



N11< 35041500 021

UB Tübingen

592 43 ger. 24-

Diakonia

267/1419

2: 1967 olme J.

1 S 20341 F

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

2. Jahrgang Heft 1 1967

Edward Schillebeeckx	Kirche nach dem Konzil · Ausblicke für Holland	1
Lambert Rooijakkers	Handeln auf Zukunft · Bischof Willem M. Bekkers	15
Walter Rest	Über die Erziehung zum Frieden in der Welt von heute · In memoriam Bernhard Drees	25
Forum	Zur vita communis von Klerikern	45
Symptome	Hirtenbrief der Bischöfe der Niederlande über den Weltfrieden vom 2. 10. 1966	53
	Fürbitten für den Frieden zur Eucharistiefeier am 4. Oktober 1966	54
	Ein »religiöser Film«?	55
Praxis	Dialog mit den Sekten?	56
	Predigt zur Eucharistiefeier am Gründonnerstag	58
	Homilie in der Osternacht	59
	Fürbitten für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit in der Welt	60
Aspekte	Predigt	62
	Das Beichtgespräch	62

1. SEP. 1967

2 A 856

Diakonia

Internationale Zeitschrift für praktische Theologie

2. Jahrgang 1967 Heft 1 Januar 1967

22. Jahrgang der Anima

(begründet von Franz Xavier von Hornstein)

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, München

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

Gesamtherstellung: Fränkische Gesellschafts-
druckerei GmbH Würzburg

Diakonia erscheint zweimonatlich

Jahresabonnement DM/Sfr. 24,-

Einzelheft DM/Sfr. 4,50, Studenten-

abonnement (bei Vorlage einer

Studienbescheinigung) DM/Sfr. 20,-

Preise zuzüglich Zustellgebühr.

Abbestellungen bis 6 Wochen vor Jahresende

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



2A 856

AUTORENVERZEICHNIS

- | | |
|---|---|
| <p>AEGENVOORT, JOHANNES: Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache. 3/155</p> <p>ALBRECHT, BARBARA: Zur Situation der Frau in der Kirche. 4/236</p> <p>AVERKAMP, LUDWIG: Theologenerziehung im Umbruch. 3/168</p> <p>BAGERT, ALOIS: Einjähriges Seelsorgepraktikum vor der Priesterweihe. Ein Versuch in der Diözese Münster. 5/303</p> <p>BECKEL, ALBRECHT: Kirche und Parteipolitik. 2/102</p> <p>BECKER, ANTOINETTE: Zur Situation der Frau in der Kirche. 4/237</p> <p>BERTSCH, LUDWIG: Predigt über Mt 9, 1-8 4/255</p> <p>BEURLE, KLAUS: Zur vita communis von Klerikern. 1/45</p> <p>BÖCKLE, FRANZ: Literatur zu Ehefragen. . 3/187</p> <p>BOMMER, JOSEF: Predigt über 1 Petr 5, 6-11 2/124</p> <p>CORAY-MONN, IMELDA: Internatsfrömmigkeit. 3/178</p> <p>DARBRE-GARNIER, YVONNE: Zur Situation der Frau in der Kirche. 4/239</p> <p>DELFGAAUW, BERNARD: Konfessionelle Parteien. 2/103</p> <p>DIECKMANN, KARL-JOSEF: Das Beichtgespräch. 1/62</p> <p>DIRKS, MARIANNE: Zur Situation der Frau in der Kirche. 4/240</p> <p>DIRKS, WALTER: Erziehung zum Frieden. . 2/65</p> <p>- Vor dem Angebot der Parteien. 2/104</p> <p>- Macht und Ohnmacht der Intellektuellen 6/323</p> <p>DREPPER, CARL: Dialog mit den Sekten?. . 1/56</p> <p>- Predigt über 1 Kor 10, 6-13. 3/184</p> <p>EXELER, ADOLF: Nachruf auf Theodor Filt-
haut. 6/321</p> <p>FEER, CHR.: Erfahrungen mit liturgischen
Meßgesängen in deutscher Sprache. . . 3/156</p> <p>FILTHAUT, THEODOR: Politische Erziehung 2/128</p> <p>- Das seelsorgliche Gespräch. 5/318</p> <p>- Predigt über Phil 4,7. 6/376</p> <p>FIRKEL, EVA: Zur Situation der Frau in der
Kirche. 4/242</p> <p>FISCHER-BARNICOL, HANS: Konfessionen -
Konventionen. 6/371</p> | <p>FLECKENSTEIN, HEINZ: Rangfolge in der
priesterlichen Tätigkeit. 6/362</p> <p>FRALING, BERNHARD: Zur vita communis
von Klerikern. 1/46</p> <p>- Einjähriges Seelsorgepraktikum vor der
Priesterweihe. Ein Versuch. 5/303</p> <p>FROMM, FERDINAND: Rangfolge in der prie-
sterlichen Tätigkeit. 6/364</p> <p>GNILKA, JOACHIM: Das Hören in der Bot-
schaft der Synoptiker. 6/379</p> <p>GROSSE-JÄGER, HERMANN: Erfahrungen mit
liturgischen Meßgesängen in deutscher
Sprache. 3/158</p> <p>HÄNGGI, ANTON: Gestaltung des Presby-
teriums. 5/317</p> <p>HARMSEN, HILDEGARD: Zur Situation der
Frau in der Kirche. 4/244</p> <p>HAUSER, THERESIA: Zur Situation der Frau
in der Kirche. 4/246</p> <p>HERMANN, INGO: Viel Humanismus -
Wieviel Humanität? 2/115</p> <p>HÖFER, ALBERT: Bibelkatechese. 4/256</p> <p>HÖFLICH, EGBERT: Kirche und Parteipolitik 2/106</p> <p>HÖFLICH, MECHTILD: Zur Situation der
Frau in der Kirche. 4/248</p> <p>HOFFMANN, PAUL: Predigt über Mt 24,
15-35. 5/312</p> <p>HUCKE, HELMUT: Erfahrungen mit liturgi-
schen Meßgesängen in deutscher Sprache 3/161</p> <p>KALMUND, HANS: Zur vita communis von
Klerikern. 1/48</p> <p>KAMPHAUS, FRANZ: Predigt über Mt 22, 1-14 5/310</p> <p>- Österliche Weihnachtsverkündigung. . . 6/381</p> <p>KERSTIENS, FERDINAND: Glauben als Hoffen 2/81</p> <p>KESSLER, HANS: Predigt über Mk 16, 14-20 2/126</p> <p>KLOSTERMANN, FERDINAND: Neue diözesane
Strukturen. 5/257</p> <p>KOCK, ERICH: Katholizismus in Deutsch-
land. 6/336</p> <p>KOK, JAKOB: Ein »religiöser« Film? . . . 1/55</p> <p>KRINKELS, MARIUS: Rangfolge in der prie-
sterlichen Tätigkeit. 6/366</p> <p>LARIDON, E.: Wohnviertelseelsorge (Strada) 5/315</p> |
|---|---|

LAUBACH, JAKOB: Glieder der Kirche ohne Mitverantwortung. Zum Konzilsdekret über das Apostolat der Laien.	4/224
LAURIEN, HANNA-RENAME: Zur Situation der Frau in der Kirche	4/250
LEEB, HELMUT: Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache	3/162
LENGSFELD, PETER: Nach der Weltgebetsoktav 1967	2/120
MAIER, HANS: Kirche und Parteipolitik	2/108
MEIER, ALFRED: Zur vita communis von Klerikern	1/49
MÜLLER, ALOIS: Predigt zur Eucharistiefeier am Gründonnerstag	1/58
- Predigtkritik in der Zeitung	5/314
MÜLLER-BREITENMOSE, FRITZ: Kirche und Parteipolitik.	2/109
MÜNZEL, HERMANN: Rangfolge in der priesterlichen Tätigkeit	6/367
NARR, WOLF-DIETER: Kirche und Parteipolitik.	2/110
PFAMATTER, JOSEF: Bibel und Liturgie.	2/91
PFISTER, WILLIBALD: Biblische Literatur.	6/382
PICARD, PAUL: Das Seminar und die geistliche Bildung der zukünftigen Priester.	3/172
REPES, WALTER: Verwirrung und Ratlosigkeit nach dem Konzil. Ein Bericht aus Kolumbien	5/307
REST, WALTER: Über die Erziehung zum Frieden in der Welt von heute. In memoriam Bernhard Drees	1/25
REUSS, JOSEF-MARIA: Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfangnisregelung drängen?	4/193
- Zur Priesterbildung heute	5/270
REY, KARL GUIDO: Zur Psychologie der Ideologisierung des christlichen Glaubens	5/287
RICHENHAGEN, MARTIN: Heilsgeschichte.	3/186
ROOJAKKERS, LAMBERT: Handeln auf Zukunft. Bischof Willem M. Bekkers	1/15
ROOS, GERTRUD: Zur Situation der Frau in der Kirche.	4/252
SCHÄRLI, JOSEF: Zur vita communis von Klerikern	1/49
SCHILLEBEECKX, EDWARD: Kirche nach dem Konzil. Ausblicke für Holland.	1/1
SCHOLLMEIER, KARL: Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache (Nachtrag)	5/301
SCHULTE-BERGE, FERDINAND: Wortgottesdienst: Ein Experiment	3/182
SCHWALLER, PAUL: Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache.	3/166
SENGER, BASILIUS: Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache.	3/164
SIEFER, GREGOR: Zur Soziologie des Priesterbildes	3/129
SMITMANS, ADOLF: Predigt über Jak 1, 22-27	2/123
SOBOTTA, FRANZ: Predigt	1/62
- Homilie über Röm 8, 12-17	3/183
SPEAMANN, HEINRICH: Predigt zum Fest der Geburt des Herrn	6/378
SPITAL, HERMANN-JOSEF: Zur vita communis von Klerikern.	1/51
STOECKLE, BERNHARD: Internate in Gegenwart und Zukunft	3/143
TENTSCHERT, JOSEF: Zur vita communis von Klerikern	1/52
THÜSSING, WILHELM: Rangfolge in der priesterlichen Tätigkeit.	6/369
WERNERS, HANS: Homilie in der Osternacht	1/59
WETZEL, NORBERT: Begegnung am Telefon. Der »neue« Dienst der Telefonseelsorge	2/121
- Das Gespräch und seine Partner. Erkenntnisse und Erfahrungen aus der Praxis der Telefonseelsorge	6/349
WIEBUS, ELMA: Zur Situation der Frau in der Kirche.	4/253
WILD, HUGO: Kirche und Parteipolitik	2/112
ZERFASS, ROLF: Predigt über Mt 13, 14-30	5/311
- Rangfolge in der priesterlichen Tätigkeit	6/370

SACHVERZEICHNIS

»ANDERSGLÄUBIGE«

- Dialog mit den Sekten. 1/56
- Nach der Weltgebetsoktav 1967 2/120

BEICHTGESPRÄCH

- zum Begriff 1/62

DIALOG

- Dialog zwischen Christen und Marxisten 2/115

DIÖZESE

- Neue diözesane Strukturen 5/257

EMPFÄNGNISREGELUNG

- Soll man auf eine päpstliche Entscheidung
über die Empfängnisregelung drängen? . 4/193

ERZIEHUNG

- Erziehung zum Frieden 2/65
- Internate in Gegenwart und Zukunft . . 3/143
- Politische Erziehung 2/128

FILM

- Ein »religiöser« Film? 1/55

FRAU

- Zur Situation der Frau in der Kirche . . 4/236

FRIEDEN

- Erziehung zum Frieden 2/65
- Fürbitten für den Frieden 1/54
- Hirtenbrief der Bischöfe der Niederlande
über den Weltfrieden 1/53
- Über die Erziehung zum Frieden in der
Welt von heute. 1/25

FRÖMMIGKEIT

- Internatsfrömmigkeit 3/178
- Umfrage nach der Frömmigkeit in der
BRD. 6/371

FÜRBITTEN

- Fürbitten für den Frieden 1/54
- Fürbitten für Frieden, Freiheit und Ge-
rechtigkeit in der Welt 1/60
- Fürbitten für jene, die nicht glauben . . 2/127

GLAUBE

- Glauben als Hoffen. 2/81
- Zur Psychologie der Ideologisierung des
christlichen Glaubens. 5/287

HEILSGESCHICHTE

- zum Begriff 3/186

HUMANITÄT

- Viel Humanismus – Wieviel Humanität? 2/115

IDEOLOGISIERUNG

- Zur Psychologie der Ideologisierung des
christlichen Glaubens. 5/287

INTERNAT

- Internate in Gegenwart und Zukunft . . 3/143
- Internatsfrömmigkeit 3/178

INTELLEKTUELLE

- Macht und Ohnmacht der Intellektuellen 6/323

KATECHESE

- Bibelkatechese 4/256

KATHOLIZISMUS

- Katholizismus in Deutschland 6/336

KIRCHE

- Die Laien in der Kirche. 4/224
- Kirche nach dem Konzil. 1/1
- Kirche und Parteipolitik. 2/102

KONFESSIONEN

- Konfessionen – Konventionen 6/371

KONZIL

- Kirche nach dem Konzil. Ausblicke für
Holland. 1/1
- Verwirrung und Ratlosigkeit nach dem
Konzil. Ein Bericht aus Kolumbien. . . 5/307

LAIE

- Zum Konzilsdekret über das Apostolat
der Laien 4/224
- Zur Situation der Frau in der Kirche. . . 4/236

LITERATUR

- Bei der Redaktion eingegangene Neuer-
scheinungen. 5/319
- Biblische Literatur 6/382
- Literatur zu Ehefragen 3/187

LITURGIE

- Bibel und Liturgie 2/91
- Erfahrungen mit liturgischen Maßesän-
gen in deutscher Sprache 3/155
5/301
- Gestaltung des Presbyteriums 5/317
- Wortgottesdienst: Ein Experiment . . . 3/182

MEINUNGSUMFRAGE

- Konfessionen – Konventionen 6/371

NACHRUF

- Nachruf auf Theodor Filthaut 6/312

POLITIK

- Kirche und Parteipolitik. 2/102

- Politische Erziehung 2/128

PREDIGT

- zum Begriff 1/62

- Predigtkritik in der Zeitung 5/314

- Predigt zur Eucharistiefeier am Gründonnerstag 1/58

- Homilie in der Osternacht 1/59

- Predigt über 1 Petr 5, 6-11. 2/124

- Predigt über Mk 16, 14-20. 2/126

- Homilie über Röm 8, 12-17 3/183

- Predigt über 1 Kor 10, 6-13 3/184

- Predigt über Mt 9, 1-8 4/255

- Predigt über Mt 22, 1-14 5/310

- Predigt über Mt 13, 14-30. 5/311

- Predigt über Mt 24, 15-35. 5/312

- Predigt über Phil 4, 7. 6/376

- Predigt zum Fest der Geburt des Herrn 6/378

PRESBYTERIUM

- Gestaltung des Presbyteriums 5/317

PRIESTER

- Das Seminar und die geistliche Bildung der zukünftigen Priester. 3/172

- Einjähriges Seelsorgepraktikum vor der Priesterweihe 5/303

- Rangfolge in der priesterlichen Tätigkeit 6/362

- Theologenerziehung im Umbruch. . . . 3/168

- Zur Priesterbildung heute 5/270

- Zur Soziologie des Priesterbildes 3/129

- Zur vita communis von Klerikern. . . . 1/45

SEELSORGE

- Das Beichtgespräch. 1/62

- Das seelsorgliche Gespräch 5/318

- Der »neue« Dienst der Telefonseelsorge 2/121

- Erkenntnisse und Erfahrungen aus der Praxis der Telefonseelsorge 6/349

- Wohnviertelseelsorge (Strada) 5/315

SYNOPTIKER

- Das Hören in der Botschaft der Synoptiker 6/379

VERKÜNDIGUNG

- Österliche Weihnachtsverkündigung. . . 6/381

ZUKUNFT

- Handeln auf Zukunft 1/15

Edward Schillebeeckx
Kirche nach dem
Konzil
Ausblicke für Holland

Da ich selbst kein Niederländer, aber durch meinen nun schon acht Jahre währenden Aufenthalt in den Niederlanden mit ganzem Herzen diesem Volk ergeben bin, und als Bruder »aus eigenem Hause« darin völlig aufgenommen wurde, besteht für mich vielleicht eine größere Aussicht, einigermaßen kritisch und objektiv etwas Sinnvolles auszusagen über das, was man die Krise im niederländischen Katholizismus genannt hat.

