilden. Die Aufgabe der Kinderkatechese liegt zunächst bei den Eltern. Sie legen die Fundamente, von ihnen hängt die Entwicklung oder Verschüttung der Aufnahmebereitschaft des Kindes ab, sie entfalten oder hemmen den natürlichen religiösen Aufschwung des Kindes. Sie bilden seine Widerstandsfähigkeit, seine Lebenskraft und sein Realitätsbewußtsein. Lehrer und Priester bauen in ihrer religiösen Erziehungsarbeit auf dem Wirken der Eltern auf.¹

Die Kinderkatechese der Eltern ist Bestandteil des Lebens der Familie, sie vollzieht sich zunächst im Gespräch zwischen den Kindern und der Mutter. Sie gibt Antwort auf die Fragen des Kindes, die alle zur Gottesordnung führen. Altes und Neues Testament können immer Beispiele sein, sie sind willkommene Unterrichtung über die Geheimnisse des Lebens. Ein Kind kann vieles in sich aufnehmen, was es rational noch nicht verstehen kann. Es wächst in ihm weiter. In der wiederholten Erfahrung entfaltet sich die Erkenntnis. Erziehung und Religion bilden im Leben der Familie eine Einheit. Religion ist für das Kind ein Bestandteil des Lebens. Nicht nur die Eltern sprechen zu den Kindern von Gott, Gott spricht auch zu uns aus den Kindern. Sie fragen nach Gott. Eltern sollten nie müde werden, ihnen zuzuhören; nur wenn sie zu hören verstehen, können sie den Kindern das vermitteln, was sie erfahren haben. Sie sollten nie erstaunt sein über das Schreckliche, über das sich kleine Kinder nüchtern äußern, sie sollten eher wissen, daß das Kind Großes als selbstverständlich hinzunehmen weiß. Die eigene religiöse Entwicklung schöpft aus der Kinderkatechese neue Erkenntnisse. Man lernt die eigenen Grenzen oder das eigene Unwissen kennen, wenn man zusammen mit seinem Kind Gott begegnen will. Kinderkatechese verlangt von den Eltern nicht nur Glaube und Kraft, sondern auch Wissen und äußerste Genauigkeit. Die Kinderkatechese in der Familie vollzieht sich den ganzen Tag an Hand der Vorkommnisse des Alltags, sie sollte ihren Höhepunkt abends beim Nachtgebet finden. Katechese ist auch Gebet. Unterweisung im Confiteor, Lobpreisung durch einen erklärten oder zu lernenden Psalm ist Gebet, die Geschichte von Kain und Abel nach einem besonders streitsüchtigen Tag ist der Weg zum Confiteor. Der betrunkene Noe und die ehrfürchtigen Söhne Sem und Japhet und der Spötter Ham sind bessere Gegenstände der Katechese als alle moralischen Ermahnungen, daß man den ei-

genen Vater ehren soll, auch wenn er mißgelaunt ist. Kinderkatechese in der Familie verlangt ständige eigene Weiterbildung und Erkenntnis der Eltern, denn nur lebendiges Wissen kann vermittelt werden. Sie verlangt Einigkeit der Eltern und Austausch zwischen ihnen.

In der Schule begegnen die zu Hause katechetisch vorbereiteten Kinder den Kindern aus agnostischen Familien. Zugleich beginnt die Katechese eines Dritten, sei es des Priesters, den das Kind vielleicht schon seit Jahren von der Kirche her kennt, oder sei es des Lehrers oder des Katecheten. Wir können nicht sorgfältig genug die Wahl derjenigen treffen, die in der ersten Klasse unterweisen. Sind es Laien, muß ihre Vorbildung nicht nur ein bestandenes Examen in Kirchengeschichte, Dogmatik und Bibelauslegung sein, sondern sie müssen gute Kenntnisse in Pädagogik und Psychologie mit einer Vorstellung der Gesellschaft verbinden, in der diese Kinder leben. Es ist von unverantwortlicher Leichtfertigkeit, zu sagen: »Der Katechet (oder die Katechetin) wird schon für die ersten Klassen genügen.« Es ist nicht Zufall, wenn heute häufig Handarbeit, Zeichnen und Religion in einem Atem genannt werden.

Katechese durch eine andere Persönlichkeit als die der Eltern bedeutet zugleich Chance und Gefahr der Verfremdung. Sie sollte eine fruchtbringende Erfahrung für das Kind sein, nicht ein Ausgestoßensein aus dem Paradies und ein Absinken in tödliche Langeweile. Kinder sollten Katechese mit Ungeduld und Freude erwarten, sie als etwas gänzlich andersartiges empfinden als die Schule üblicher Prägung. Katechese kann ein Kind entspannen, es erlebt seine Fragen, über die vielleicht es selbst staunt, es muß begierig sein zu hören, noch mehr zu hören. Es kann keine schlechten Noten für Nichtgewußtes geben. Der Zensurenmechanismus unserer Schule ist ein ungeeigneter Maßstab für die lebendigen Vorgänge, um die es in der Kinderkatechese geht.

Für die Kleinen von vier bis sechs Jahren, also im vorschulischen Alter, im Kindergarten muß der Unterricht einfach sein, was nicht gleichzusetzen ist mit sentimental; kindgemäß, aber nicht kindisch. Das Kind braucht keine Verniedlichungen, um Gott besser zu verstehen. Es geht nicht um Wissen, sondern um die Entdeckung und die Bewunderung der Gottesschöpfung. Aus dieser Bewunderung entspringt die *adoratio* und die religiö, die Rückverbindung mit Gott. Die Beispiele der Katechese der ganz Kleinen kommen aus dem Alltag des Kindes: Freude und Leiden, Spiel, Streit, Vergebung, Liebe zu den Eltern, Auskommen mit den Geschwistern; und Blumen, Steine, Bäume, Kälte, Wärme, Wasser, Feuer, Sonne, all die Dinge, die ihre Existenz Gott verdanken. Eine Blume ist schön, sie braucht Wasser zum Leben, sonst verdorrt sie; der Regen spült den Staub von den Blättern, das Wasser ist Rei-

¹ Vgl. A. BECKER, *Kinder fragen nach Gott*, Mainz ³ 1966.

nigung, Erneuerung, ein notwendiger Begriff, um die Taufe zu verstehen; oder das wärmende Feuer, das erhellende Feuer, das verzehrende Feuer, eine Voraussetzung, wenn man über Moses und den brennenden Busch und das Feuer des Heiligen Geistes sprechen will².

Gott wird in den Alltag einbezogen, ohne daß man ihn zu einer Größe des Alltags degradiert. Bei dieser Art der Katechese ist nicht die Länge, sondern die Kürze ausschlaggebend. Moralisierende Beispiele sind verfehlt, wichtig ist, daß das Kind Gottes Größe und Gottes Güte zu spüren bekommt. Wichtig ist die Bildung des absoluten Vertrauens zu Gott. Man darf bei dieser »Gottentdeckung« nicht einen Gott zeigen, der nur das verbietet, was ein Kind gern möchte.

Das Kind liebt Gottvater. Er entspricht seiner ersten Gottesvorstellung, daher sollten wir in der Frühkatechese und in der Schule gleichzeitig auch von Jesus dem Gottessohn sprechen, nicht nur vom kleinen Jesuskind. Jesus, Gottes Sohn, den wir mit dem Vater anrufen oder anstelle des Vaters. Auch das Gebet zum Heiligen Geist bereitet dem Kind weniger Mühe als uns! Die Trinität muß von vornherein als gleich wichtig angerufen werden!

Gott ist gut, er liebt uns,

Jesus ist gut, er liebt uns,

Der Heilige Geist hilft uns zu lieben.

Der Katechet hat die Aufgabe, das Kind mit den Worten Jesu vertraut zu machen, aber ihm auch den Weg zu denen zu öffnen, die Gott liebten und sein Rufen hörten: Abraham, Moses, Samuel, Elias, Daniel und David, Joseph und Maria, Johannes und Paulus.

Es gibt für diesen Unterricht drei unerläßliche Bedingungen: die richtige Atmosphäre, in der unterrichtet wird, die Haltung der Kinder und das Schweigen. Jeder Katechet kennt die Schwierigkeit, nach der Schulpause zu unterrichten.

Strenge, autoritäres Verhalten des Katecheten, Verteilung von Tadeln, Drohungen – das sind alles schlechte Vorbedingungen für den Unterricht. Jeanne-Marie Digneon (vgl. Anm. 2) beschreibt sogenannte Spiele, um Ruhe und Schweigen herzustellen. Spiele, an denen alle Kinder beteiligt sind, die aber nur gespielt werden können, wenn alle schweigen: Der Katechet flüstert den Namen eines Kindes, das dann leise aufsteht und zu ihm kommt, die anderen passen atemlos auf, daß alles lautlos vor sich geht; oder die Kinder bemühen sich, auf einem am Boden gezeichneten Kreidestrich lautlos zu gehen, oder sie sitzen schweigend, denken jeder an etwas Besonderes, wovon sie nachher erzählen dürfen. Eine solche Übung schafft augenblicklich das Klima und die Bereitschaft zum Hören. Dabei muß das Kind auch bequem und entspannt sitzen. Das Hören hängt auch von der Körperhaltung ab. Von der Beachtung der nur scheinbar äußeren Bedingungen hängt der Erfolg unserer katechetischen Arbeit ab. Der Katechet muß immer vorbereitet sein. Sich auf die eigene Improvisierfähigkeit zu verlassen,

ist eine Unverantwortlichkeit. Eine schlechte Stunde Katechese ist ein Vergehen an den Kindern. »Sie werden nicht daran sterben ...« Doch! Sie sterben einen ganz kleinen seelischen Tod, den wir zu verantworten haben. Dieser katechetische Unterricht legt bei Kindern gerade aus agnostischem Milieu das Fundament, auf dem ihr Glaube, ihre Einstellung zu Gott ein Leben lang stehen soll. Wir dürfen nur Dinge vermitteln, die ihre absolute Gültigkeit in der Jugend und im Erwachsenenalter behalten. Wir können, dem Alter entsprechend, mehr erklären, wir dürfen aber nie in die Lage kommen, etwas zurücknehmen zu müssen.

Von einer Stunde Katechese sollte man höchstens fünfzehn Minuten zur Vermittlung der Heiligen Schrift, zum Hören des Gotteswortes oder zu einem wirklichen Confiteor verwenden. Danach aber muß das Kind singen; Singen gemeint als Tätigkeit, als Form eines Gebetes. Auch Malen ist unerläßlich: Moses vor dem Dornbusch, Jakob am Jordan, Esau verzeiht Jakob, Jesus auf dem Meer, Jesus und seine Jünger am See. Kinder können alles darstellen. Den gehemmten Kindern helfen wir, um die Entmutigung zu vermeiden. »Die Kreuze auf den Augen des Moses zeigen, daß sie zu sind, weil der große Gott ihn blendet.« – In dieser Erklärung eines Kindes stecken unschätzbare Erlebnisse und Erkenntnisse.

Das Kind erzählt wenig zu Hause von diesem Unterricht. Es weiß noch nicht über diese Abenteuer mit Gott zu berichten. Dies mag Eltern beunruhigen. Um so notwendiger ist es, daß der Katechet sich bemüht, die Eltern kennenzulernen in der Familie und in Versammlungen, die er veranstaltet. Wir müssen auch die Eltern unterrichten, auch sie brauchen die Katechese, wir müssen sie beteiligen, sie aufklären, sie auffordern. Sie sollen nicht den Eindruck bekommen, daß wir ihnen Versäumnisse vorhalten wollen. Wir wollen ihnen mitteilen, was wir mit ihrem Kostbarsten, ihrem Kind, tun. Die Beteiligung der Eltern könnte uns neue Katecheten bringen, die wir so dringend brauchen für die Schule. Eine Mutter kann manchmal noch besser als der Priester oder Klassenlehrer die Gemütskräfte eines Kindes entwickeln. Für den Priester bedeutet es eine Erleichterung in den höheren Klassen.

Eine Form der Elternkatechese kann auch die Predigt in der Kindermesse sein, der die Eltern oft beiwohnen. Viele Eltern horchen auf, wenn ihr Kind in der Kirche spricht. Vielleicht steht ihnen das Herz still, wenn sie, wie ich, einen kleinen neunjährigen Buben sagen hören: »Die Hölle? Die Hölle, das ist, wenn man nicht mehr lieben kann.« Es gehört zur Kinderkatechese, die katechetische Begabung der Eltern zu wecken.

Antoinette Becker

² Vgl. auch J.-M. DINGEON, *Méthode d'enseignement religieux* und DE LENVAL, *Die Stille im Schatten des Wortes*, Mainz 1961.

Ökumenische Fürbitten

Wenn es zutrifft, daß der Dienst an der Einigung der Kirchen zu den großen Aufgaben der Christenheit heute zählt, dann darf die Fürbitte für dieses Werk nicht in die Randzone des Gottesdienstes verwiesen werden. Sie muß dann vielmehr in die Reihe der zentralen Gebetsintentionen der Christenheit aufrücken. Das wiederum bedeutet, daß sie nicht nur gelegentlich – etwa in der Weltgebetsoktav vom 18. bis 25. Januar –, sondern immer wieder im Laufe des Jahres geübt wird. Da überdies alle Gläubigen für das ökumenische Werk verantwortlich sind und ihren Beitrag zu leisten haben – was keine überspannte Forderung, sondern die Meinung des II. Vaticanum darstellt (»Daher mahnt dieses heilige Konzil alle katholischen Gläubigen, daß sie, die Zeichen der Zeit erkennend, mit Eifer an dem ökumenischen Werk teilnehmen« [Ökumenismus-Dekret 4]) –, weil also alle helfen sollen, darum ist die ökumenische Fürbitte nicht nur Sache »ökumenischer Kreise«, sondern der ganzen Kirche und daher vor allem im Gemeindegottesdienst zu halten. Dies kann bei der Feier der Eucharistie geschehen, aber auch bei Wortgottesdiensten, Andachten und Feierstunden, gleich ob diese eigens für die ökumenische Erneuerung veranstaltet werden oder nicht. Außerhalb des Gottesdienstes bieten sich als besondere Möglichkeiten an: das Gebet in der Familie (zumal für bekenntnisverschiedene Ehen), der Religionsunterricht, die Veranstaltungen kirchlicher Jugend- und Erwachsenenbildung. Sollte endlich das ökumenische Gebet nicht in den Orden und Genossenschaften eine Heimstätte finden, wo es in bevorzugter Weise mit Liebe und Treue gepflegt wird?