Trotzdem betrachte ich die Aufforderung, mich in dieser Sache zu äußern, als einen schwierigen Auftrag.

An erster Stelle, weil der niederländische Katholizismus nicht wissenschaftlich erforscht ist, und man sich bei der Beurteilung davon oft auf Phrasen und vereinzelte Äußerungen in der Presse oder auf der Kanzel verläßt, während es bei weitem nicht genau feststeht, ob diese Äußerungen auf eine bei 0,3, bei 4 oder gar bei 45 Prozent herrschende Einstellung der etwa vier Millionen katholischen Niederländer zurückzuführen sind. Es gibt hierüber nämlich keine ernsthafte Untersuchung. Solange dies nicht der Fall ist, bleibt es ein heikles Unternehmen, von einer Krise im niederländischen Katholizismus zu reden.

Ein zweiter Grund, warum ich diesen Auftrag als schwierig empfinde, ist die Tatsache, daß man sich in der Weltpresse schon ein eigenes Bild vom niederländischen Katholizismus gemacht hat, zum Teil auf Grund von allerlei richtigen, halbrichtigen, richtigen, aber interpretierten, und in einigen Fällen auch falschen Informationen. Dadurch sah zum Beispiel Kardinal Alfrink sich in Rom in eine sehr delikate Stellung gedrängt, als er die Katholiken der Niederlande gegen die – sehr gelinde gesagt – verdrehte Darstellung verteidigte, die man in einigen ausländischen Kreisen davon gegeben hatte; eine schwierige Situation, weil er genügend Gründe hatte, seine Kirchenprovinz in Schutz zu nehmen, aber andererseits, weil er durch eine eventuelle Analyse von dem, was in den Niederlanden wirklich Sorge macht, nicht noch mehr Wasser auf die Mühle des unverantwortlichen Geschreibes über »die Katholiken der Niederlande« gießen wollte.

Jedoch: Jetzt, da das Konzil vorüber ist, steht es ein wenig anders um die verletzbare Lage eines Episkopats, der damals die wirklichen Krisenelemente in eigener Kirchenprovinz analysiert hätte. In Rom ging es nicht um die Niederlande, sondern um die ganze Weltkirche, in der Holland ein eigenes Gesicht zeigt. Jetzt aber scheint es mir wohl angebracht zu sein, die holländische Situation zu analysieren, weil sonst in Zukunft andere aus der weiteren Entwicklung des niederländischen Katholizismus zweifellos belastende Argumente holen werden gegen eine Darstellung der Lage, welche die Krisenmomente verschwiegen hätte. Ich will hier nicht die katholische Situation in den Niederlanden schildern; die positiven, hoffnungsvollen Elemente darin sind außerordentlich bedeu-

tungsvoll. Ich muß mich aber auf die anfangs erhobene Frage nach Krisenelementen beschränken.

Die Reaktion eines französischen Theologen auf all die Gerüchte über die Katholiken der Niederlande traf ins Schwarze: »Jedenfalls beweist das alles, daß dieses Volk religiös besonders tief interessiert ist, und das ist immerhin besser als der anderswo herrschende Indifferentismus in Glaubenssachen.« Das ist zweifellos eine erste, auf guten Gründen beruhende Feststellung eines charakteristischen Grundzuges der niederländischen Geisteshaltung.

Die Religion ist eines der beliebtesten Gesprächsthemen bei gegenseitigen, zufälligen Kontakten, bei Teekränzchen und in allerlei alltäglichen menschlichen Situationen. Schon seit der Reformation steht das niederländische Volk im Ruf, ein »theologisierendes Volk« zu sein. Während in anderen Ländern, zum Beispiel in meiner Heimat Belgien, bis vor kurzem und meistens sogar jetzt noch, bei Begegnungen mit Andersgläubigen oder Andersdenkenden jedes Gespräch über den Glauben sorgfältig vermieden wird, ist in den Niederlanden gerade dieses Anderssein der erste und am meisten auf der Hand liegende Gesprächsgegenstand. Einmal hörte ich von einem Fenster aus, wie unten auf der Straße vier kleine Jungen im Alter von etwa zehn Jahren eine angeregte Unterhaltung über die Frage, ob es einen Gott gäbe, führten; aus dem Gespräch konnte ich schließen, daß einer von ihnen aus einer ungläubigen Familie stammen mußte, zwei andere waren katholisch, der vierte schien reformiert evangelisch (kalvinistisch) zu sein. In dieser Unterhaltung wurden nicht nur sonstwo (zu Hause und in der Schule) gehörte Argumente vorgebracht, ich belauschte auch deutlich ein kindliches Sich-einspielen auf die Argumente des anderen; eine hochtheologische Debatte, von Jungen geführt, die man kaum Teenager nennen könnte.

Der allgemeine Eindruck, den man nach jahrelangem Kontakt vom katholischen Volksteil (von dem ich nun ausschließlich rede) gewinnt, läßt sich zweifellos ausdrücken in dem – übrigens typisch niederländischen Wort »oerdegelijk«, »urgediegen«. Die Mehrzahl der niederländischen Katholiken zeigt durchaus nicht die Züge, die man dem niederländischen Volk, sei es in lobendem, sei es in tadelndem Sinne, aufdrängen will. Etwas »Konservatives« schwingt sogar mit in dem Ausdruck: »urgediegen«, manchmal sogar etwas »Unduldsames«, wenn auch Holland den Ruf genießt, daß es als Volk Religions- und Gewissensfreiheit über alles stellt. Neben dem geräuschlosen Abfall vom Glauben, wie er sich vor unseren Augen in allen Ländern vollzieht, ist der Kern des katholischen Volkes als Gemeinschaft im Grunde das, was er war, ehe von einer »Krise« im niederländischen Katholizismus überhaupt die Rede war. Wohl aber herrscht seitdem Unruhe in diesem Kern. Schwere Unruhe.

Denn daß inzwischen eine Krise im Gang ist – einerlei, wie man ihr auch immer gegenübersteht: als einer hoffnungsvollen Wachstumskrise oder als einem allmählichen Abgleiten zu einem ausgesprochenen »freisinnigen Katholizismus« – läßt sich nicht mehr leugnen. Ihr Herd liegt unverkennbar nicht in der Hauptmasse des gläubigen Kirchengvolkes, sondern im Klerus selbst (namentlich im Nachkriegsklerus) und bei den jüngeren Intellektuellen.

Aber in diesem einen Wort »Krise« sind allerlei verschiedenartige – gute, weniger gute und beunruhigende – Erscheinungen zusammengefaßt, die nicht einmal auf einen gemeinsamen Nenner gebracht werden können, während andererseits gesagt werden muß, daß sogar diese aus verschiedenen, unmittelbaren Quellen schöpfenden Bewegungen in einem Untergrund zusammenlaufen, der sich gerade dem Auge entzieht, und eigentlich das Geheimnis der ganzen Krise verschleiert hält. Allmählich wollen wir in diesem »Sight-seeing« zu diesem Untergrund durchdringen, nachdem wir also zunächst geschildert haben werden, was es an der Oberfläche zu sehen gibt.

An erster Stelle sind die Aufrichtigkeit, die offene Beherztheit der öffentlichen Meinung in den Niederlanden zu betonen, für die die Pressefreiheit zusammen mit einem hochgespannten Berufsethos charakteristisch sind; das gilt auch für die katholischen Kreise, im Gegensatz zu anderen Ländern, wo Katholiken oft in der Öffentlichkeit nur zu sagen und zu schreiben wagen, was zum Beispiel den Ansichten und Wünschen des Episkopats gefällt. An persönlichen, typischen Erfahrungen kann ich das erläutern. Von etwa den gleichen Vorträgen, die ich in Holland und in Belgien halte, erscheinen zwei grundverschiedene Berichte in den holländischen und den flämischen Zeitungen. Beide geben etwas wieder von dem, was im Vortrag wirklich ausgeführt wurde: aber so, daß man merkt, daß auf beiden Seiten eine unbewußte Zensur eingegriffen hat. In diesem Sinne: In Holland wurden die der »offenen Richtung« zugeordneten kritischen Bemerkungen unbeachtet gelassen, in Flandern wurden die für die »öffentliche, geschlossene Richtung« bestimmten, ebenfalls kritischen Bemerkungen in der Presse verschwiegen. In den Niederlanden sagen die Katholiken laut, was in anderen Ländern nur zwischen den vier Wänden weitererzählt wird, was wiederum zur Folge hat, daß die führenden Männer der niederländischen Kirche gründlich über das, was vorgeht, informiert sind, und sich bei ihrer Amtsführung nicht auf Illusionen stützen, eine Situation, die sogar ihre konkreten Maßnahmen ein wenig mitbestimmt. Die Großmacht dieser Publizitätsmittel (Presse, Bücherwesen, Rundfunk und Fernsehen) darf man nicht unterschätzen, aber auch nicht überschätzen. Sie bestimmt zwar zum Teil die öffentliche Meinung, aber ihre Macht ist zugleich von ihren Lesern und Hörern abhängig; sie spiegeln

also auch wider, was unter dem Volke lebt. Der Leser will ja zum Beispiel in seiner Zeitung seine eigene Meinung wiederfinden. Auf diesen Prozeß des Widerspiegels oder Nichtwiderspiegels ist eben der Auf- und Niedergang von Abonnierung und Verkauf zurückzuführen. Was in den niederländischen Publizitätsmedien erscheint, bietet uns darum dennoch eine gewisse Handhabe, etwas Reelles über das zu sagen, was in den Niederlanden im Gange ist, wenn auch der Prozentsatz der Gläubigen, der die publizierten Meinungen wirklich teilt, damit dennoch einigermaßen verborgen, jedenfalls unbestimmt bleibt.

Auffallend an dieser Situation ist die Tatsache, daß diese katholischen Publizitätsmedien im großen und ganzen in der Hand eben des fortschrittlichen Volksteils sind. Das besagt schon, daß der soziologische Druck besonders von den neueren Auffassungen ausgeübt wird. Dadurch werden, besonders in einem durch gesellschaftlichen Status und Statussymbole sehr stark charakterisierten Land, andere Meinungen gleichsam durch eine implizite, unverabredete Verschwörung neutralisiert. Man kann sich nicht des Eindrucks erwehren – und vertrauliche Mitteilungen bestätigen das oft –, daß besonders »Jüngere« (wie elastisch dieser Begriff auch genommen werden muß) mit allem guten oder weniger guten »Neuen« manchmal gegen ihren Willen mitmachen, nur weil sie sonst das Gefühl haben, nicht mehr ernst genommen oder als »überholt« betrachtet zu werden. Es wäre ungerecht, wollte man diesen Sozialdruck interpretieren als einen geplanten Vorsatz, andersgerichtete Meinungen zu ersticken. Dies alles gehört zum Wesen der soziologischen Struktur der Publizitätsmedien, von dem Augenblick an, da diese vor allem im Besitz der »Fortschrittlichen« sind und die anderen ihnen offenbar keinen ansprechenden Beitrag entgegensetzen können.

Dies alles verlagert sich erst in eine geladene Atmosphäre auf Grund einer – gleichfalls über die ganze Welt verbreiteten – Erscheinung: die der »Schlagzeilen« und des sogenannten »wissenschaftlichen Druckes« (die Fettdrucke in Zeitungen und Wochenblättern); dieser ganze spezielle Betrieb, wobei die Schlagzeilen und die Aufmachung (die in den Text selber eingreifen) nicht vom Autor oder Berichterstatter gemacht werden, sondern von einem eigenen technischen Dienst, der vor allem die »Verkäuflichkeit« der Ideen (und also auch der Blätter selbst) an die Leser besorgt.

Diese dem modernen Pressewesen inhärente Erscheinung trägt die Möglichkeit des Mißbrauchs durch Akzentverlagerung oder sogar Fälschung in sich und bewirkt, daß Berichterstattung nie völlig objektiv sein kann. Eine beiläufig gemachte Bemerkung des Autors oder eines Redenden kann so, nur durch Fettdruck, völlig subjektiv werden. Diese Praxis intensiviert nicht nur unnötig die Animosi-

tät; sondern wenn man zum Beispiel ein Jahr lang die Schlagzeilen in eine bestimmte Richtung lenkt, kann unter der Bevölkerung der Eindruck erweckt werden, als wäre es auf diesem oder jenem Gebiet in den Niederlanden so oder so bestellt, während einerseits eine echt wissenschaftliche Untersuchung in allen Bevölkerungsschichten möglicherweise ein ganz anderes Bild zeigen würde, und andererseits diese »verborgenen Verführer« dennoch entweder den schwelenden Widerstand aufflammen lassen oder unbemerkt in breiteren Kreisen der Bevölkerung Erfolg haben. Wie auch gedeutet, sie bilden eines der Elemente, die die Unruhe steigern und sie vor allem auf unbestimmte Weise in der Schwebe halten. Darum kann ich behaupten: Es gibt in Holland einen Katholizismus auf der Ebene der Publizitätsmedien und einen »stillen Katholizismus« auf der Ebene des realen Alltagslebens: die der Mehrzahl des katholischen Volksteils. Es wäre der Mühe wert, im einzelnen nachzugehen, inwieweit diese zwei Wirklichkeiten nebeneinander existieren, sich berühren oder schließlich sich gar überschneiden.