Da ein Wechsel in den Gebetstexten wünschenswert ist, seien im folgenden einige Fürbitten angeboten.

I.

P Laßt uns beten für die gespaltene Christenheit, daß Gott, der Vater aller Gläubigen, sich ihrer erbarme.

Stille

V Gott, Du unser Herr und Vater, heilige und einige Deine Gläubigen in der ganzen Welt.

A Wir bitten Dich, erhöre uns.

V Nimm das Ärgernis der Spaltung von der Christenheit hinweg.

A Wir bitten...

V Stifte Gemeinschaft und Frieden zwischen den Kirchen.

A Wir bitten...

V Stehe allen Ehen und Familien bei, in denen Menschen verschiedener Bekenntnisse zusammenleben.

A Wir bitten...

V Befreie uns von gegenseitigen Mißverständnissen und Vorurteilen.

A Wir bitten...

V Entzünde in uns aufrichtige Liebe zu den getrennten Brüdern und Schwestern.

A Wir bitten...

V Vergib uns, was wir gegen das Gebot der Bruderliebe gefehlt haben.

A Wir bitten...

P Allmächtiger und gütiger Gott, in Dir ist Einheit und Fülle des Lebens. Führe alle Deine Gläubigen zu der einen Kirche zusammen, die der geheimnisvolle Leib Deines Sohnes ist und in der sie Einheit, Frieden und Heil finden. Durch Christus, unsern Herrn.

A Amen.

II.

P Laßt uns beten für die Einigung des Volkes Gottes auf der ganzen Erde.

Stille

V Daß die Spaltung des Volkes Gottes ein Ende nehme, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß das Verlangen nach Einheit in allen Gläubigen zunehme, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß der Geist aufrichtiger Brüderlichkeit in allen Kirchen erstarke, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß die Vorsteher der Kirchen ermutigt werden, ihre Gläubigen auf den Weg zur Einheit zu führen, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß wir alle umkehren, um die Ehre Gottes und das Heil unserer Mitmenschen zu suchen, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß alle Menschen unter der machtvollen und milden Herrschaft Gottes geeint werden, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

P Gott, Du König und Herr der Welt, Du hast durch Deinen Sohn alle Gläubigen zu Deinem neuen und ewigen Volk berufen. Laß uns schon jetzt unter Deiner Herrschaft dienen und dereinst an Deinem vollendeten Reich Anteil haben. Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A Amen.

III.

P Laßt uns beten, daß unser Herr Jesus Christus den verheißenen Heiligen Geist sende, damit er die durch menschliche Schuld seit Jahrhunderten getrennte Christenheit wieder vereine.

Stille

V Herr Jesus Christus, sende Deinen lebendig-machenden Geist, daß Er alle Kirchen erneuere.

A Wir bitten Dich, erhöre uns.

V Sende den Geist der Einheit, daß Er die Spaltung unter Deinen Gläubigen beende.

A Wir bitten...

V Sende den Geist der Gemeinschaft, daß Er Deine zerstreute Herde sammle.

A Wir bitten...

V Sende den Geist der Wahrheit, daß alle Menschen Dein Wort recht erkennen.

A Wir bitten...

V Sende uns den Geist der Liebe, daß Er uns zum selbstlosen Dienst an der Welt bereit mache.

A Wir bitten...

P Herr Jesus Christus, Du hast zu Deinen Aposteln gesagt: Den Frieden hinterlasse Ich euch, Meinen Frieden gebe Ich euch. Schau nicht auf unsre Sünden, sondern auf den Glauben Deiner Kirche und gib ihr huldvoll Frieden und Einheit, wie es Deinem Willen entspricht. Der Du lebst und herrschest von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A Amen.

IV.

P Laßt uns beten zu unserm Herrn Jesus Christus, dem Haupt der Kirche, die Sein geheimnisvoller Leib ist, daß Er alle Spaltung von ihr nehme.

Stille

V Vereinige wieder die getrennten Glieder Deines Leibes.

A Herr, erbarme Dich.

V Führe zusammen, was durch menschliches Versagen gespalten ist.

A Herr, erbarme Dich.

V Hauche allen Gliedern den lebendigmachen den Geist der Wahrheit und der Liebe ein.

A Herr, erbarme Dich.

V Erleuchte die Vorsteher der Kirche, auf daß sie der Einigung Deines Volkes dienen.

A Herr, erbarme Dich.

V Gib allen Deinen Gläubigen die Erkenntnis ihrer Schuld und bewege sie zur Umkehr.

A Herr, erbarme Dich.

V Schenke Einigung Deinen Jüngern, damit die Welt Deiner Botschaft glaube.

A Herr, erbarme Dich.

P Gott, allmächtiger Vater, Du bist die Quelle aller Einheit und jeglichen Friedens. Blicke voller Erbarmung auf Deine Gläubigen, die uneins und gespalten sind. Vergib uns unsere Schuld und führe uns wieder zusammen, wie es Deinem Willen entspricht. Durch Deinen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn, der mit Dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A Amen.

mehr als Priesternot, Priesterskandal und ungesunde Marienverehrung? Für den, der Südamerika kennt und nicht aufgrund kurzer Aufenthalte zu oberflächlichen Pauschalurteilen gekommen ist – wie es leider oft gerade bei Deutschen der Fall ist –, wer es durch längeres Leben mit den Menschen kannte und liebte, der wußte immer schon, daß in den südamerikanischen Ländern eine Glaubenspotenz zu finden ist, die der Europäer längst verloren hat.

Lange Visitationsreisen in den Jahren 1953, 1960 und 1966 haben mir Einsichten vermittelt, die mich mit Vertrauen und Hoffnung in die Zukunft Brasiliens blicken lassen. Es haben positive Entwicklungen stattgefunden, von einer Fruchtbarkeit und Dynamik, wie man sie in Europa antrifft. Das gilt besonders für die nachkonziliare Zeit. Ich glaube, daß in keinem Bereich der Weltkirche das Konzil sich so wirksam erwiesen hat wie dort. Das wirtschaftlich arme und politisch immer wieder unruhige Land ist offenbar von Gott mit besonderen Charismen reich gesegnet worden.

Das gilt vor allem für die Bischöfe und Priester. Wir hören von Brasilien und Südamerika immer nur, daß es dort zu wenig Priester gibt, wir hören viel zu wenig davon, daß es unter diesen wenigen wahrhaft charismatisch begabte Seelsorger gibt, die von zeichenhafter Bedeutung sind und mitreißende Wirkungen ausüben. Allen bekannt ist der Bischof von Recife, Dom Helder Camara. Wer ihm einmal begegnet ist, vergißt ihn nicht. Am ersten Tage meines letzten viermonatigen Aufenthaltes in Brasilien suchte ich ihn auf. Das Hauptportal des repräsentativen Baues des erzbischöflichen Palastes – offenbar noch aus der Kaiserzeit – ist geschlossen. Das Palais macht einen fast verlassenen Eindruck, wenn man nicht bald einen kleinen Seiteneingang entdeckt, durch den das Volk ein- und ausströmt: die Ärmsten, aber auch die Intellektuellen, Politiker, Künstler und Architekten. Es ist ein solcher Zustrom, daß der Verkehr, allerdings mit südländischer Lebenswürdigkeit, ein wenig geregelt werden muß. Man eilt durch die Säle, die leer und öde sind. Bekannt ist, daß Dom Helder Camara als erstes den bischöflichen Thron hinausgeworfen hat. Schließlich findet man den kleinen Erzbischof in der Ecke eines Saales auf einer armseligen Sitzbank, umringt von einer Zahl von Besuchern, die gerade mit ihm verhandeln. Mir fiel in diesem Augenblick das Bild von Rembrandt ein: Christus unter den Kranken. Es geht eine unbeschreibliche Leuchtkraft von diesem Bischof aus. Er umarmt mich mit dem in Brasilien üblichen »abraco«. Der Bischof ist halb so groß wie ich. In einem anmutigen portugiesischen Wortspiel sagt er dabei, indem er auf mich zeigt: »Die entwickelte Kirche«, und auf sich selber zeigend: »Die unterentwickelte Kirche«! Nun sitze ich neben ihm, und wir reden über manches. Es geht eine spirituelle Kraft von seiner Gestalt und von seinen Worten aus, die einen tief trifft und bestürzt. Dom Helder Camara ist keine Einzelerrscheinung. Ich könnte eine ganze Reihe von Bi-

Symptome

Die Kirche Brasiliens nach dem Konzil

Für manche Europäer war es eine Überraschung, auf dem Konzil die südamerikanischen Bischöfe auf der Seite der Fortschrittlichen zu sehen. Was kannte man vom kirchlichen Leben Südamerikas

schöfen und Priestern anführen, die zeichenhaft die Armut und die Brüderlichkeit leben. Sie sind in dieser Weise Führer der Gläubigen, wie wir es in Europa kaum kennen.

Beschenkt wurde das brasilianische Volk in den letzten Jahren durch eine Reihe schöpferischer Menschen, Dichter und Komponisten, die eine große Fruchtbarkeit entfaltet haben. In einem neuen stilvollen Liedgut verbreitet sich der Geist der Erneuerung aus dem Evangelium. Man singt die Wahrheiten des Evangeliums in sehr schönen, aber auch leicht zugänglichen Formen. Diese Lieder breiten sich immer mehr aus. Man singt die Seligpreisungen, man singt von den Lilien des Feldes, von den Vögeln des Himmels, man singt vom wunderbaren Fischfang, vom Guten Hirten und von den klugen Jungfrauen, man singt in eindrucksvoller Weise von dem Geist der Brüderlichkeit. So heißt es in einem dieser Lieder:

»Für mich ist der Regen auf dem Dach wie ein Schlummerlied, aber bei dem Armen, meinem Bruder, kommt der Regen in die Hütte und macht den Boden zum Schlamm.

Für mich ist der Wind eine nächtliche Melodie, aber dem Armen, meinem Bruder, zerstört der Wind das Haus.

Wie kann ich glücklich sein, wenn ich dem Armen, meinem Bruder, das Herz verschließe und ihm meine Liebe versage?«

Etwas ganz Neues und uns völlig Unbekanntes sind die sogenannten »Autos«. Ich habe manchmal solche Spiele erlebt, die zur rechten Mitfeier der Eucharistiefeier hinführen sollen. Eines dieser Spiele hieß: »Der Wassertropfen« und stammt von dem Benediktinerpater Dom Marcus Barborsa. Es war ein dichterischer Dialog in biblischen Texten zwischen der Kirche und den Gläubigen. Die Ordensschwester, die die Kirche darstellte, trug ein weißes Gewand und hatte sich – mit südländischer Anmut – einen Kranz blühender Rosen auf das Haupt gesetzt. Alles war voller Würde und ergreifender Frömmigkeit. Zum Schluß legte ich selber die Paramente an und zog mit der großen Gemeinde singend in die Kirche ein.

Ein drittes »Charisma«, das dem brasilianischen Volk in seiner Armut geschenkt ist, ist eine Aktivierung der Laien, wie wir sie nicht kennen. Schon im Jahre 1960 hatte ich einen gewaltigen Fortschritt auf diesem Gebiete festgestellt. Es gibt zahllose Zentren, wo Priester und Ordensfrauen die Laien für den seelsorglichen und speziell katechetischen Einsatz schulen. Oft erlebte ich die Feier des Lucernário, besonders im Norden, in den ärmsten Bereichen Brasiliens. Das Lucernário ist eine außerordentlich schöne Form des Abendgebetes in portugiesischer Sprache, die der Komplet nachgebildet wurde. Wenn die Dämmerung hereinbricht, sieht man die Gläubigen sich sammeln; sie ziehen in einer Art Prozession durch die Straßen bis zu einem bestimmten Haus, bei dem man an diesem Tag das Lucernário singen will. Bei dem Text: »Mein Beten steige empor wie Weihrauch vor Dein Angesicht«, wird Weihrauch verbrannt. Nach der

stets wechselnden biblischen Lesung hält ein Laie die Ansprache. Ich habe in der Tat sehr gute Ansprachen gehört. Das beeindruckendste Beispiel war der Besuch einer Pfarrei in Rio Grande do Norte, einem der großen Dürregebiete im Norden Brasiliens. Diese Pfarrei, Nisia Floresta, hat keinen Priester mehr. Sie wird von drei Schwestern verwaltet. Sie predigen – und sie predigen gut –, sie spenden die heilige Kommunion, sie taufen, sie assistieren dem Eheabschluß, sie sorgen für das christliche Begräbnis. Der Vigario (Pfarrer) kommt, wenn er es kann, um die Eucharistie zu feiern. Die Pfarrei machte einen guten und lebendigen Eindruck, besser als manche Pfarreien, die von einem Priester verwaltet werden.

Welche tröstlichen und positiven Ausblicke nicht nur für Südamerika, sondern auch für das an Priestern ärmer werdende Europa! Wir können dem unterentwickelten Südamerika wirtschaftlich helfen, und wir müssen ihm helfen. Vielleicht schenkt Südamerika uns dafür neue positive Perspektiven kirchlichen Lebens.

K. Stindt

Literaturbericht

Der nachstehende Literaturbericht wurde Mitte August abgeschlossen. Seither erschienene Titel werden in einem späteren Bericht zum selben Thema besprochen.

Konzilsliteratur

»Man mag nun finden, es sei schon viel vom Konzil geredet worden und es wäre an der Zeit, das Thema zu wechseln. Aber wir können vom Konzil nicht absehen. Da es eine bedeutsame, geschichtliche und in mancher Hinsicht für das Leben der Kirche entscheidende Sache war, so ist klar, daß wir ihm auf unseren Wegen noch lange begegnen werden. Und das ist gut.« Mit diesen Worten Pauls VI. vom 15. Dezember 1965 sei das Risiko begonnen, in die wichtigsten Titel der Konzilsliteratur (ohne die Aufsatzliteratur) etwas Ordnung zu bringen, sie fair vorzustellen und gegebenenfalls zu kritisieren.

I. Textausgaben ohne Einleitungen

Unter dieser Rubrik sind an vornehmster Stelle die lateinischen vatikanischen Ausgaben zu nennen.