Neben dem allem (teilweise es durchkreuzend) gibt es eine andere Erscheinung: nämlich die der katholischen Literaten und Schriftsteller, die mit ganzem Herzen religiös, christlich, kirchlich, kurz: katholisch sind, die aber in Konflikt geraten mit der empirischen Erscheinungsform der Kirche, der Kirchenprovinz, des Bistums, der Pfarre, und die, ohne theologische Schulung und dennoch mit starkem religiösem Interesse, ihre meistens völlig annehmbaren Intuitionen und Stellungen in Worten ausdrücken, die die äußerliche »soziologische Struktur« der Kirche nicht von der fundamentalen, auch äußerlichen Grundstruktur der Kirche trennen, und dadurch bei einigen den Eindruck erwecken, als wollten sie eine Art rein geistige, charismatische Kirche. Außerdem haben sie wenig übrig für das überschwere Theoretisieren der Theologen, obschon sie von einem ganz anderen Standpunkt aus schließlich dasselbe sagen. Auch fordern sie für sich das Recht, als Schriftsteller den Glauben auf eigene Weise zum Ausdruck zu bringen, auf eine zeitgemäße Weise neu darzustellen und zu verdichten; das Recht außerdem, das jede Zeit hat, eigene Akzente zu legen. Die traditionellen Akzente werden deshalb durchaus nicht geleugnet, aber diese Akzente sagen ihnen nichts mehr. Sie sind aus zeitgemäßer Sicht für sie sogar falsche Akzente, weil jetzt nicht mehr erlebbar. So werden sie die »dogmatische Orthodoxie« der einsamen Privatmesse nicht leugnen, sie werden nur sagen, daß eine solche Messe für sie existentiell-religiös nicht einfühlbar, nicht erlebbar ist, und deshalb kommt für sie nur die Gemeinschaftsmesse in Frage als das einzige für sie mitzuvollziehende Geschehen.

Handelt es sich um Priester, so werden diese ihre Konsequenzen daraus ziehen und also auch keine Privatmesse

mehr lesen, nicht aus dogmatischen Erwägungen, sondern auf Grund des »existentiell nicht anders können«. Demgegenüber nützt kein Theoretisieren, wie richtig dies theologisch gesehen auch wäre. Daß es eine Ketzerei ist, den dogmatischen Wert einer Privatmesse zu leugnen, wissen sie ganz gut; aber dies löst die existentielle Frage nicht. Außerdem können sie mit voller Berechtigung auf das Mittelalter hinweisen, das gegen die ganze vorhergehende Tradition der Gemeinschaftsmesse und gegen damalige päpstliche Richtlinien die Privatmesse eingeführt hat; nicht weil man an dem dogmatischen Wert der Gemeinschaftsmesse zweifelte, sondern weil der ganze Zeitgeist nach einer neuen Akzentuierung drängte und die heilige Messe in mystischer, tiefer, einsamer Gebetsrührung erleben ließ. So lassen sich in den Niederlanden zur Zeit zahlreiche Akzentverschiebungen feststellen, besonders auf liturgischem Gebiet – obgleich nicht nur dort –, die mit einer Glaubenskrise nichts zu tun haben.

Was mir in den Niederlanden auffällt, ist die eherne Konsequenz, mit der eine neue Ansicht oder neue Daseinsintuitionen stets auch in die Praxis umgesetzt werden, sogar dann, wenn etwa die Meinung über das Überlieferte (im weitesten Sinne und also nicht per se im dogmatischen Sinne) nur einen für sie ernsthaften Zweifel betrifft oder »ein Unvermögen, es noch zu verstehen«.

In anderen Ländern kann man sich bei der neuen Erfahrung oder dem Zweifel bisher noch an die traditionelle Praxis und die traditionellen Gewohnheiten – manchmal mehr schlecht als recht – halten. Holland kann das nicht. Es gibt aber noch andere Erscheinungen neben diesem weiten Gebiet, wo es infolge der neuen Daseinserfahrung und all dem, was damit zusammenhängt, nur um Akzentverschiebungen geht. Diese brauchen an sich keinen Anlaß zur Besorgnis zu geben, obschon sie oft falsch interpretiert werden und dann natürlich durch Aktion und Reaktion in jedem Fall Unsicherheit, eine Krisenatmosphäre wecken.

So hat sich auch etwas vom Wesen des Halbstarken mit seinen Aspekten des Nonkonformismus, als Teil unseres heutigen gesellschaftlichen Lebens in die niederländischen klerikalischen Kreise, sogar bis auf die Kanzel, eingeschlichen. Wo aber solche Äußerungen in einen Lebenskreis wie Holland geraten, das seit seinem goldenen Zeitalter bekannt ist wegen seiner hochbürgerlichen Anstandsformen, die einem Ausländer anfangs sogar äußerst maniert vorkommen, so ist es selbstverständlich, daß die fahrlässige Schocktherapie, mit der die neuen Ideen, ohne das geringste Zartgefühl für die noch ganz anders orientierte Einstellung des Großteils des Kirchenvolkes, auf den Markt geworfen werden, gewaltige Unruhe unter vielen Gläubigen hervorruft.

Diesen fällt es auf manchem Gebiet schon schwer, sich

mit den vielen neuen Dingen des Konzils vertraut zu machen; wenn sie dann dies alles – und noch viel mehr – auf eine fast fleghafte Weise von der Kanzel ins Gesicht geschleudert bekommen, so kann nur Unruhe, Unsicherheit und eine »Krisenmentalität« entstehen, die in dieser Hinsicht in Holland nur größer ist auf Grund dieser Nebenerscheinungen.

Wenn ich selber auch dem Gerede über »Geschichten von Predigern« kritisch gegenüberstehe, so muß ich doch meinen eigenen Ohren trauen; einmal fing ein Prediger seine hochgestimmte christliche Predigt mit den Worten an, die das Herz vieler Gläubigen krampfartig stocken ließ: »Der Idiot, der einst den Rosenkranz erfunden hat...«.

Dann und wann, ich muß es gestehen, aber es sind Ausnahmefälle, wird das Neue in der Art des »Scharlatanismus« verkündigt; nicht assimilierte Meinungen – die überall sonst im eigenen Denken und Fühlen bleiben und höchstens im Privatgespräch zum Ausdruck gelangen – werden in Holland auch in der Öffentlichkeit verkündigt, wobei man manchmal hören kann, welches Buch der Mann gerade gelesen hat, das er aber aus eigener, persönlicher Problematik auf eine ganz eigene Weise verarbeitet hat, so daß die vortrefflichen Ansichten des Buches in eine ganz andere Perspektive verzerrt werden. Aber das sind Einzelfälle, die die Beunruhigung unter den Gläubigen nur vergrößern, weil sie in der Öffentlichkeit doch in einer gewissen Regelmäßigkeit immer wieder vorkommen.

Daß die »Krise« sich im Klerus konzentriert, wird auch deutlich, wenn man bedenkt, daß der Prozentsatz der Priester, die ihr Amt niederlegen, bis vor wenigen Jahren in den Niederlanden fast ungewöhnlich niedrig war. Seit einigen Jahren steigt die Zahl jedoch, allerdings mit der Einschränkung, daß auch jetzt der Prozentsatz im Vergleich zu den anderen europäischen Ländern noch ziemlich niedrig ist. Hier kommen wir schon näher an den Kern des eigentlichen Problems heran. Das Niederlegen des Priesteramtes ist jetzt anders begründet als früher. Einige sehen für ihr Priesteramt keine Verwendung mehr. Sie haben es satt, Wahrheiten verkündigen zu müssen, über die ihnen in ihrer ganzen Psychologie Zweifel gekommen sind: Sie empfinden einen Bruch zwischen dem, was sie nach allgemeiner Erwartung sagen und tun sollen und ihren eigentlichen Existenznöten, Interessen und authentischen Erfahrungen. Das Wissen um die große Not in Indien, Vietnam greift ihnen unmittelbar ans Herz; sich dafür einzusetzen, spricht sie mehr an als Heilswahrheiten zu verkündigen, wobei sie erfahren, daß das Volk schon in gleichem Maße mit seinen eigentlichen Interessen und Bedürfnissen anderswo lebt, wenn ich auch hinzufügen muß, daß wenige oder gar keine Priester nachher in der Tat nach Indien oder nach Vietnam oder in irgendein Notgebiet gehen. Andere sind es psychisch müde, tagaus,

tagein im »explizit Religiösen« zu leben; sie wollen diesen Bann durchbrechen, um als Mensch atmen zu können. Eine übertriebene Kirchlichkeit in ihrem ganzen vergangenen Leben fühlen sie jetzt als eine nicht mehr erlebbare Lebensform; sie wollen als gewöhnlicher Christ ohne diese zugespitzte Aufmerksamkeit für Religion und Kirchlichkeit leben.

Bei anderen – meistens ist dies *nicht* die Hauptsache, aber wohl der die eigene Krise durchkreuzende Umstand oder sogar die *Folge* von dem allem – ist es die Frau, die der einseitig religiösen Überspannung ihrer Lebensrichtung eine als Befreiung gefühlte neue Lebensaussicht bietet, in der man ein echt weltlich-menschliches Leben mit Religiosität verbinden zu können hofft.

Diese ganze Situation ist natürlich zugleich ein bevorzugter Nährboden für das Entstehen eines reaktionären Integralismus, wodurch die Unruhe einen Höhepunkt erreicht. Inwiefern diese Erscheinung in Holland schon eine ausgesprochene Tatsache ist, läßt sich schwer genau nachprüfen. Einige Symptome weisen jedenfalls deutlich in diese Richtung und könnten, falls sie größere Ausmaße annehmen würden, in der explosiven Situation der Kirche in den Niederlanden bössartige Folgen haben. In Holland scheint mir dieser Zusammenstoß zwischen »Altem« und »Neuem« um so mehr auf der Hand zu liegen, weil dieses Land den neoscholastischen Aufschwung eigentlich nicht gekannt hat, der zum Beispiel in Belgien wenigstens zwischen den zwei Weltkriegen eine gewisse Erneuerung gebracht hat, so daß das Neue dort reibungsloser assimiliert wird, wenn auch in Belgien im Gegensatz zu Holland die denkende Elite und das gläubige Volk schwerlich kommunizierende Gefäße genannt werden können. Holland dagegen ist aus der »alten« Scholastik plötzlich in alles Neue der katholischen und reformatorischen Theologie und der existentiellen Phänomenologie geworfen.

Der Übergang war allzu jäh, weil das neoscholastische Verbindungsglied des zwanzigsten Jahrhunderts fehlte, das uns in unserer Jugend fasziniert hat. Die Folge davon ist denn auch, daß die niederländischen katholischen Theologen unvorbereitet waren und der inzwischen in schnellem Tempo gewachsenen Problematik keine entsprechende Antwort geben konnten. Dem Neuen, in seinen guten, weniger gut assimilierten und wilden Elementen, stellte man nur eine altscholastische Glaubensvorstellung gegenüber, die nicht selten mit dem kirchlichen Glaubensbekenntnis identifiziert wurde und die außerdem an den eigentlichen, reellen Problemen vorüberging. So stellten einige den die öffentliche Meinung beunruhigenden neuen Einsichten in die eucharistische Transsubstantiation schließlich etwas wie eine theologische Chemie von Atomen und Molekülen entgegen. Es ist klar, daß auf diese Weise die Antwort auf existentielle Fragen ein blindes

Geschieße ist und auf die Dauer sogar Widerstand hervorruft. Die reaktionären Kräfte beschäftigen sich lediglich damit, mit Fingern auf andere zu zeigen und zu sagen: der oder jener habe das gesagt, oder da oder dort wäre so oder so gehandelt worden. Noch abgesehen von der Tatsache, ob das, was erzählt wird, richtig ist oder aber aus dem Zusammenhang gerissen, begnügt man sich mit diesen »Informationen«, denen nichts Positives gegenübergestellt wird – es sei denn einige Phrasen oder einige Tridentiner Kanones ohne jeden sinnvollen Kommentar –, während nicht einmal ein Versuch unternommen wird, eine *konkrete* Antwort auf *konkrete* Probleme zu geben.

Bei Licht besehen stellt dieses Phänomen die typische Entstehung einer integralistischen Reaktion dar. Kein Integralismus, sondern dessen latente Genese; so möchte ich dieses Symptom bezeichnen.

Es gibt auch noch die allgemeine Unruhe, die den Menschen befällt, wenn er alte Gewohnheiten ablegen muß, das heißt, wenn das Aufgeben alter Gewohnheiten nicht einem persönlichen, existentiell empfundenen Bedürfnis entspricht, sondern ihm in der Gemeinschaft, in der er lebt, aufgezwungen wird; wie das zum Beispiel nun im liturgischen Bereich auf Anregung des Konzils geschehen ist. Zweifellos ist die Kirche nicht dazu berufen, antike und alte Kulturschätze zu hüten; sie muß an erster Stelle Antwort geben auf die christlichen Bedürfnisse der Gläubigen und nicht, indem sie diese begründete Not verkennt, Kulturschätze vor dem Untergang sichern. Andererseits stellen für die älteren Katholiken diese alten Schätze, die mit ihrem ganzen religiösen Leben und Erleben eng verwachsen sind, nicht nur Kulturschätze dar. Sie sind die *lebendige* Haut ihres religiösen Erlebens, nicht nur ein Kleidungsstück, das man, vielleicht ungerne, zu jeder Zeit an- oder ablegen kann. Sie sind nicht nur die Ausdrucksform ihrer Religion, sondern gerade in und an diesen Formen ist ihr religiöses Erleben zu dem geworden, was es ist. Auch hier handelt es sich nicht um einen *Dualismus* zwischen innerem Erleben und rein äußerer Form. An vielen von ihnen wird sich jetzt zwangsläufig etwas wie eine Enthäutung bei lebendigem Leibe vollziehen.

Damit will ich aber nicht halben Maßnahmen und Erneuerungen das Wort reden. Wohl aber möchte ich dazu aufrufen, daß man sich der Opfer bewußt werde, die von manchen gefordert werden, damit die kommende Kirche lebe. Die Tatsache, daß die Öffentlichkeit sich der vielen Opfer, die unter Aufgabe der eigenen Persönlichkeit gebracht wurden, nicht genügend bewußt ist, daß sich vielmehr nach außen hin nur ein harter Kampf um den Einsatz zeigt, ist in Holland einer der vielen Faktoren, welche die Unruhe verursacht haben.