Jedes der 16 Konzilsdokumente ist dort in einer gut ausgestatteten Broschüre erschienen, erhältlich über die Libreria Editrice Vaticana. Der Text ist mit jenem identisch, über den die Bischöfe jeweils feierlich abgestimmt haben. Er ist also »authentisch«, aber noch nicht »offiziell«. Der offizielle Text wird bekanntlich in den »Acta Apostolicae Sedis« veröffentlicht. Dort sind bisher die 5 Dokumente von 1963 und 1964 in einer redaktionell ganz leicht geglätteten Form, ohne inhaltliche Eingriffe, erschienen. Leider sind nun seit Konzilsende über acht Monate verstrichen, und noch immer wartet man darauf, daß auch die 11 Dokumente von 1965 in den »Acta Apostolicae Sedis« publiziert werden. Leute, die sich darauf festgelegt haben, den offiziellen Text anzubieten und ihn zur Grundlage der Übersetzungen zu machen – und dazu gehören nicht nur die Verlage, sondern auch die deutschen Bischöfe –, sind durch diesen Verzug in Verlegenheit gekommen. Inzwischen ist in Rom bereits die Arbeit an einer »Editio typica« im Gang. Sie wird z. B. alle vom Konzil zitierten Denzinger-Stellen durch genaue Quellenangaben aus der großen Konziliensammlung von Mansi ersetzen.

Gehen wir von der lateinischen Edition nun zur deutschen über, so stellt sich unvermeidlich die Frage nach der deutschen Übersetzung. Eine erste, vorläufig autorisierte Übersetzung wurde jeweils in Rom sozusagen in letzter Minute (wegen der noch laufenden Diskussionen und Abstimmungen) angefertigt und von den katholischen Nachrichtenagenturen vervielfältigt herausgebracht. Diese Blätter konnte ohne weiteres jeder beziehen, der sich darauf abonniert hatte. Bei der Hast und Überlastung der in Rom Beteiligten braucht es nicht zu verwundern, daß in diesen Blättern viele Fehler, Ungenauigkeiten und sogar Auslassungen vorkommen. Mit einer Ausnahme: Die Übersetzung der Liturgiekonstitution wurde von einer kleinen Kommission unter Federführung von Prälat J. Pascher so solid angefertigt und dennoch im Dezember 1963 fristgerecht publiziert, daß sich bei einer Revision Anfang 1966 (wieder unter Federführung Paschers) nur ganz wenige Änderungen ergaben. Die neue Fassung der Liturgiekonstitution von 1966 wurde im Konzilskommentar bei Herder erstmals veröffentlicht; im übrigen wird die Liturgiekonstitution samt ihren Kommentaren auf Wunsch der Schriftleitung von »Diakonia« hier nicht weiter berührt.

Was nun die anderen 15 Übersetzungen angeht, so gibt es zwei verschiedene »Modi«. Soweit ich bisher feststellen konnte, sind die muttersprachlichen Ausgaben außerhalb Deutschlands nicht-offizielle Unternehmungen, die zwar mit Wissen, teilweise unter Mitarbeit der Bischöfe und natürlich mit »Imprimatur« erschienen sind, jedoch keinen besonderen Autorisierungsgrad haben. Von diesen Ausgaben soll hier nur die des Rex-Verlages (Luzern – München) besonders gewürdigt werden. Er bringt sämtliche 16 Konzilstexte in 9 Broschüren. Soweit die Texte nicht einzeln stehen, werden sie sinnvoll zusammengestellt. Ein großer

Vorzug dieser Ausgabe ist, daß der nicht genannte Herausgeber am Rand jedes einzelnen Artikels eine stichwortartige Zusammenfassung gibt. Auch kleine Sachregister zu jedem Dokument werden geboten. Nachteile sind: Nur die Broschüre mit der Liturgiekonstitution hat einen einwandfreien Text (den oben erwähnten von 1963), alle anderen Übersetzungen sind die von der KIPA gebrachten. Und die Broschüre mit der Kirchenkonstitution enthält die »Bekanntmachungen« und »Nota praevia« nicht, die zu den Konzilsakten gehören und der authentischen Interpretation der Konstitution dienen.

In Deutschland haben die Bischöfe großen Wert darauf gelegt, daß die Erstübersetzung revidiert wurde und eine möglichst perfekte deutsche Fassung zur Verfügung stehe. Sie wird offiziell bezeichnet mit: »besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe«. Was die beiden ersten Konzilsdokumente angeht, so wurden in Deutschland die erwähnte Übersetzung der Liturgiekonstitution unter Verantwortung von J. Pascher und die von der Publizistischen Kommission der Fuldaer Bischofskonferenz erarbeitete Übersetzung des Kommunikationsmitteldekrets auf diese Weise approbiert. Die Besorgung der Übersetzungen der übrigen 14 Konzilstexte wurde von den deutschen Bischöfen dem Verfasser dieser Besprechung anvertraut. Die 3 Dokumente von 1964 (Kirchenkonstitution, Ostkirchendekret, Ökumenismuskonferenzdekret) sind in approbierter Fassung unter dem Titel *Konstitution und Dekrete der dritten Session* im März 1965 bei Herder erschienen und gleichzeitig in die eingeleiteten Ausgaben bei Paulinus und Aschendorff (darüber später) übernommen worden. Diese von Kardinal Frings approbierte Ausgabe stellt jedoch noch nicht den »endgültigen« deutschen Text dar, denn für die deutsche Fassung der Kirchenkonstitution und des Ökumenismuskonferenzdekrets wurden 1965 zahlreiche Wünsche von Konzilstheologen vorgebracht. So kam es hier zu revidierten Fassungen, von denen die der Kirchenkonstitution unter dem Titel *Deutsche Übersetzung besorgt im Auftrag der deutschen Bischöfe; von den deutschen Bischöfen genehmigte verbesserte Fassung von 1966* inzwischen bei Herder, Paulinus und Aschendorff erschienen ist. Die Folge dieser Fassungen erklärt sich leicht, wenn man bedenkt, wie viele Persönlichkeiten an der Ausarbeitung der Texte selbst beteiligt waren und wie schwer es ist, deren Auffassungen der Texte auf einen gemeinsamen sprachlichen Nenner zu bringen.

Die Übersetzungen der 11 Konzilsdokumente von 1965 stellten die deutschen Bischöfe deswegen vor ein besonderes Problem, weil, wie erwähnt, die offizielle lateinische Ausgabe so lange auf sich warten ließ und läßt. Im März 1966 wurde beschlossen, die vorläufige KNA-Übersetzung auf der Grundlage der lateinischen vatikanischen Faszikel überarbeiten zu lassen und diese von deutschen Konzilstheologen erstellten neuen Fassungen zu approbieren. Diese sind bisher für 10 der 11 Dokumente fertiggestellt worden. Sie sind zu-

sammen mit dem vatikanischen lateinischen Text in den Amtsblättern der deutschen Diözesen erschienen. Nur deutsch wurden sie übernommen in kleine, preiswerte Broschüren des Paulinus-Verlags in Trier und des Johannesbundes in Leutesdorf. Sie sind ferner bereits enthalten in den Kommentaren zur Offenbarungskonstitution und zum Priesterausbildungsdekret, die später gewürdigt werden.

Indessen haben sich drei deutsche Verlage bewogen gefühlt, nicht auf die approbierte Übersetzung zu warten, sondern den KNA-Text zu übernehmen und in Buchform zu veröffentlichen. Zuerst auf dem Markt war der Paulus-Verlag in Recklinghausen, der in 4 Paperbackbänden eine »vollständige Ausgabe« unter dem Obertitel *Konzilsdekrete* (von den 16 Dokumenten sind jedoch nur 9 »Dekrete«) anbietet. Bei der Gliederung der 4 Bände wurde eine systematische Anordnung versucht, über die sich naturgemäß streiten läßt. Der Druck ist schön und gut lesbar. Als Mangel muß neben der Unzuverlässigkeit der Übersetzung die Auslassung der »Bekanntmachungen« und der »Nota praevia« bei der Kirchenkonstitution bezeichnet werden.

Zweiter im Rennen war der Verlag Wort und Werk in Köln, der unter dem Titel *Das II. Vatikanische Konzil* (in bereits zwei Auflagen 1966) eine handliche Ausgabe aller Konzilstexte deutsch – auf 370 Seiten – vorlegt. Der große Vorzug dieses Werkes ist, daß man alle Texte in einem Band übersichtlich beisammen hat. Auch die »Bekanntmachungen« und die »Nota« sind enthalten. Weniger gut ist, daß man es für richtig befunden hat, die wichtigsten Stellen – wer befindet darüber? – im Text selber in Fettdruck zu setzen. Dadurch wird die intendierte Harmonie der Konzilsausagen gestört; der Leser wird abgelenkt. Weniger gut sind auch die Beigaben des Bandes. Auf 112 Seiten, eigens paginiert vorangestellt, schildert H. Reuter im allgemeinen zuverlässig, aber teils nicht recht engagiert, teils verharmlosend, den kompletten Konzilsablauf. Ein paar Seiten Personen- und Sachregister sind für die riesige Materie natürlich in keiner Weise genügend.

Der dritte Verlag, der dann zum Zug kam, ist Fromm in Osnabrück. Mit dem Titel *Vatikanum II. Vollständige Ausgabe der Konzilsbeschlüsse mit ausführlichem Stichwortverzeichnis* legt er in der Reihe seiner Taschenbücher sämtliche 16 Dokumente (mit den »Bekanntmachungen« und der »Nota«) vor. Ganz ausgezeichnet ist der Registeranhang dieses Werkes von Klemens Richter, mit nicht weniger als 170 Seiten. Das Sachregister könnte zwar theologisch noch viel besser durchgeformt sein. So findet man z. B. keineswegs alle Stellen, an denen die Kirche als Sakrament bezeichnet wird. Aber: Man findet alle Kirchenväter und -lehrer, die das Konzil zitiert, alle Enzykliken und alle Bibelstellen, die teils in den Texten, teils in den Fußnoten vorkommen. Eine gewaltige Leistung! Leider hat der Verlag mit diesem 814seitigen Werk das Format der Taschenbücher entschieden zu weit

getrieben. Teils recht üppig gedruckt, ist es so handlich wie ungefähr ein Ziegelstein, und mein Exemplar ist nach fleißigem Gebrauch von vier Wochen auseinandergefallen. Nicht handlicher ist ein anderer Band bei Fromm, *Zweites Vatikanisches Konzil. 4. Sitzungsperiode. Dokumente – Texte – Kommentare* (672 Seiten), den wir hier erwähnen müssen, weil er alle 11 Dokumente von 1965 in vorläufigem deutschem Text enthält, also einen größeren Teil dessen, was auch im anderen Frommschen Taschenbuch enthalten ist. Beigebunden sind vorweg eine bunte Mischung päpstlicher Reden, bischöflicher Hirtenbriefe, Ansprachen und anderer Dokumentationen, die sich alle auf die vierte Sitzungsperiode beziehen und den Band durchaus interessant machen. Für die vier in diesem Abschnitt zuletzt erwähnten Ausgaben gilt, daß ihre Konzilstexte einer ersten Information dienen können, aber auf keinen Fall restlos zuverlässig sind und darum für eine weitere Arbeit mit den Konzilstexten nicht empfohlen werden können.

II. Textausgaben mit Einleitungen

Hier sind zwei in Deutschland langsam erscheinende Ausgaben zu nennen, bei denen man wirklich die Qual der Wahl hat. Die eine Ausgabe mit offiziellem lateinischem und approbiertem deutschem Text kommt bei Aschendorff in Münster heraus, nach dem bisherigen Plan so, daß jedem Konzilsdokument ein (kartonierter) Band gewidmet ist. Die nicht sehr umfang-, aber inhaltsreichen Einleitungen sind von bestbekannten Bischöfen und Theologen verfaßt. Aber auch der Paulinus-Verlag in Trier legt den offiziellen lateinischen und approbierten deutschen Text in Paperbacks mit ebenso hoch qualifizierten Einleitungen vor, mit dem Unterschied, daß hier offenbar manchmal kürzere Texte in einem Band zusammengefaßt werden. So enthält beispielsweise Band II die Dekrete über die Ostkirchen, den Ökumenismus und die sozialen Kommunikationsmittel. Nur die Ausgabe der Liturgiekonstitution bei Paulinus hat ein Register. Es ist unmöglich, eine der beiden Ausgaben besonders zu empfehlen. Sie sind beide sehr gut.

Eine ganz hervorragende Konzilsausgabe gibt es in Frankreich. Die Editions du Centurion bringen in vier Bänden broschiert *Documents conciliaires*, nämlich 15 Konzilsdokumente mit Ausnahme der Liturgiekonstitution, die dort schon früher separat erschienen war. Immer sind mehrere Texte in einem Band zusammengebunden. Was diese Ausgabe zum einen so kostbar macht, ist der Glanz der französischen Übersetzung. Sie ist stellenweise gewiß recht frei, aber sie gibt den Geist des Konzils wieder, ist lebendig, modern, kurzum ein Beweis dafür, daß die französische Stilkunst nicht tot ist. Zum anderen sind die Dokumente ausgezeichnet eingeleitet, kritisch, wach, vielleicht manchmal wieder ein wenig in Enthusiasmus überschlagend. Mehrere Mitarbeiter sind Bischöfe, und was für Bischöfe! Schließlich verdienen die ausführlichen Register eine eigene Erwähnung.

Es gibt noch anderswo schöne Ausgaben, zum Bei-

spiel eine in Leipzig, die jedoch im Westen nicht bestellt werden sollte, damit die Menschen dort ihr kleines Kontingent nicht schmälern. Hier soll nur noch von einem die Rede sein: einem amerikanischen Taschenbuch in Koproduktion der Verlage Guild Press, America Press und Association Press in New York, mit dem Titel *The Documents of Vatican II*, besorgt von W. M. Abbott SJ. In handlicher Form werden geboten: sämtliche 16 Konzilsdokumente in Englisch, einige wichtige Papstreden und Nebendokumente des Konzils, zu jedem Text katholische Einleitungen und nicht-katholische Stellungnahmen und 86 Spalten Register. Das Buch kostet 95 Cents! Die Einleitungen sind natürlich, wie zu erwarten, nicht besonders profund.