So stoßen wir zum eigentlichen Kern der Sache vor, von dem aus alles einigermmaßen verständlich wird. Das in

Frage stellte, aber nicht gelöste Problem ist die Frage nach Kirche und Welt und tiefer noch nach Religion und Weltlichkeit oder Mitmenschlichkeit. Man glaube nicht, daß diese Problematik irgendwie aufgezwungen wurde oder gleichsam von außen her die Geister ergriffen hat, zum Beispiel unter Einwirkung von Büchern wie die von J. A. T. Robinson, P. Tillich, D. Bonhöffer, H. J. Schultz, H. Braun, R. Bultmann und G. Ebeling, oder auf einer anderen Ebene durch H. Böll oder K. Amery; eine ganze Tendenz, in der die religiöse und die politische Optik nicht immer sauber zu trennen sind – das eine hat auch Konsequenzen für das andere. Eine kritische Beschäftigung mit diesen Autoren würde zunächst sehr große Unterschiede ans Licht bringen, ganz abgesehen von der Frage, wie viele diese Schriftsteller mit dem nötigen Unterscheidungsvermögen gelesen haben.

Bei deren Lektüre finden sie darin nur »Anklang« von dem, was bei ihnen selbst lebt. Sogar bei Teenagern kann man diese Tendenz feststellen. Ich selbst wurde einmal in bestürzender Weise mit dem Problem konfrontiert; ein kaum achtjähriger holländischer Junge, der bei Tisch von seinem Vater ermahnt, hörte: »Du da! Zuerst beten; Gott danken für das, was er dir zu essen gibt«, antwortete achselzuckend: »Das gibt Gott nicht, sondern ihr«. Aus dem Kindermund wurde das fundamentale Problem klipp und klar auf den Tisch geworfen. Wir können die Situation nicht beschreiben mit dem Schlagwort: Säkularisierungsprozess. Trotzdem hat dies wesentlich damit zu tun. Auffallend ist, daß es sich keineswegs um einen Prozeß der Entkirchlichung handelt, selbst nicht um eine Bewegung, die sich von Rom loslösen will. Dies alles steht keineswegs zur Debatte. Sogar in den Reihen der äußerst extremen Verfechter von Neuerungen (obgleich man auch hier in keiner Weise einen genauen Prozentsatz nennen kann) gibt es nicht die geringste Spur eines Gedankens an ein »Schisma« in dem klassisch-theologischen Sinne des Wortes. Es geht um etwas anderes; innerhalb der Kirche (also innerhalb der Grenzen des katholisch-kirchlichen Praktizierens) wächst eine neue *Deutung* der Kirche und des Christentums, und – aber dann geht der Prozentsatz noch erheblicher zurück (er ist sogar nicht annähernd zu schätzen) – wächst bei einigen etwas, das ich nur mit dem Ausdruck »freisinniger Katholizismus« bezeichnen kann, sozusagen als Gegenstück der »freisinnigen evangelischen« Glaubensgemeinden. Inwiefern der Ausdruck »freisinniger Katholizismus« ein Widerspruch in sich ist, möchte ich vorläufig dahingestellt lassen; ich wähle den Ausdruck nur, um die äußerste Randsituation scharf zu umreißen: gläubige Katholiken wollen sie zwar bleiben, aber freisinnige. Auch diese Erscheinung lebt in den Niederlanden zum größten Teil nur erst zwischen den vier Wänden; in der literarischen Öffentlichkeit findet man sie nämlich

kaum, bestimmt nicht direkt und offen. Dies alles vermag die Unruhe und Unsicherheit nur zu steigern.

In seiner extremsten Form handelt es sich um einen Glauben, der ausschließlich als eine Selbsterhellung, eine Selbste deutung oder ein »Selbstverständnis« des Menschen gesehen wird, in dem die Heilige Schrift, aber nicht weniger – dann werden die Formulierungen allerdings unsicherer, weniger klar und wird der Vorbehalt vereinzelt stärker – auch die »heiligen Bücher« anderer großen Religionen eine suggestiv-stimulierende Funktion haben. Die Kirche wird der Welt fast völlig gleichgesetzt, der unter den Menschen zustande gekommenen Gemeinschaft, oder sie gilt als deren Funktion, eine vorläufige Instanz, die nach geleisteten Diensten unter Danksagungen entlassen wird. In diesem ganzen Prozeß ist Gott der tragende Grund, und das hat sich uns in Jesus gezeigt.

Ich vermute, daß nur wenige diese Tendenz in dieser Form bewußt bejahen würden, aber als *Tendenz* ist sie bei mehreren unterschwellig wirksam. Bei vielen (in diesem unbekannten Prozentsatz) ist es mehr eine Frage des Suchens und eines schon sympathisierenden Ab tastens dieser Problematik. Aber auch weniger große Geister haben etwas darüber gehört, und so gerät dies alles ab und zu als eine Art »befreiende neue Einsicht« in popularisierende Schriften und Blätter.

Wenn wir nun noch die Tendenz zum Psychologismus und Soziologismus (ich sage nicht: methodenbewußte Psychologie und Soziologie) erwähnen, so wird es verständlich, daß die Unruhe sich auch in den theologischen Seminaren der Welt- und Ordenspriester bemerkbar macht. So kann andererseits die Sorge um das unangetastete Unterpfand des Herrn leicht zur aggressiven Ketzerjagd führen, während andere bei ihrem tapferen Suchen nach der authentischen Übersetzung des ihnen anvertrauten Pfandes von den einen als »konservativ«, von den anderen als »gefährlich progressiv« angesehen werden. So entstehen Herde, denen man nur schwer beikommen kann, von denen man zumindest sagen muß, daß man *nicht mehr weiß*, wie sie eigentlich zum katholischen Glauben stehen. Soweit ich es übersehen kann, ist der Wille, katholisch zu bleiben (von individuellen Fällen abgesehen, wie es diese ja immer gegeben hat), dabei unerschüttert geblieben. Gleichwohl kann man sagen, daß es bei einigen Mitchristen schwer zu erkennen ist, inwiefern sie wirklich Mitchristen sind im Sinne von: glaubend an das eine kirchliche Glaubensbekenntnis. Dies aber bedeutet, daß das Problem sich eigens auf den zentralen Kern des Christentums hin zuspitzt.

Ich möchte die ganze Erscheinung nicht am zentralen Punkt: dem Menschen Jesus, Sohn Gottes und seiner Auferstehung illustrieren, sondern an einem anderen eindringlichen Beispiel. In einem niederländischen katho-

lischen Wochenblatt erschien vor kurzem ein Artikel über das Fegefeuer.

Aus den darauf folgenden Leserbriefen könnte man leicht den Eindruck gewinnen, daß alle Katholiken der Niederlande plötzlich an dem »Bestehen des Fegefeuers« zweifeln. Nüchtern analysiert, ließ sich diese ganze Reaktion zurückführen auf die auf der Hand liegende Problematik und die Zweifel hinsichtlich der Darstellungsweise und der Vorstellungen, mit denen in der Vergangenheit diese katholisch dogmatische Gegebenheit verkündigt wurde und auch im Bewußtsein der Gläubigen lebte, in dem die Glaubensfestigkeit und ihre Darstellung ein unlösliches Ganzes bildeten. Eine solche Reaktion ist also normal und gesund, Äußerung eben eines tiefen Verlangens, die Glaubensgegebenheit sinnvoll zu verstehen und sie in das ganze heutige Menschen- und Weltbild zu integrieren. Dies alles ist nicht Grund zur Besorgnis; wohl aber die Tatsache, daß auf die gestellten Fragen keine endgültige, befriedigende Antwort gegeben wird, in der sowohl die Glaubensgebundenheit als auch das neue »Selbstverständnis« sinnvoll verschmelzen. Denn man erlebt die religiöse und christliche Hauptintention nie, wenn sie nicht in Vorstellungs- und Ausdrucksbilder gekleidet ist, die sich zugleich dem geltenden Welt- und Menschenbild einfügen. Diese christliche Hauptintention, die ihren fundamentalen Ausdruck im kirchlichen Glaubensbekenntnis findet, läßt sich nicht auf adäquate Weise von dessen expliziten Ausdrucks- und Vorstellungsformen unterscheiden; beide Aspekte sind zwar keineswegs identisch, aber bilden trotzdem – im Erleben – *eine intime Einheit*. Ein offener Zweifel an den Vorstellungsmomenten, der nicht durch ein in eigenem Menschen- und Weltbild funktionierendes kirchliches Glaubensbekenntnis beruhigt wird, kann auf die Dauer am Glaubenssymbol selbst nagen. Erst bei unbeantworteten reellen Fragen wächst die Unruhe und erscheint der ganze Glaube in einem unbestimmten, unsicheren Licht. Dies alles hat zur Folge, daß außerdem der Glaube vieler Menschen, bei denen diese Probleme nicht oder noch nicht leben, auf eine schwere Probe gestellt wird: Sie leiden tief und schwer unter dieser Situation. Das besagt aber nicht, daß man sich aus diesem Grunde dieser Fragestellung entziehen soll. Versteckspielen mit Glaubensproblemen kann die Situation nur verschlimmern. Allerdings frage ich mich manchmal, ob diese Schriften, deren aufrichtiges Berufsethos ich voraussetzen will, wohl genügend *religiöses* Berufsethos besitzen und sich des Leides, das sie vielen verursachen, bewußt sind. Wenn ein Arzt oder ein Psychologe seinem Patienten eine andere Lebensweise vorschlägt, so macht er es in der Regel mit größerem Einfühlungsvermögen und versucht die Härte des Leides zu mildern, die jeder Umschwung zwangsläufig mit sich bringt. Manchmal hat man den

Eindruck, als wären heute in den Niederlanden die »Prinzipien« und die (alte oder neue) »Ideologie« – auf politischem wie auf religiösem Gebiet – wichtiger als die *Menschen* selbst.

Irgendwie aber wird uns hier eine unbezahlte Rechnung vorgelegt. Diese ganze Problematik, die, sagen wir, mit Schleiermacher – gar nicht zu reden von Feuerbach – angefangen hat, die im Modernismus auf eine andere Weise fortgeführt wurde und abermals erneut mit Bultmann, Ebeling, Tillich noch deutlicher und radikaler einsetzte, wurde von katholisch theologischer Seite nicht befriedigend und erschöpfend beantwortet. Die unbezahlte Rechnung der modernistischen und antimodernistischen Unruhen liegt jetzt vor uns ausgebreitet. Eine befriedigende Antwort wurde auf die reelle Problematik des Modernismus nicht gegeben: das Problem wurde nur vertuscht. Die kirchliche Lehrgewalt sperrte – und mit Recht – demgegenüber im Grunde nur die Wege, die in keinem Falle begangen werden durften; aber die Theologen stellten dem nur die schweren scholastischen Anschauungen gegenüber, die auf eine ganz andere Problematik Antwort gaben und die die neue Fragestellung verfehlten. Die Folge ist, daß intellektuelle Gläubige und Priester, eben weil die Theologen die reellen Probleme nicht bewältigt hatten, auf Grund des dem Glauben inhärenten »fides quaerens intellectum« selber weiter nachdenken und nach neuen sinnvollen Vorstellungen und Erklärungen suchen und darin oft auf ungeschickte Weise zu einer Art selbstkonstruierter Theologie kommen, in der allerlei neue Errungenschaften oft mit tiefer Intuition, oft auch mit halbfertigen neuen Phrasen und manchmal auch mit wunderlichen Vorstellungen vermischt werden, die mit dem Christentum nichts zu tun haben. Die damalige heftige antimodernistische Reaktion hat namentlich in den Niederlanden die Theologie etwa dreißig Jahre stocken lassen.

Eine nennenswerte Neubesinnung auf die zu Anfang dieses Jahrhunderts scharf formulierte Problematik fehlt in diesen dreißig Jahren namentlich in den Niederlanden gänzlich. Jetzt, wo in der ganzen Welt die Glaubensproblematik mit voller Wucht einsetzt, fehlt die katholische Vorarbeit, die den ersten Stoß hätte auffangen können. Man greift zwar zur reflexiven Lösung dieser reellen Existenzproblematik, indem man große Autoren zu Rate zieht, deren Glaube ich durchaus nicht anzweifeln will, die man aber in der Perspektive des liberalen Protestantismus lesen muß, von dem aus die Autoren auf diese Problematik gestoßen sind. Das Rad der Geschichte läßt sich nicht zurückdrehen, und ich möchte nicht die Schuld auf die vorige Generation katholischer Theologen abwälzen, aber eben der Umstand, daß das Bindeglied zwischen dem Modernismus und der heutigen Glaubensproblematik fehlt, erklärt jedenfalls den Eindruck »des Überrumpelt-seins« und des

»Unvorbereitet-seins«, den der niederländische Katholizismus – nur ein ganz wenig stärker als anderswo – hinsichtlich der überall sich aufdrängenden Problematik zeigt. Deshalb ist eine integralistische Reaktion auf das »Neue«, – statt sich eifrigst an die Arbeit zu machen und zweckdienliche, existentiell-zutreffende Antworten zu suchen –, wenn irgendwo, vor allem in den Niederlanden völlig verfehlt; sie würde die Lage nur verschlimmern. Aber abgesehen von alledem, was früher die Entwicklung in andere Bahnen hätte führen können, bleibt diese, wenigstens in ihren teilweise noch halb unterschwellig lebenden extremen Formen, besorgniserregend.

Mir persönlich scheint es doch zu gewissen Hoffnungen zu berechtigen, daß man in den Niederlanden, dank der Tatsache, daß darüber laut gesprochen und auch geschrieben wurde, diese Situation halbwegs in der Öffentlichkeit erkannte. Symptome und Gespräche haben mir klargemacht, daß es sich in den anderen Ländern »zwischen den vier Wänden« genauso verhält wie in den Niederlanden, aber... offiziell weiß man von nichts, und wenn man ein einzelnes Symptom davon zu sehen glaubt, so weist man vorwurfsvoll auf die Niederlande, das Land, aus dem die Gefahr importiert wäre. Ich glaube, daß derjenige, der die Dinge so sieht, eben den gleichen Fehler macht, den Holland in seiner nachmodernistischen »stillen theologischen Zeit« gemacht hat. Für ihn werden die Folgen um so schlimmer sein.

Ohne einer Panikstimmung zu verfallen, müssen wir jedoch nüchtern bleiben und der Tatsache ins Auge sehen, daß der Glaube, jedenfalls unter dem Aspekt des kirchlichen Glaubensbekenntnisses, in den nächsten Jahrzehnten eine sehr schwierige Zeit durchzumachen haben wird. Wir sehen uns einer Problematik gegenübergestellt, die auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil nicht einmal berührt wurde und die dennoch den eigentlichen Kern der heutigen religiösen Problematik bildet. Aus diesem Grunde hat die katholische Theologie im Augenblick keine Zeit zu verlieren. Sie hat den verantwortlichen und sehr dringenden Auftrag, die Glaubensgebundenheit an das Wort Gottes inhaltlich in einer solchen Form darzubringen, daß der Mensch von heute darin nicht nur sich selbst wiederfindet, sondern auch den authentischen Inhalt der Heils-offenbarung Gottes in Christus. Sie hat darin übrigens auch eine dienende Funktion in bezug auf die kirchliche Lehrgewalt, die, da neue, echt katholische Antworten fehlen, selbstverständlich ein zu respektierendes und maßgebendes Wort sprechen wird, allerdings aus einer Vorstellungswelt heraus, die gerade bei den Gläubigen von heute die Krise heraufbeschworen hat.

Ohne das eigentliche Problem in Angriff zu nehmen, hat das Zweite Vatikanische Konzil jedenfalls die zwei Momente der Problematik deutlich festgelegt. In der Pastoral-

konstitution »Die Kirche in der Welt von heute« wird einerseits gesagt, daß es keinen Bruch geben darf zwischen Kirche und Welt, und daß die Tatsache, daß es wirklich eine Kluft zwischen beiden gibt, eines der Hauptübel unserer Zeit ist. Andererseits besagt sie, daß das Kommen des Gottesreiches, Grundthema der kirchlichen Verkündigung, nicht mit der irdischen Ordnung eines menschenwürdigen Daseins identisch ist, höchstens in dem Sinne, daß das Christsein selbst zum Einsatz des ganzen irdischen Daseins verpflichtet. Es ist nun unsere Aufgabe, an Hand dieser Richtlinien eine Lösung zu suchen. Deshalb bin ich, was die Zukunft betrifft, voller Zuversicht, wenn auch die heutige Lage nicht ohne Besinnung und Studium geklärt werden kann, und wahrscheinlich noch viele Gewissenskonflikte gelöst werden müssen und viel Leid gelitten werden muß. Diese hoffnungsvolle Zukunft wird aber erst realisiert werden können, wenn einerseits jede integralistische Tendenz verstummt und andererseits der wilde Scharlatanismus einiger Leute gleichfalls verstummt. Zwischen diesen zwei Extremen gibt es noch genügend Raum für eine schwierige und ehrliche theologische Auseinandersetzung, die Gott sei Dank in den Niederlanden allmählich in Gang kommt.

Lambert Rooijackers
Handeln auf Zukunft¹
Bischof
Willem M. Bekkers

Gegen eine der beliebtesten, aber auch umstrittensten Persönlichkeiten des holländischen Episkopats, den am 15. Mai letzten Jahres im Alter von 59 Jahren verstorbenen katholischen Bischof von Hertogenbosch Willem Marinus Bekkers, haben die holländischen Integralisten und konservativ denkenden Katholiken ihren letzten Schlag zu führen versucht, als der Bischof bereits tot war. Sie lancierten über die belgische Nuntiatur das Gerücht, Bischof Bekkers habe auf dem Sterbebett widerrufen und bereut, was er an anscheinend Fortschrittlichem getan und gedacht habe. Aber schon aufgrund seiner Krankheit – Bischof Bekkers dämmerte in den letzten Tagen nach einer schweren Hirnoperation meist bewußtlos dahin – hätte der Bischof mit voller Überlegung und Verantwortung einen solchen Widerruf gar nicht leisten können. Das Gerücht wurde außerdem von Hertogenbosch sofort dementiert. Nichts hätte zudem diesen Bischof, den der bekannte holländische Dogmatiker Eduard Schillebeeckx einmal ein liebenswürdiges Faß voller Gegensätze nannte, schlechter charakterisiert als die vereinfachende Etikettierung progressiv oder konservativ. Willem Bekkers war

¹ Diesem Beitrag liegt eine Sendung des WDR zugrunde, deren Gestaltung J. Ungerechts übernommen hatte.

klug genug, beides zu sein, und wahrhaftig genug, sich jeweils eindeutig zu exponieren. Daß man ihn aber eher für einen Progressisten halten konnte, mag daran liegen, daß er den Mut und wohl auch die hinreichende Unbefangenheit besaß, heiße Eisen nicht in geschlossenen Konferenzen, sondern in der Öffentlichkeit, nicht selten sogar in seinen zahlreichen Fernsehansprachen und Diskussionen anzupacken. Er hielt nie mit seiner Meinung hinter dem Berg und fürchtete sich nicht, sich zu irren. Er war darum nicht der bequemste, sicher aber der populärste holländische Bischof. An seiner Krankheit nahmen Holländer aller Konfessionen und Schichten Anteil, und sein Tod wurde weltweit registriert und weit über katholisch-kirchliche Kreise hinaus als Verlust empfunden. Viele Holländer halten ihn für eine säkulare Erscheinung und nennen ihn nicht selten in einem Atemzug mit Papst Johannes und Kennedy, mit denen er in seiner Art in der Tat manches gemeinsam hatte.

Wie Papst Johannes stammte er aus bescheidenen bauerlichen Verhältnissen und wie der Papst war er schlicht, stets freundlich und sehr gesellig. Mit Kennedy teilten sie Offenheit, Realitätssinn, Redlichkeit und Entschlossenheit. Unbeirrt durch wissenschaftliche Bedenken besaßen beide, der Papst und der Bischof, eine auf die Praxis gerichtete und an ihr orientierte Werthierarchie und eine reiche praktische, pastorale Erfahrung. Beide füllten ihr Amt vollkommen aus und prägten es durch ihre Persönlichkeit, nie versucht, sich hinter dem Amt zu verschanzen. Fest verankert in dem, was sie persönlich als wahr erfahren und erkannt hatten, besaßen sie doch die beneidenswerte Gabe, sich zu relativieren. Was ihnen für sich selbst wichtig erschien, brauchte es darum noch nicht für andere zu sein. Sie waren außerdem realistisch genug, manches aus der Vergangenheit oder Gegenwart aus voller Überzeugung als überholt abzulehnen und sich dafür einzusetzen, daß es durch Neues ersetzt wurde.

Bekkers war kein Progressist aus Ideologie, sondern ein mutiger Wegbereiter und Bahnbrecher, gegen dessen freimütige Äußerungen und Stellungnahmen auch Kardinal Alfrink und andere holländische Bischöfe gelegentlich Bedenken erhoben. Bekkers empfand sich darum oft als Außenseiter, wie sein Offizial Dr. Meyers bestätigte:

»Bischof Bekkers ging keinem Problem aus dem Weg. Was seiner Meinung nach wichtig war, versuchte er immer wieder auf Bischofskonferenzen und Tagungen zur Sprache zu bringen. So bat er einmal seine bischöflichen Kollegen, über den Zölibat zu diskutieren, als man in Rom beschloß, das Thema nicht auf dem Konzil zu behandeln. Doch man weigerte sich und wartete lieber darauf, daß Rom spräche. Mit anderen Themen erging es ihm ähnlich. Man nahm ihn oft nicht ernst. Es schmerzte ihn sehr, daß man oft nicht mit ihm über seines Erachtens wichtige

Themen reden wollte, und er fühlte sich darum manchmal einsam unter seinen Kollegen, wie ich glaube.«

Es garte schon lange im holländischen Katholizismus, der ohne eine vermittelnde und vorbereitende neuscholastische Theologie mit dem modernen Denken und einer neuen Theologie konfrontiert wurde und sich deshalb in einer besonders kraß empfundenen Umbruchsituation befindet. In einer solchen Situation kam und kommt es darauf an, auf Zukunft hin zu handeln und Modelle zu entwickeln.

Man wird sich dem Verdacht aussetzen, offene Türen einzurennen, wenn man sagt: Bekkers war ein Mann gelebter Mitmenschlichkeit. Jeder redet heute von Mitmenschlichkeit... es ist die gewöhnlichste Sache der Welt! Eine Selbstverständlichkeit. Aber war es das auch vor fünf und zehn Jahren? Man ist es völlig gewohnt, Staatsminister bei hochhoffiziellen Anlässen im Staatsfrack zu sehen, sie in den Ferien aber in Shorts und mit offenem Hemd anzutreffen. Vollkommen normal schien es bis vor kurzem dagegen in den Niederlanden, daß ein Bischof immer in Violett herumlief, also ständig in Amtstracht. Er galt als die verkörperte kirchliche Autorität, der man sich niemals ohne Ringkuß und unter Beobachtung des Protokolls nähern durfte. Wenn man schon über den Bischof zu reden wagte, dann betraf es fast immer nur die Art seiner Amtsführung. Der Bischof galt per definitionem als »segregatus«, als Herausgehobener, als jemand, der aus dem Volk herausgenommen, von ihm abgesondert war, die vollen vierundzwanzig Stunden des Tages ein Amtsträger.

So kann man ungefähr das Bischofsbild skizzieren, wie es bis vor etwa zehn Jahren noch gültig war. Bekkers aber wagte es, sich ganz menschlich zu geben, vor jedem. Mancher zog freilich die Augenbrauen hoch, wenn der Bischof nicht mit dem Brustkreuz geschmückt, sondern in Reiterkluft erschien und jedem klarmachte, daß auch ein Bischof Entspannung braucht.

Nicht als ob man das nicht begriffen hätte, aber... das hatte vor ihm noch keiner gezeigt.

Zu Theologiestudenten sagte er:

»Die Stola des Priesters ist keine Stola gloriae und kein Symbol der Absonderung, sondern einfach Erkennungszeichen. Der Priester bleibt Mensch unter Menschen, vor allem Glaubender unter Gläubigen, dem nicht anders als den Menschen, denen er predigt und für die er das Brot bricht, selbst gepredigt werden muß und der selbst dieses Brot braucht, der selbst erlöst werden muß. Die Kirche steht außerdem nicht in einem gepflegten Park, sondern mitten in der Welt, der Stadt, dem Stadtviertel. Und darin nicht als eine Sehenswürdigkeit, wohl aber mit dem Risiko, zu einer Sehenswürdigkeit zu werden, ein Anachronismus zu sein, wenn sie sich nicht darum bemüht, in dieser konkreten Situation, in der Stadt, in dem Stadtviertel, in diesem Augenblick, in unserer Kultur präsent zu sein.«

In einer Ansprache an das Volk sagte er:

»Der Bischof ist wohl aus dem Volk herausgenommen, aber das heißt nicht, daß er von ihm getrennt ist. Für Euch bin ich Bischof, mit Euch aber Christ und nicht anders als Ihr Glied des wandernden Gottesvolkes.«

Sein Leben gab Zeugnis davon. Es ist nicht einfach, eine bestimmte Entwicklung dieser seiner »Mitmenschlichkeit« aufzuzeigen. Sie scheint bei Bischof Bekkers diffus schon immer vorhanden gewesen zu sein. Er war von Natur aus gesellig veranlagt und brauchte den täglichen gesellschaftlichen Kontakt. Als Bischof hat er sich dabei nie und nicht ein bißchen um das bekannte Dichterwort gekümmert, nach dem des Bischofs Purpur den Glanz an den Höfen verdunkeln kann. Er legte ihn ab, wenn er vermuten mußte, daß er als trennend empfunden wurde.

Das biblische Bild vom Hirten und den Schafen verleitete ihn nie dazu, sich autokratisch zu gebärden und mit fester, um nicht zu sagen eiserner Hand die Herde zu führen. Er schaute nicht auf die Schwäche der Schafe, sondern legte den Akzent auf die liebevolle Sorge, die der Hirt bis in die äußerste Konsequenz um die Herde zu tragen hat. Er war dabei fest davon überzeugt, daß sein »Hirtenamt« im Blick auf das Hirtenamt des Herrn selbst nur analog zu verstehen sei, insofern er sich wohl als Hirte, zugleich aber auch als Glied der Herde zu verstehen suchte. Seine Verbundenheit mit dem Volk Gottes, mit dem er zusammen unterwegs war, brachte ihn in eine gewisse Spannung mit dem konventionellen Pomp des Bischofsamtes. Er war überall zu finden: auf vornehmen Empfängen so gut wie in Wohnwagenlagern, bei Studenten und Soldaten, bei alten Leuten und bei Teenagern, bei Schwachsinnigen und bei Waisenkindern so gut wie bei anonymen Alkoholikern, bei Marktleuten, Tanzlehrern, Gefangenen und bei Wissenschaftlern...

Fragt man danach, was die Menschen bei solchen und anderen Begegnungen am meisten bewegt hat, dann lautete die Antwort immer, man habe den Kontakt als außerordentlich persönlich empfunden, selbst wenn die Gruppe zu groß für ein Gespräch unter vier Augen war. Zum anderen, daß die Menschen sich ernst genommen fühlten und daß der Bischof sie nahm, wie sie waren: Bekkers war einer von uns! hieß es. Diese Solidarität mit den Mitmenschen, diese seine menschliche Ausdeutung seines Hirtenamtes, sein Wille, ein gewöhnlicher Mensch zu sein, gaben Bekkers eine Autorität und ein Ansehen, das er aufgrund der Privilegien seines Amtes nie erhalten hätte. Dem entsprach auch die Art, wie er vollkommen kollegial mit seinen Priestern verkehrte. Daraus ließe sich zum Thema »Handeln auf Zukunft« der erste Schluß ziehen, daß kirchliche Amtsautorität sich auf die dienende Liebe und vertrauenerweckende Menschlichkeit und Christlichkeit zu besinnen hat. Denn erst dann erhält das

Amt Autorität im Sinne einer spontanen und intuitiven Wertschätzung und Resonanz von seiten der Gläubigen und der Fernstehenden.

Bischof Bekkers konnte deshalb darauf verzichten, wie sein Offizial Dr. Meyers wiederum bestätigte, verblichene Amtsautorität durch einen ganz unbiblischen und heute völlig unangebrachten Paternalismus zu ersetzen, der etwa bei jenen österreichischen und deutschen Bischöfen zu vermuten ist, die den Titel Exzellenz durch die Anrede Vater Bischof ersetzt wissen möchten.

Ja, Bischof Bekkers war keine Vaterfigur und wollte auch keinen Patriarchalismus züchten. Er verstand sein Amt als Funktion im Dienste seiner Mitmenschen. Er dachte nicht in hierarchischen Kategorien, sondern wollte einfach Mensch unter Mitmenschen, Bruder unter Brüdern sein, dazu berufen, voranzugehen, Inspirator zu sein.

Der Bischof umschrieb das so:

»So konnte der Herr auch sagen, ich bin nicht gekommen, zu herrschen, sondern zu dienen. Wenn die Bischöfe, die Hierarchie, autoritäre Gewalt besitzen, dann kann das nur eine von Christus selbst delegierte sein und sich auf nichts anderes stützen als auf die Selbstlosigkeit und tatkräftige Liebe ihrer Träger. Nur daraus entstehen Ehrfurcht und Vertrauen, die Grundlagen jeder Autorität. Wer aber Autorität an Gesetze und Machtmittel bindet, der leitet eine Autoritätskrise ein und hat den nicht begriffen, der ihm die Macht verlieh.«

Bischof Bekkers glaubte immer wieder, auf das Gebot der Nächstenliebe hinweisen zu müssen. Oft betonte er mit allem Nachdruck, daß das Evangelium kaum je über die rechte Gottesliebe spricht, aber auf fast jeder Seite die Liebe von Mensch zu Mensch der Liebe zu Gott gleichsetzt. Gern zitierte er aus dem Johannesbrief den Satz: Wer sagt, er liebe Gott, den er nicht sieht, dabei aber seinen Bruder, den er wohl sieht, haßt, der ist ein Lügner. Papst Johannes erhielt schon bald den Beinamen »der Gute«. Auch zu Bekkers sagte bei seinem letzten Fernsehgespräch vor seinem Tode eine Frau im Studio spontan: Monseigneur, Sie sind ein großer, ein guter Mensch.