III. Konzilscommentare

Als erster Konzilscommentar – abgesehen von den liturgischen – ist in Deutschland im Verlag der Bonifacius-Druckerei in Paderborn 1965 der von Lorenz Kardinal Jaeger zum Ökumenismusdekret erschienen. Es handelt sich um einen geschmackvollen Leinenband von 173 Seiten. Es ist zweifellos ein guter, theologisch sehr fortschrittlicher Commentar, aber was die Konzilsarbeit selbst angeht, ist es vielleicht doch wieder nicht ein Commentar im strengen Sinn. So fehlt z. B. eine Analyse der früheren Textfassungen; die Konzilsdiskussionen und die 19 päpstlichen Modi der letzten Minute sind ein wenig zu irenisch dargestellt; die vielen auf dem Konzil vorgebrachten praktischen Anregungen kommen nicht recht zur Geltung. Aber das beeinträchtigt die Grundlinie dieses Buches nicht. Entgegen so manchem, was auch in Rom während des Konzils behauptet wurde, sagt der Kardinal klar und eindeutig, daß die Ökumenische Bewegung außerhalb der katholischen Kirche entstanden ist und die Kirche sich nun mit diesem Dekret anschießt, in die Ökumenische Bewegung einzutreten (S. 28). Wenn äußerlich an diesem Band und am nächsten, der erwähnt wird, etwas zu kritisieren ist, so ist es die recht mangelhafte Zuordnung von (lateinisch-deutschem) Konzilstext und Commentar. Es ist mühselig, eine einzelne Stelle zu finden.

In dieser vom Johann-Adam-Möhler-Institut herausgegebenen Reihe ist in der gleichen schönen Ausstattung seither ein Commentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung erschienen, verfaßt von dem bekannten Direktor dieses Instituts und Konzilstheologen Eduard Stakemeier. Man darf wohl das Urteil wiederholen, das eben zu dem Commentar von Kardinal Jaeger ausgesprochen wurde. Der Verfasser kommentiert gründlich. Er gibt genug Hinweise dafür, daß das Konzil mit dieser Konstitution von der »Zweiquellentheorie« abgerückt ist: Es versteht die Tradition nicht als quantitative Ergänzung der Schrift. Er verarbeitet eine umfangreiche Literatur und ist immer »up to date«. Dennoch deckt er wohl die Gegensätze, die auf dem Konzil herrschten, die Unebenheiten und Inkonssequenzen der päpst-

lichen Modi an der Konstitution eleganter zu, als nötig ist. Ein Beispiel dafür ist seine Analyse des ersten Schemas (S. 52ff), von dem der Frankfurter Alttestamentler N. Lohfink SJ schrieb: »Wäre dieser Text nicht gestorben, so wäre die katholische Exegese gestorben.«

Diese Bemerkungen sollen jedoch keineswegs davon ablenken, daß es sich hier um einen der Sache nach ganz fortschrittlichen Commentar handelt.

Demgegenüber fällt ein anderer Commentar von Prälat Stakemeier, beim gleichen Verlag, jedoch nur kartoniert, etwas zurück: zum Konzilsdekret »Über die Ausbildung der Priester«. Zwar wird auch hier der positive Gehalt des Dekrets sehr gut herausgeholt. Die Textgeschichte wird übersichtlich beschrieben. Verbindungslinien zum Dekret über Dienst und Leben der Priester werden gezogen. Der Aufbau des Bandes ist insofern besser als bei den beiden vorher erwähnten Commentaren, als der lateinisch-deutsche Text ununterbrochen abgedruckt wird, was die Sache sehr viel übersichtlicher macht. Leider aber kommt die Problematik der Priesterausbildung heute hier nicht zur Geltung. Auch für die Situation bei unszulande läßt sich aus dem Dekret vieles entnehmen, was die kirchlichen Behörden zu konkretem Handeln, nicht nur zu ernster Besinnung auffordert. Gewiß darf nichts überstürzt werden, aber es ist durchaus gestattet, das Kind beim Namen zu nennen.

Ein anderer Commentar zur dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung ist als Nr. 16 in der Reihe der *Stuttgarter Bibelstudien* erschienen. Verfasser sind der Frankfurter Dogmatiker O. Semmelroth SJ und der römische Neutestamentler M. Zerwick SJ. Der Commentar ist viel kürzer als der von E. Stakemeier; auch läßt er sich auf Einzelheiten der Diskussion weniger ein. Und doch werden die Konturen der Diskussion hier ganz allgemein viel deutlicher. Natürlich stellt der Commentar nur eine Erstinformation dar; auf ein Werk, das auf alle von der Konstitution her für die katholische Exegese gegebenen Möglichkeiten hinweist, wird man wohl noch lange warten müssen. Der lateinisch-deutsche Text ist in der zweiten Hälfte beigebunden. Leider ist die Ausstattung der *Stuttgarter Bibelstudien* nicht gerade hervorragend; diese Nummer ist nicht die erste, die sich bei wiederholtem Gebrauch in ihre Bestandteile zerlegt hat.

Der Verfasser dieser Besprechung besorgt selber bei Herder im Anschluß an das *Lexikon für Theologie und Kirche* einen wissenschaftlichen Commentar zu den 16 Konzilsdokumenten, von dem der I. Band bereits erschienen ist. Ein Lobpreis dieses Werkes aus eigenem Mund würde sich allzu kurios ausnehmen. So sei mir gestattet, ein Satzlein anzuführen aus einem Brief von Kardinal G. Pizzardo, der am 13. Juli 1966 schrieb: »Die Konzilstheologen und Fachgelehrten, die an diesem monumentalen Werk arbeiten, garantieren für die richtige Textauslegung und gewährleisten den Erfolg des Unternehmens.«

IV. Zusammenfassungen

Noch auf längere Zeit werden die Konzilschroniken unentbehrlich bleiben, weil sie das Werden einer zumindest inneren Erneuerung festhalten und uns helfen, das Neue unter seinen vielfältigen Aspekten zu verstehen; sie vermitteln das Bewußtsein, daß die Sorgen der Kirche in Afrika oder Südamerika uns nicht fremd sind. Und noch vieles mehr. Konzilschroniken sollen hier aber nicht eigens gewürdigt werden; das würde die Ausmaße dieses Berichtes sprengen. Nur drei Titel von bleibendem Wert seien eben erwähnt. Die meisten kennen die Berichte Mario von Gallis und Bernhard Moosbruggers *Das Konzil* (Walter-Verlag und Matthias-Grünwald-Verlag), in denen Wort, Bild, Esprit und Theologie eine einzigartige Symbiose eingegangen sind. Exakteste Chronistenarbeit mit Zitation wichtigster offizieller und geheimer Dokumente bieten die von L. A. Dorn, G. Denzler und W. Seibel SJ in wechselnder Zusammenarbeit erstellten Bände *Tagebuch des Konzils* (Johann-Michael-Sailer-Verlag). Weniger aufs chronistische Detail bedacht, vielmehr das Konzil von innen her durchleuchtend und theologisch aufschließend, haben die vier schmalen Bändchen von J. Ratzinger (bei Bachem) wohl das gleichmäßig höchste Niveau.

Neben den Chroniken gibt es jedoch noch eine weitere Gattung von Konzilsliteratur, die man am besten mit »Zusammenfassungen« überschreibt. Zusammenfassungen können in die Horizontale oder in die Vertikale gehen, je nachdem. Der bekannte holländische Konzilstheologe E. Schillebeeckx hat ein kleines Bändchen herausgebracht (deutsch bei Herder Wien), das neben einem chronistischen Anhang drei Kapitel enthält. Das erste hat sich vorgenommen, das »Neue« aller 16 Konzilsdokumente mit dem »Alten« zu vergleichen. Das zweite zieht die Hauptergebnisse des Konzils in sechs Punkten zusammen. Das dritte spricht ungeschminkt von nachkonziliaren Schwierigkeiten. Wer beispielsweise einem Nichtkatholiken kurz erklären will, was das Konzil war, wird dieses Bändchen mit Nutzen heranziehen.