Oft hörte man die Menschen sagen, dieser Mensch stehe mit seiner ganzen Person hinter dem, was er sagt und predigt. Sein Wahlspruch »caritas pro armis« – die Liebe ist meine Waffe – war für ihn keine leere Phrase, sondern Lebensprogramm und täglich gelebte Wirklichkeit.

Diese Einheit von Verkündigung und Haltung, von Wort und Tat übersteigt weit eine individuelle Begabung und ist auch viel mehr als ein schöner, aber vergangener Mythos. Wie Papst Johannes hat Bischof Bekkers im buchstäblichsten Sinne gelebt und vorgelebt, was die Grundhaltung und das Grundgesetz der Kirche sein muß, Kirche dabei nicht allein verstanden als Institution, als hier-

archisches Gefüge, sondern auch als Volk Gottes. Der Bischof drückt es einmal so aus:

»Die Kirche als Volk Gottes hat die Aufgabe, die Welt in Zusammenarbeit mit allen Menschen zu humanisieren, für einen jeden lebenswert zu machen. Die Aufgabe, die Welt zu humanisieren, muß aber so angepackt werden, daß sie mit dem Heilsplan Gottes, der die Verwirklichung der von Christus geschenkten Erlösung fordert, übereinstimmt und kollaboriert.«

Die Kirche als Volk Gottes verstehen, das für die Welt verantwortlich ist, scheint mir die zweite Schlußfolgerung zu sein, die im Blick auf das Thema »Handeln auf Zukunft« zu ziehen ist. Theoretisch ist das klar, aber erst die Praxis macht die Kirche wahrhaftig. Wer den Legalismus, Formalismus, Juridizismus und Moralismus der vorkonziliaren Kirche erlebt hat und weiß, wie zäh diese Ismen in der nachkonziliaren Kirche weiterwurzeln, der konstatiert eine solche Haltung mit Erleichterung.

Bischof Bekkers hielt sich gern in der Exegese auf dem laufenden. Doch fesselte ihn die wissenschaftliche Textinterpretation weniger als die Auslegung der Schrift für das normale Leben, den Alltag des einfachen Mannes von heute. Gerne sprach der Bischof über die Traurigkeit des Herrn am Grabe des Lazarus, über die Freude Jesu, wenn er eine Schar Kinder um sich hatte, über seine unaussprechliche Einsamkeit am Ölberg, als seine Begleiter schliefen. Bischof Bekkers sprach über den Herrn, der sich bei einem Zöllner einlud, der seine Bürgerpflicht durch Steuerzahlen erfüllte, der eine Dirne in Schutz nahm. Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter interpretierte er dahin, daß ein notleidender Mensch Anspruch auf Hilfe hat, auch wenn es gesetzwidrig wäre. Wurde nicht der Samariter als der Nächste bezeichnet, während der Priester und der Levit, die vorbeigingen, um nicht mit ihren Reinheitsgesetzen in Konflikt zu geraten, verurteilt wurden? Bekkers fühlte sich betroffen, wenn er las, mit welcher unendlicher Geduld der Herr Sünden vergab, und gewann daraus die Überzeugung, daß Gott die menschliche Unvollkommenheit und damit auch die Unfähigkeit, immer recht zu handeln, in seinem Heilswerk gewissermaßen einkalkuliert hat. Die frohe Botschaft ist kein Lehrstück, sondern ein pastorales Ereignis und darin Norm jeder kirchlichen Arbeit. Die Kirche hat seiner Meinung nach Solidarität in Mitmenschlichkeit zu üben, die menschliche Beschränktheit zu akzeptieren und sich davor zu hüten, den Menschen eine größere Last aufzuerlegen, als sie zu tragen fähig sind. Bischof Bekkers fühlte sich deshalb legitimiert, mehr dem Evangelium nach und weniger kirchenrechtlich zu handeln. Nicht als ob er dieses Recht nicht respektiert hätte, aber es war für ihn Recht einer anderen Ordnung als das der Gesellschaft. Wenn im bürgerlichen Bereich das Recht stets das letzte Wort hat,

hat es das in der Kirche keineswegs. Denn die Kirche sollte von ihrem Herrn gelernt haben, daß die Menschen oft besseren Willens sind, als ihr Handeln vermuten läßt. Nicht das Recht durchzusetzen, sondern das Heil zu verkünden ist primäre Aufgabe der Kirche. Das könnte man als dritte Schlußfolgerung formulieren. Hierin liegen die Gründe, warum Bischof Bekkers von der Heiligen Schrift her so tatkräftig, unbekümmert und zielstrebig helfen konnte.

Die Kirche weiß, daß das, was für den einen sinnvoll ist, für einen anderen noch nicht zu gelten braucht. Darum kann sie mit Geduld ein allmähliches, vielleicht manchen zu langsames Wachsen verfolgen... Und solange die Menschen noch nicht soweit sind, hält sie an dem Grundsatz fest, daß jeder, der sich ernsthaft müht, unbeschadet aller Unvollkommenheiten doch auf dem rechten Weg ist...

Von der Moraltheologie hat Bischof Bekkers ohne Zweifel manches Kapitel vergessen, aber das erste *de actibus humanis* über das menschliche Handeln, seine Bedingungen und seine Voraussetzungen hat er immer bedacht und mit Mut und Überzeugung vertreten.

Am Menschen hat den Bischof besonders seine im Wesen liegende Unvollkommenheit beschäftigt, seine individuelle Besonderheit und Einmaligkeit. Das vollkommen Einmalige jedes einzelnen Menschen, sein freier Wille, seine auf ihm lastende je eigene Verantwortung, seine Erfahrung, sein Wissen und Können, seine geschichtliche Bestimmung und nicht zuletzt sein Milieu haben den Bischof fasziniert und ihn den unbedingten Primat des Gewissens postulieren lassen, für das die göttlichen Gebote nur allgemein formuliert sein können. In einer Fernsehansprache sagte der Bischof 1964:

»Die Realität des täglichen Lebens, in der wir stehen und die wir unsere Welt nennen, ist so groß und tief wie die See, so daß sie nicht mit unpersönlichen Formeln und Gesetzen eingedämmt werden kann. Man kann auf sie zwar nicht verzichten, wie auch ein Seemann die festen Orientierungspunkte Sonne und Sterne braucht, wenn er zur See fährt. Wie er aber fährt, das hängt mit von der See selbst und der Situation an Bord ab. Das Bild trifft unser Leben, das uns jeden Tag in Situationen bringt, die den persönlichen Einsatz und eigenen Gewissensentscheid verlangen...«

Gewissen war für Bekkers jene abwägende und abweisende Instanz im Menschen, die zwar in ihm liegt, über die er aber nicht willkürlich verfügen kann, wenn sie über Wert und Unwert konkreten Verhaltens urteilt, Bekkers hat oft über das Gewissen gesprochen. Das persönliche Gewissen – und damit meinte er ein Gewissen, das verantwortlich ausgebildet ist – ist die letzte Instanz für menschliches Verhalten. Niemand kann einem anderen vorschreiben, was er in konkreten Fällen zu tun hat. Man kann höchstens darauf aufmerksam machen, wie »dem

Buchstaben« nach zu handeln wäre. Die Entscheidung hat aber in jedem Fall aus seinem Gewissen heraus der einzelne selbst zu fällen. Ein nach bestem Wissen und Gewissen gefaßter Entschluß ist auch dann gut, wenn er aus irrigem Gewissen käme. Indem Bekkers so entschieden den Primat des Gewissens betonte, setzte er keineswegs Recht und Gesetz außer Kraft, sondern wandte sich damit vor allem gegen unwürdigen sklavischen Gehorsam: Seinen Priestern sagte er:

»Es ist einfach, bei Gewissenskonflikten ein Handbuch der Moral aufzuschlagen und dort den Passus herauszufinden, der das ganze Problem dem Menschen, der sich in Schwierigkeiten befindet, auf die Seele bindet, statt ihn zu einem Gewissensentscheid zu führen... Gefordert aber sind priesterliche Menschen und menschliche Priester, die es wagen, ihren Glauben wie den der anderen anfechten zu lassen, die darum auch solidarisch in Zweifel sind, unsicher bei Problemen und bescheidene Ratgeber, die auch selbst den Mut haben, Verantwortung auf sich zu nehmen, ohne auf Gesetzbücher zu verweisen, Verantwortung im Blick auf die Entscheidungen, die konkrete Menschen in konkreten Schwierigkeiten vor ihrem Gewissen verantworten...«

Aus solcher Überzeugung hat sich Bekkers bereits im Herbst 1963 in der damals einsetzenden Diskussion über die ovulationshemmende Pille mit Nachdruck für die Eigenverantwortlichkeit der Gläubigen eingesetzt. Gegen den Vorwurf, so werde jeder Halt genommen und Laxheit gefördert, sagte er:

»Der Halt, den Christus uns gibt, ist wenig detailliert. Sein Gesetz ist sehr weit gefaßt. Mit Eurem Gewissen müßt Ihr es Euch selbst anpassen. Das Gesetz der Liebe ist nicht lax. Es ist im Gegenteil glashart. Wenn man es richtig interpretiert, wird man feststellen, daß jetzt eigentlich viel weniger erlaubt ist als früher. Man soll auch nicht vergessen, daß Christus uns wohl erlöst hat, aber damit keineswegs alle Probleme löste.«

Das hätte für ihn in der Frage der Geburtenregelung bedeutet, daß der Papst mit seiner Erklärung über den Gebrauch der ovulationshemmenden Pille gar nicht hätte zu zu zögern brauchen, da er, wie Official Meyers es ausdrückt, ohnehin nichts anderes sagen könne, als daß Mann und Frau sich lieben sollen. Wie sie ihre Liebe ordnen und verantworten, sei allein Sache der Eltern.

Der gesunde Nonkonformismus Bekkers basiert auf dem Wissen von der grundsätzlichen Ungleichartigkeit der Menschen, ihrer persönlichen Freiheit und Eigenverantwortlichkeit, der damit gegebenen Unmöglichkeit, Gesetze so zu detaillieren, daß sie immer und auf jeden passen, und nicht zuletzt der Tatsache, daß jeder Mensch eine Wissensanlage besitzt, die er zu einem groben oder feinen Gewissen ausbilden kann. Das halte ich für den

vierten und besonders bemerkenswerten Punkt zum Thema Handeln auf Zukunft.

Mitmenschlichkeit spielt eine große Rolle in dem, was man ein bißchen despektierlich die Bekkersche Theologie genannt hat. Um es an einem Beispiel zu verdeutlichen: Er fragte sich immer wieder, warum die kirchliche Verkündigung so oft nicht ankomme und über die Köpfe hinweggehe. Er glaubte in der einfachen Tatsache einen Grund sehen zu müssen, daß sich die Menschen zwar oft genug sagen lassen müßten, sie seien auf Erden, um den Willen Gottes zu tun und dadurch in den Himmel zu kommen, daß ihnen aber selten oder nie gesagt werde, was das positiv bedeute: als Menschen auf Erden sein, also wesentlich anders zu existieren als Steine, Pflanzen oder Tiere. Deshalb ließ sich Bekkers auch von Vertretern der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen beraten. Denn wie soll man, so sagte er sich, heute noch überzeugend Theologie betreiben können, wenn man nichts über die Verflechtung der Wissenschaften weiß. Habe die Kirche in dieser Hinsicht noch nicht genug Lehrgeld gezahlt? Da man ebenfalls nicht überzeugend theologisieren könne, wenn man nicht wisse, was sich unter den Leuten tue, bat er auch einfache Menschen um ihren Beitrag. Man müsse wissen, wie die Menschen ihren Glauben in ihrer eigenen konkreten Situation leben und wie sie leben und über das Leben überhaupt denken. Widme man dem keine Aufmerksamkeit, dann theologisiere man ins Blaue hinein. Darum gehörte mit zur Bekkerschen Theologie ein entsprechender Respekt vor den Wissenschaften und der alltäglichen Lebenserfahrung. Man muß die Realität kennen, um die Theologie, einfacher noch: die Predigt mit ihr konfrontieren zu können. Sonst bleibt die Predigt ohne jeden Lebensbezug und vollkommen unwirksam im praktischen Leben. Er sagte:

»Das Amt stellt den Bischof nicht gegenüber, sondern mitten in seine Gemeinde. Die wirksame Verkündigung des Evangeliums geschieht dann auch nicht monologisch, sondern im Dialog: Es wird Antwort erwartet. Antwort des Gottesvolkes, Antwort aus seiner eigenen Verantwortung, die es aufgrund des allgemeinen Priestertums besitzt und aus seiner eigenen Autorität; denn einem jeden offenbart sich der Geist – nach dem Brief an die Korinther – zum Wohle aller.«

Diese seine hinhörende und dialogisierende Haltung, die wesentlich für seine Haltung der Mitmenschlichkeit ist, möchte ich den fünften Aspekt zum Thema Handeln auf Zukunft nennen.

Der Geist der Mitmenschlichkeit war auch in seinem ökumenischen Bestreben wirksam. Ökumene war für ihn alles andere als ein Modespleen. Sie war für ihn ein biblisches Faktum: Etwas, um das der Herr selbst inständig gebetet hatte und das er als Auftrag hinterließ.

Bekkers glaubte daran, daß sie zustande käme, allerdings nicht in dem Sinne, daß sich alle Kirchen in ferner Zukunft an einem bestimmten Punkt trafen, sondern in dem Sinne, daß alle Kirchen künftig – die katholische keineswegs ausgenommen – bereit sein müßten, in dem Sinne immer mehr Kirche zu werden, wie es der Herr selbst will. Er drückte es in seiner bildhaften Sprache so aus:

»Wo die Kirche entdeckt, daß sie nicht mit geputzten Schuhen und weit über dem Irdischen daherschreitet, sondern daß ihre Schuhe beschmutzt sind und in ihren Kleidern der penetrante Geruch von Staub, Benzin und Schweiß sitzt, mit anderen Worten, daß sie in die Welt gestellt ist, erkennt diese Kirche an sich auch Unvollkommenheiten und Fehler.

Unnachsichtig und kompromißlos in bezug auf das ihr anvertraute Glaubensgut und davon überzeugt, daß sie der rechtmäßige Erbe der Heilsgüter Christi ist, weiß sie doch zugleich auch, daß es ihr noch nicht gelungen ist, den Besitz der Wahrheit vollkommen wahrhaftig darzustellen. Das ist eine sehr ernste Feststellung. Denn der Anspruch, die wahre Kirche zu sein, ist tatsächlich ein Anspruch im Sinne der Anmaßung, solange das schwache und oft unglaubliche Wahrheitszeugnis im praktischen Leben die Wahrheit verdunkelt. Der Protestant protestiert. Wird er aber noch protestieren, wenn wir deutlich die Wahrheit ausstrahlen würden, die wir zu besitzen nicht aufhören? Liegt die Schuld an seinem Protest nicht bei uns?»

Mit theologischen Argumenten allein wird die Ökumene nie erreicht. Unendlich wirksamer wäre es, wenn wir schwache Menschen ehrlich versuchen würden, die Wahrheit durch Wahrhaftigkeit zu legitimieren. Dabei ist es von grundlegender Bedeutung, wie ernst wir Christen das Gebot der Liebe nehmen. Denn nur dann dürfen wir erwarten, daß der Herr selbst die Kluft zwischen den Kirchen schließen wird, eine Kluft, die jetzt unüberbrückbar scheint wegen der Treue zu dem, was jede Kirche, in aller Aufrichtigkeit, als Gottes Wort versteht. Unüberbrückbar, es sei denn um den Preis, diese Treue zu verraten und gegen die eigene Überzeugung einen Kompromiß zu schließen. Darum wird der Herr selbst eingreifen müssen. Und das dürfen wir erwarten, wenn wir unseren guten Willen, mehr ist nicht verlangt, beweisen. Bekkers sagte:

»Wenn wir davon überzeugt sind, eine wie große Gnade der Mitmensch ist, wie sehr der Herr in jedem Mitmenschen anwesend ist, dann sollte etwas von der ökumenischen Kraft der Nächstenliebe deutlich werden, von der Kraft der gegenseitigen Hilfsbereitschaft. Christen ohne Unterschied haben die Chance, zusammen das Gebot der Nächstenliebe zu verifizieren. Sie ist Grundgesetz des Christentums, das über die tiefe Kluft hinweg verbindet. Es wird einmal dahin kommen müssen, daß die Ökumene

der Liebe das Fundament bildet, auf dem die Ökumene des Glaubens gebaut werden kann...

Denn es heißt ja, wo zwei oder drei in meinem Namen beisammen sind – und das ist ungeachtet aller Unterschiede möglich –, da bin ich mitten unter ihnen.«

Es fehlt nicht an Beispielen, daß der Bischof selbst intensiv lebte, was er sagte. So gewann er den Ruf, ein ökumenischer Bischof zu sein, der – wie der evangelische Pastor van den Akker in seinem Nachruf sagte – für das ökumenische Klima in Holland mehr bedeutete als viele sublimen theologische Auseinandersetzungen. Die Öffnung der Kirche habe in ihm nicht nur einen eifrigen Verteidiger, sondern auch einen glaubwürdigen Repräsentanten gehabt. Er habe die Gabe besessen, die kostbaren Schecks theologischer Besinnung einzuwechseln in handliches Kleingeld ökumenischer Gesinnung und Taten.

Ökumene der Liebe ist darum das sechste Stichwort zum Thema Handeln auf jene Zukunft, die das holländische Pastoralkonzil bereits im Sinne des oft einsamen Bahnbrechers Willem Bekkers zu verwirklichen beginnt.

Walter Rest

Über die Erziehung zum Frieden in der Welt von heute

In memoriam
Bernhard Drees

Nur wenige Jahre vor dem II. Vaticanum haben katholische Moraltheologen die im Hinblick auf die Fakten jeden modernen Krieges längst hinfällige Theorie vom »gerechten« Krieg verteidigt und dadurch einer militärischen Entwicklung in der Bundesrepublik Deutschland eine gewisse moralische Rückendeckung verliehen, deren Folgen nicht abzusehen sind¹. Milliarden-Summen wurden (und werden heute noch) der Wiederaufrüstung geopfert, die einer heilen und friedlichen Welt hätten dienen können. Noch immer läuft man bei der Feststellung solcher Tatsachen Gefahr, ideologisch verdächtigt zu werden². Zwischen den Friedensdeklamationen vieler christlicher Politiker und

¹ Es handelt sich um die Erklärung der sieben Moraltheologen vom 5. Mai 1958 unter dem Titel *Wort zur christlichen Friedenspolitik und zur atomaren Aufrüstung*, vgl. *Herder-Korrespondenz* 12 (1957/58) 395ff; hierzu J. HIRSCHMANN, *Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertigt sein? Stimmen der Zeit* 162 (1958/59) 284–296; desgl., *Kann der atomare Verteidigungskrieg ein gerechter Krieg sein?* Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern 10 (1960). Vgl. hiergegen: *Atomare Kampfmittel und christliche Ethik*, Diskussionsbeiträge Deutscher Katholiken, München 1960; desgl. PETER NELLEN, *Sieben Moraltheologen, Ausblicke im Atomzeitalter*, Nürnberg, o. J.

² Eine Gegenerklärung von 51 katholischen Laien hatte zur Folge, daß die Erstunterzeichner im sogenannten Rotbuch des Komitees »Rettet die Freiheit« (1959, ohne Angabe des Verfassers) der »KP-Propaganda mit dem Christentum« verdächtigt wurden!

Das Konzil und der Friede

dem militärischen Potential, das sie zu verantworten haben, klappt ein gefahrvoller Spalt. Die Mahnungen der Päpste und des Konzils verdienen in dieser Situation die größte Beachtung, wenn die drohende Katastrophe verhindert werden soll.

Im V. Kapitel des zweiten Hauptteils der Pastoralkonstitution »Über die Kirche in der Welt von heute«³ hat das Konzil zur Friedensfrage eine klare Sprache gefunden, indem es im Zeitalter der Massenvernichtungsmittel, unter denen man nicht nur die ABC-Waffen zu verstehen hat, von der »Ungeheuerlichkeit des Krieges« (Art. 77) spricht. Bernhard Drees hat in seinem Aufsatz über »Das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft«⁴ mit Recht darauf hingewiesen, daß das Konzil die traditionelle Lehre vom »gerechten« Krieg nicht ganz fallen gelassen, zumindest aber stark modifiziert habe. Drees befürchtet nicht ohne Grund, »daß diese Aussagen des Konzils zum »Recht legitimer Verteidigung« in einer theologischen Rechtfertigung des Verteidigungskrieges überstrapaziert werde.« In Wahrheit steht es um die Möglichkeit eines »gerechten« Krieges so, daß man sich in der »Theorie« allenfalls einen gerechten Verteidigungskrieg zwischen der Schweizer Garde des Vatikanstaates und Italien vorstellen könnte oder zwischen Liechtenstein und der Schweiz oder ähnlichen Verhältnissen. Die alte Theorie für das kriegerische Handeln in der Welt von heute hat also nur noch einen Stellenwert soweit hinterm Komma, daß man ihn, um zu realen Ergebnissen zu kommen, vernachlässigen muß.

Der moderne Krieg, auch wenn er auf »Kriegs-Schau-Plätze« (man beachte die Vokabel aus dem »Wörterbuch des Unmenschen«!) begrenzt bleibt (wie in Korea oder Vietnam) und sich nicht gleich zu einem Weltkrieg ausweitete, kann von der alten Lehre über den »gerechten« Krieg nicht mehr als vertretbar gelten. Nüchtern und realistisch stellt daher das Konzil fest: »Jede Kriegshandlung, die unterschiedslos auf die Zerstörung ganzer Städte oder weiter Gebiete und ihrer Einwohner ausgerichtet ist, ist ein Verbrechen gegen Gott und die Menschen, das eindeutig zu verwerfen ist« (Art. 80). Die Kriegshandlungen in unserer technisierten Welt tendieren aber *alle* auf Akte solcher Vernichtung, wie sie das Konzil »eindeutig und ohne Zögern« verwirft. Eine in diesen Tagen erfolgte Erklärung des früheren Generals und Präsidenten der USA, D. Eisenhower, daß der Korea-Krieg unmittelbar vor der nuklearen Eskalation stand, beweist, wie kritisch jeder Krieg heute zu betrachten ist. Wer diese Tatsache verharmlost oder weiterhin die Theorie vom »gerechten« Krieg für unsere Welt von Belang hält, überhört die be-

³ Ich zitiere nach der ersten Übersetzung im Auftrag der deutschen Bischöfe, *Konzilsdekrete*, Recklinghausen ³1966 IV.

⁴ *Umkehr und Erneuerung*, Mainz 1966, 395.

schwörende Stimme Papst Paul VI., der – »gelegen oder ungelegen« – im Geiste des Konzils nicht mehr Theorien nachgeht, sondern die Wirklichkeit unserer Welt um ihres Heiles willen vor Augen stellt. Die Theorie eines »gerechten« Krieges in der Welt von heute ist angesichts der gegebenen Tatsachen zu einer Ideologie geworden. »Wir alle müssen umdenken«, heißt es in der Pastoralkonstitution, und dieses neue Denken, das sich doch offenbar gegen ein veraltetes Denken richtet, nimmt alle Christen, alle Menschen in konkrete Pflicht: »*Darum sind vor allem nötig eine erneuerte Erziehung und ein neuer Geist in der öffentlichen Meinung. Die Erzieher, vor allem die Jugend-erzieher, und die Gestalter der öffentlichen Meinung müssen es als ihre schwere Pflicht ansehen, bei allen eine neue Friedensgesinnung zu wecken. Wir alle müssen umdenken, die ganze Welt und jene Aufgaben in den Blick bekommen, die wir, alle gemeinsam, übernehmen können zum Wohle unseres Menschengeschlechtes*« (Art. 82).

Spätestens seit der Enzyklika Leo XIII. an die Völker und Herrscher des Erdkreises »*Praeclara gratulationis*« (1894) gibt es in den Stellungnahmen des kirchlichen Hirtenamtes eine kontinuierliche Auffassung über die Verwerflichkeit des modernen Krieges und des Rüstungswettlaufes, die dann zunehmend über Pius XII., Johannes XXIII. und Paul VI. an Deutlichkeit nichts mehr zu wünschen übrigläßt. Die kritische Aufarbeitung der traditionellen Naturrechtslehre im Geiste der Offenbarung, wie sie jetzt allenthalben eingesetzt hat, läßt erkennen, daß sich die Theorie eines »gerechten« Krieges heute vor der Botschaft Jesu Christi nicht aufrechterhalten läßt; denn »der Friede (ist) auch die Frucht der Liebe, die über das hinausgeht, was die Gerechtigkeit leistet« (Art. 78). Aber was sich durch Jahrhunderte von der Naturrechtslehre *de bello iusto et iniusto* verfestigt hatte, läßt sich nur schrittweise ausräumen. Unter dieser Verfestigung litt manche Formulierung in den im übrigen eindeutigen Stellungnahmen Pius XII., auf die sich auch die Argumentation der Moraltheologen bezog. Es ist daher an der Zeit, mit dem Konzil zu fragen, was in dieser Hinsicht eine »erneuerte« Erziehung, ein »neuer« Geist, eine »neue« Friedensgesinnung bedeuten und was unter dem »Umdenken aller« zu verstehen ist. Es kann sich hiernach doch nicht um einen »neuen Flicker auf einem alten Kleid« (Mt 9,16) handeln!

Wenn man sich aber daran erinnert, welches Schicksal jenen zuteil wurde, die ein Leben lang nicht müde wurden, den Friedensgedanken aus dem Anspruch des Evangeliums den Erziehungszielen in unserer Gesellschaft einzupflanzen – man braucht nur stellvertreten den Fr. W. Förster und F. Stratmann OP zu erinnern – dann wird man sich der schweren Schuld bewußt, die auf der Vergangenheit in Kirche und Welt lastet. Auch der »Friedensbund

deutscher Katholiken« und nach dem Zweiten Weltkrieg die »Internationale Pax-Christi-Bewegung« haben immer nur eine deklamatorische Randstellung einnehmen können, ihre Mitglieder manche Verdächtigung hinnehmen müssen⁵. Man darf nur hoffen, daß auch in dieser Hinsicht ein Umdenken erfolgt. Denn das Konzil spricht von einer »schweren Pflicht«, die vor allem den Erziehern und jenen auferlegt ist, die an der öffentlichen Meinung mitwirken, gleich wo immer sie ihr Amt wahrnehmen, in kirchlichen oder weltlichen Bereichen. Wenn von einer *schweren Pflicht* die Rede ist, heißt das ja wohl, daß man der Aufgabe, an der Sicherung, Ausbreitung und Festigung des Friedens zu arbeiten, nicht leichtsinnig gegenüberstehen darf.

Wie ernst diese Aufgabe ist, hat ein profilierter evangelischer Christ eindrucksvoll begründet; es war der Philosoph und Physiker C. F. von Weizsäcker. Anläßlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels (1963) sprach er über die »Bedingungen des Friedens«. In seiner Rede vertrat er folgende drei Thesen:

»1. Der Weltfriede ist notwendig. Man darf fast sagen: der Weltfriede ist unvermeidlich. Er ist Lebensbedingung des technischen Zeitalters. Soweit unsere menschliche Voraussicht reicht, werden wir sagen müssen: Wir werden in einem Zustand leben, der den Namen Weltfriede verdient, oder wir werden nicht leben.

2. Der Weltfriede ist nicht das goldene Zeitalter. Nicht die Elimination der Konflikte, sondern die Elimination einer bestimmten Art ihres Austrages ist der unvermeidliche Friede der technischen Welt. Dieser Weltfriede könnte sehr wohl eine der düstersten Epochen der Menschheitsgeschichte werden. Der Weg zu ihm könnte ein letzter Weltkrieg oder blutiger Umsturz, seine Gestalt könnte die einer unentrinnbaren Diktatur sein. Gleichwohl ist er notwendig.