Die Schweizer Akademische Verbindung Leonina hat auf 130 Seiten einen anderen interessanten Versuch unternommen: *Vaticanum II* (Paulusverlag Freiburg/Schweiz). Aus allen 16 Dokumenten werden, teils mit wörtlicher Zitation, die Grundgedanken und die wichtigsten Weisungen erhoben. Wäre der Versuch auf dogmatische Texte beschränkt, so könnte man versucht sein, von einem »Denzinger« des II. Vaticanum zu sprechen. Auswahlen bleiben natürlich problematisch, aber im Hinblick darauf, daß künftige »Denzinger« oder »Neuner-Roos« sich einmal auch dieses Konzils bemächtigen werden, gibt das Buch wertvolle Anhaltspunkte. Es enthält auch zwei Tafeln, die sehr instruktiv sind. Die eine stellt die Materie des Tridentinum, des I. und des II. Vaticanum nebeneinander. Die andere versucht, die 16 Konzilsdokumente in ihrem inneren Zusammenhang anschaulich zu gruppieren.

Wieder eine andere Art der Zusammenfassung hat H. Linnerz in seinem Buch *Das Konzil hat gesprochen* (bei Butzon & Bercker) unternommen. Er rafft den Inhalt eines jeden der 16 Dokumente zu einem Referat, teils in Zitaten, bemüht, auch Ausführungen, die ihm ferner liegen, nicht zu unterschlagen. Jedem Dokument ist eine Entstehungsgeschichte in sehr groben Konturen (»Stockkonservative« gegen »Junge«) vorangestellt. An Abstimmungsergebnissen und anderen Konzilsstatistiken bietet das Buch eine Menge. In diesem Buch wird von allen hier besprochenen die nachkonziliare Arbeit in Rom am besten und ausführlichsten dargestellt. Zu dem Rühmenswerten gehört der Abdruck des »Schema 14«, jenes Dokumentes, mit dem sich viele Bischöfe verpflichteten, künftig ihr Amt in Armut und Brüderlichkeit zu verwalten.

Ein in jeder Hinsicht gekonntes Buch hat der Journalist M. Plate geschrieben: *Weltereignis Konzil* (bei Herder). Auch es faßt zusammen: die Konzilschronik, die Vorgeschichte der Dokumente, diese selbst. Was es aber von vergleichbaren Werken unterscheidet, ist seine behutsame Pädagogik. Auch Plate spricht von den Fronten auf dem Konzil; auch er steht auf der Seite der »Fortschrittlichen«. Aber er wirbt für diese Seite, er sucht die Kontinuität zu wahren, unnötige Schocks zu vermeiden, dem Alten und den Alten gerecht zu werden. Er hat den Wunsch, jene Menschen zu schützen und für die Sache des Konzils zu gewinnen, die nach Meinung mancher Oberhirten von Verwirrung bedroht sind. So ist es ihm gelungen, ein Familien- und Hausbuch über das Konzil (mit guten Fotos ausgestattet) zu schreiben. Das progressivste Konzilsbuch stammt von L. Waltermann *Konzil als Prozeß* (bei Bachem). Der renommierte Leiter des Kirchenfunks am Westdeutschen Rundfunk legt es als Dokumentation vor, und schon in dieser Hinsicht hat es bleibenden Wert, weil es Äußerungen vieler hoher Persönlichkeiten zum Konzil wiedergibt, die in keine andere Dokumentation eingegangen sind. Er druckt nicht Hirtenbriefe, offizielle Ansprachen usw. ab – mit Ausnahme jener Worte, die Papst Johannes wenige Tage vor seinem Tod Waltermann ins Mikrophon sprach. Hier sind die improvisierten Äußerungen der Interviews festgehalten: von den Kardinälen Ottaviani, Döpfner, Frings, Patriarch Maximos, Alfrink, König bis zu den evangelischen Beobachtern. Hier erfährt man, was sie auf dem Konzil bewegte. Daneben wird aber auch die Berichterstattung und Kommentierung des Westdeutschen Rundfunks geboten. Sie steht nicht »über der Sache«. Sie sucht nicht nach dem Ausgleich. Sie ist bestimmt von ihrem Standort: von dem Christen, der in der »Welt« arbeitet, in dieser vielschichtigen, vielgesichtigen Institution der »Kommunikationsmittel«, in diesem unsakralen, nüchternen, »pluralistischen« Milieu. Von hier aus wird die Kirche befragt; vor dieser Art des Fragens zerbröckelt alles unredliche Pathos. So wirkt das Buch in den kommentierenden Teilen äußerst

aggressiv, beunruhigend, erbarmungslos. Man sollte aber nicht verkennen, daß es die Kirche dort haben will, wohin sie nach den Worten des Konzils selbst gehört.

Eine ganz andere Art der Zusammenfassung gilt den Themen des Konzils. So hat der portugiesische Franziskaner G. Baraúna eine zweibändige Sammelarbeit über *De Ecclesia* vorgelegt (Herder und Knecht). Sie ist kein Kommentar. 57 Studien kreisen, mehr oder weniger tief eindringend, um die Themen der Kirchenkonstitution. Der Kapuziner F. X. Hoedl veröffentlichte ein billiges, kleines Broschürchen über das Ordensdekret, etwas anspruchsvoll als »Kommentar« bezeichnet (Drittordensverlag Altötting), aber seiner Grundeinstellung nach sehr zu empfehlen, besonders für Ordensfrauen, für die es nach dem Wunsch des Verfassers als Erstinformation bestimmt ist. Der Kölner Männerseelsorger H. Ostermann faßt unter dem Titel *Die Zukunft des Laien in der Kirche* (Butzon & Bercker) auf 129 Seiten sämtliche Lehren des Konzils über den Laien praktisch, verständlich, aktuell zusammen. Diese Art der Auswertung des Konzils hat vermutlich eben erst begonnen.

Man wird noch vielen Konzilsbüchern begegnen. Man braucht nicht alle zu haben, auch dann nicht, wenn einem das Konzil am Herzen liegt. Man muß auswählen, je nach dem, was einem persönlich oder für die Arbeit wichtig erscheint. Und dazu wollte diese Übersicht eine kleine erste Hilfe bieten.

Herbert Vorgrimler

Alois Müller, bibliographische Angaben s. Diakonia 1 (1966) 62.

Joseph Ratzinger, geb. 1927. 1953 Dr. theol. 1958 Professor in Freising, 1959 in Bonn, 1963 in Münster. Seit 1966 Ordinarius für Dogmatik an der Universität Tübingen. Veröffentlichte u. a. *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*; *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*; *Vom Sinn des Christseins*; *Offenbarung und Überlieferung* (mit Karl Rahner); *Das Zweite Vaticanum I-IV*. Mitarbeiter am *LThK*, an Sammelwerken und Zeitschriften.

Heinrich Rennings, bibliographische Angaben s. Diakonia 4 (1966) 240.

11. DEZ. 1967

26. MRZ. 1968

19. AUG. 1969

13. Jan. 1971

12. März 1971

17. FEB. 1972

22. JAN. 1973

21. FEB. 1973

1. JUNI 1973

21. MRZ. 1979
10. DEZ. 1980

28. 01. 82

21. JULI 1982

M. 85 + 5.30