3. Eben darum fordert der Weltfriede von uns eine außerordentliche moralische Anstrengung. Er ist unsere Lebensbedingung, aber er kommt nicht von selbst, und er kommt nicht von selbst in einer guten Gestalt. Seit die Menschheit besteht, hat es, soweit wir wissen, den Weltfrieden nicht gegeben; etwas Beispielloses wird von uns verlangt. Die Geschichte der Menschheit lehrt, daß das bisher Beispiellose oft eines Tages verwirklicht wird. Dies geschieht nicht ohne außerordentliche Anstrengung; und wenn der Friede menschenwürdig sein soll, muß die Anstrengung moralisch sein.«

Daß v. Weizsäcker weit über das hinausdenkt, was rein pragmatisch gesagt werden kann, auch wenn er es zu jenem Anlaß nicht weiter ausführen konnte, mag die

⁵ Erst unter Johannes XXIII. und jüngst (November 1966) unter Paul VI. hat die Pax-Christi-Bewegung die ihr zukommende Anerkennung gefunden, um die sie fast zwei Jahrzehnte bemüht sein mußte.

nähere Bestimmung sagen, die er zum Schluß seines Vortrages kurz andeutet: »Was bedeutet Ethik der technischen Welt? – Ihre Grundlage ist nicht neu. Die alte Ethik der Nächstenliebe reicht aus, wenn wir sie auf die Realitäten der neuen technischen Welt anwenden; und wenn wir sie hier nicht anwenden, so ist es uns mit ihr nicht Ernst. Das revolutionärste Buch, das wir besitzen, das Neue Testament, ist nicht erschöpft.«⁶

Die Pastoralkonstitution vertritt, wenn auch mit anderen Worten, diese drei Thesen, die v. Weizsäcker dargelegt hat, und geht weit darüber hinaus, indem sie sich auf den Boden der Friedensbotschaft des Neuen Testaments stellt. Wir dürfen hoffen, daß die Kirche mit ihrer Konzeption auf ein breites Verständnis in der Welt von heute stößt. Der Pastoraltheologie und Religionspädagogik ist es aufgetragen, den Boden zu bereiten, auf dem eine »erneuerte Erziehung« des Menschengeschlechtes gelingen mag; zugleich geht es hier um eine »schwere Pflicht«, von der schon Immanuel Kant in seinem Traktat »Zum ewigen Frieden« gehandelt hat, in dem es abschließend heißt: »Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede, der auf die bisher fälschlich so genannten Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt.«⁷ Den gleichen Gedanken spricht die Pastoralkonstitution in Art. 78 aus: »Der Friede ist nicht einfach Nicht-Krieg, noch läßt er sich auf das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte zurückführen. Er entspringt auch nicht menschlichem Machtgebot, sondern ist im wahren und eigentlichen Sinn das Werk der Gerechtigkeit...«

Die neue
Friedensgesinnung

Johannes XXIII. hat in seiner kompromißlosen Enzyklika »Pacem in terris« die neue Friedensgesinnung konzipiert und nach allen Seiten hin furchtlos den Mächten, Ideologien und fatalistischen Weltanschauungen unserer Welt gegenüber vertreten. Im Art. 80 der Pastoralkonstitution wird ausdrücklich auf diese Enzyklika Bezug genommen, und Papst Paul VI. hat in seiner Rede vor den Vereinten Nationen diese neue Friedensgesinnung in einer Weise zum Programm erhoben, daß man den Ruf der Verzweifelten vergangener Zeiten (etwa einer Bertha von Suttner) zu vernehmen glaubte: »Nie wieder Krieg, die Waffen nieder!«

Die immer wieder erneuerten Friedensappelle mündeten

⁶ C. F. VON WEIZSÄCKER, *Bedingungen des Friedens*, Göttingen 41964, 7ff, 19.

⁷ I. KANT, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Cassirer Ausgabe VI, Berlin 1914, 475.

schließlich in die neue Friedenszyklika »Christi matri rosarii« ein, die, angesichts der Kriegsgreuel in Vietnam, die ganze Ohn-Macht des Papstes kundtut.

Niemand kann mehr daran zweifeln, daß es der Leitung der Kirche Ernst ist mit der Verdammung der »Ungeheuerlichkeit des Krieges«, von wem auch immer er geführt wird oder drohen mag. Die katholischen Christen aber sind vor allem dazu aufgerufen, sich die Lehre des Konzils zu eigen zu machen, »im Vertrauen auf die Hilfe Christi, der Urheber des Friedens ist, mit allen Menschen zusammenzuarbeiten zur Festigung des Friedens in Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe und zur Schaffung von Mitteln, die dem Frieden dienen« (Art. 77). Diese Gesinnung hat ihren Ursprung in der Gottes- und Nächstenliebe, sie »ist Abbild und Frucht des Friedens Christi, der von Gott dem Vater ausgeht. Denn der menschengewordene Gottessohn, der Friedensfürst, hat durch sein Kreuz alle Menschen mit Gott versöhnt, die Einheit aller in einem Volk und in einem Leibe wiederhergestellt, in seinem eigenen Fleische den Haß besiegt und, durch seine Auferstehung erhöht, den Geist der Liebe in die Herzen der Menschen ausgegossen. – Darum werden alle Christen inständig aufgerufen, die Wahrheit zu tun in Liebe und sich mit allen wahrhaft friedliebenden Menschen zusammenzufinden, um den Frieden zu erflehen und zu sichern« (Art. 78). Auffallend ist in diesen Sätzen die Wiederholung der Bestimmung: *alle!* Mit *allen* Menschen soll der Friede gesucht werden, weil Christus *alle* Menschen mit Gott versöhnt hat, die Einheit *aller* in einem Volk und einem Leibe wird betont, und *alle* Christen werden inständig aufgerufen, sich mit *allen* friedliebenden Menschen zusammenzufinden.

Diese Wahrheit in Liebe zu tun, lautet der Auftrag, und es werden alle »wenn« und »aber«, alle kleingläubigen Berechnungen vor der Frage nach dem einen und ungeteilten Frieden der Menschheit beiseite geschoben. Hier möchte man an Saint-Exupéry's schönes Wort denken: »Eine Wahrheit ist durchaus nicht das, was sich beweisen läßt; sie ist das, was die Welt vereinfacht.«⁸ Hier wird in der Tat eine große und befreiende Vereinfachung Wirklichkeit, die weit davon entfernt ist, eine terrible simplification zu sein: Die in Rassen und Klassen, in Weltanschauungen und politischen Ideologien, in den verschiedensten Religionen oder Weisen der Gottentfremdung zerrissene Menschheit wird in die liebende Umarmung Christi gegeben, und folglich darf nichts die Christen davor zurückschrecken, in dieser Gesinnung nach dem Frieden zu trachten. Das ist, angesichts des Zustandes unserer Welt, eine ungeheure Zu-Mutung, aber zu ihr sind

⁸ A. DE SAINT-EXUPÉRY, *Romane und Dokumente (Frieden oder Krieg?)*, Düsseldorf 1966, 542.

alle Christen in Christus ermutigt, in dieser Gesinnung sollen sie handeln.

Diese neue Friedensgesinnung muß also auf eine starke Hoffnung hin geleistet werden; denn nur so mag es gelingen, die Menschheit von der »alten Knechtschaft des Krieges« (Art. 81) zu befreien. Diese Hoffnung widerstreitet der fatalistischen und somit unchristlichen Rede, daß es immer Kriege gegeben habe und darum auch weiterhin mit Kriegen zu rechnen sei. Die Pastoralkonstitution weiß um diesen Einwand und sagt hierzu: »Insofern die Menschen Sünder sind, droht ihnen die Gefahr des Krieges und wird sie ihnen drohen bis zur Wiederkunft Christi; insofern sie aber, in Liebe verbunden, die Sünde überwinden, wird auch die Gewalttätigkeit überwunden, bis das Schriftwort erfüllt ist: ›Sie werden ihre Schwerter umschmieden in Pflugscharen und ihre Lanzen in Sicheln. Nicht wird Volk gegen Volk das Schwert mehr erheben, noch werden sie ferner rüsten zum Kriege‹ (Js 2, 4).« Diese in Art. 81 ausgesprochene Hoffnung wird im folgenden Artikel nicht eingeschränkt, wenn dort vor einer »falschen Hoffnung« gewarnt wird, weil die Menschheit in der großen Gefahr schwebe, in jene dunkle Stunde zu geraten, »in der es keinen anderen Frieden als den schauervollen Frieden des Todes gibt.« Ja mit Nachdruck wehrt sich die Kirche gegen jeden Fatalismus und ruft uns auf, »mit großer Zuversicht zu hoffen«, daß die Menschheit sich zum wahren Frieden bekehre. Und sie bekräftigt diese Hoffnung mit den Worten: »Unserer Welt wird sie (die Kirche) immer wieder, gelegen oder ungelegen, die Botschaft des Apostels verkünden: ›Jetzt ist die Zeit der Gnade‹ zur Bekehrung der Herzen, ›jetzt ist der Tag des Heils‹« (Art. 82). Diese Hoffnung ist in ihrem eschatologischen Ziel, das nicht »futurolologisch« mißverstanden werden darf, von dem paulinischen Geschichtsverständnis des »Schon-Jetzt und Noch-Nicht« erfüllt, von dem Kairos der geschichtlichen Verantwortung des Christen im Hier und Heute. Das ist der theologische Grund der neuen Friedensgesinnung, und von hier aus versteht sich der Auftrag einer erneuerten Erziehung, wie sie die Pastoralkonstitution konzipiert hat. – Leider geht die vornehmlich prinzipiell und allgemein formulierte »Erklärung über die christliche Erziehung« an der Zielsetzung, die hier und auch an anderer Stelle in den Konzilstexten ausgesprochen wird, weltfremd vorüber. –

Die erneuerte Erziehung

Es gehört zu den fundamentalen und erziehungswissenschaftlich unbestrittenen Einsichten der modernen Anthropologie und Pädagogik, daß alle Erzogenheit als Resultat erzieherischer Akte in den frühen Kindheitsjahren grundgelegt und in der reifen Kindheit und der sich anschließenden Jugendzeit vertieft, erweitert und gefestigt wird⁹. Der

⁹ Vgl. u. a. A. PORTMANN, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Basel 1944 – J. M. LANGEVELD, *Studien zur Anthropologie*

Mensch als ein Wesen, das erst durch Erziehung und nach Maßgabe der erfahrenen Erziehung, auf der Grundlage dieser langen Kindheit und Jugendzeit, sein Menschsein voll entfalten kann, wird daher auch in seinem mitmenschlichen Verhalten und in der Bewältigung seiner Verpflichtungen der Mitwelt gegenüber von seinen ersten Erziehern entscheidend geprägt. Es ist wichtig, gleich eingangs zu unseren pädagogischen Überlegungen einem überspitzten Naturalismus gegenüber festzustellen, daß der Mensch auch immer das ist, was er in einem geschichtlichen Werden prozeß, der nicht nur als »Entwicklung« und »Wachstum« zu verstehen ist, geworden ist. Die Determinanten aus dem biologischen Erbe, die jedes Menschenkind als Morgengabe seines Lebens erhält, sind bei aller materialen Bedeutung, die nicht unterschätzt werden kann, doch nicht absolut entscheidend für die Entelechie des Lebensweges. Jedes Menschenkind ist in der freiheitlichen Begegnung und Auseinandersetzung mit seiner Welt, die ihm vornehmlich durch seine Eltern und Erzieher erschlossen und gedeutet wird, und in der es sich zu orientieren hat um in ihr einmal jenen Platz einzunehmen, der ihm überantwortet sein wird, ein *geschichtliches* Wesen¹⁰. Wir wissen, welche Rolle die komplexen Umweltbestimmungen in ihrer funktionalen Wirkung spielen, die sich gewiß nicht umfassend unter die Kontrolle der verantwortlich handelnden Erzieher bringen lassen. Aber auch ihnen gegenüber läßt sich viel mehr erreichen, wenn das Werk der Erziehung mit Entschlossenheit und Ernst in Angriff genommen wird, das heißt die Pädagogisierung des menschlichen Daseins ist entscheidend für seine Humanisierung. Erst wenn man das voll begriffen hat, weiß man um die Bedeutung einer »erneuerten« Erziehung. Die moderne Pädagogik hat die hier kurz angedeuteten anthropologischen Aspekte weitgehend aufgenommen. In Bildung und Ausbildung – beides ist nicht voneinander zu trennen – erscheint das Kind in seiner Plastizität, deren Variationsbreite so groß ist, daß man von einer »Machbarkeit« des Menschen sprechen könnte. Das ist gewiß falsch. Aber man darf nicht kurzerhand die Lehre vom pädagogischen »Regelkreis« (Kybernetik)¹¹ oder gar die Möglichkeit einer »*hérédité sociale et biologique*«, wie sie Teilhard de Chardin zu bedenken gab, außer Betracht lassen¹². Als prometheische Ideologie ist das alles gewiß undiskutabel, weil solche Theorien die personale Freiheit jedes einzelnen Menschen infragestellen können, und somit die Freiheit des Menschen auf sein Heil und Unheil

des Kindes, Tübingen 1956 – A. SPITZ, *Die Entstehung der ersten Objektbeziehungen*, Stuttgart 1960 – W. REST, *Das Menschenkind. Entwurf einer Paidologie*, Bochum 1964³.

¹⁰ Vgl. W. REST, *Das Menschenkind*, 19.

¹¹ Vgl. H. v. HENTIG, *Die Schule im Regelkreis*, Stuttgart 1965.

¹² P. TEILHARD DE CHARDIN, *Oeuvre V*, Paris 1959, 40ff.

hin gelegnet würde. Aber die Personbestimmtheit des Menschen darf ebensowenig absolut verstanden werden. Der Mensch ist ein *ens educandum*, er bedarf der Erziehung, um im Vollsinn ein Mensch werden zu können, der seine Geschichte verantwortlich zu übernehmen weiß, eine Geschichte, die allzu leicht individualistisch übersteigert wird, während sie in Wahrheit auf die immer bedeutsamer werdende mitmenschliche Integration bezogen ist, in *einer* Menschheit und Welt.

Wenn daher die Erzieher der Menschheit von der Bedeutung ihres Auftrages erfüllt sind, und auch die geheimen Miterzieher (Milieu, Umwelt, Raum und Zeit) ihren Zielen entsprechen, dann muß sich das Werk einer erneuerten Erziehung leisten lassen: Auf *alle* Menschen und auf *eine* Welt hin. Immer wieder werden einzelne Menschen als Sünder dieses große Werk verraten, aber immer wieder werden andere sich neu zu diesem Ziele bekennen. Das christliche Personenverständnis ist auf diesen dialektischen Schnittpunkt zugespitzt, hier wird Freiheit existentielle Wirklichkeit, und jede Pädagogik, die den Menschen nicht auf diese Krisis vorbereitet, wird scheitern.

Zu unserer Fragestellung wird man daher sagen müssen: Nicht weil es immer schon Kriege gab, muß alle Friedenserziehung utopisch oder gar atopisch erscheinen, sondern weil in der bisherigen Menschheitsgeschichte nie mit gleichem Ernst und in der gleichen Hoffnung die Möglichkeit eines dauerhaften Friedens gesehen wurde – stattdessen pflegte man von früher Jugend an Streitlust und Kriegsgesinnung und verbrämte sie mit Werten, was zu einer Pervertierung der Kardinaltugenden führte. So verfälschte man auch das Bild des wahren Helden. »Wir müssen alle umdenken«, sagt das Konzil, und weiß Gott, wenn diese Metanoia nicht gelingt, wird sich die Menschheit selber zugrunderichten.

Das menschliche Zusammenleben heute ist voller Gewalttätigkeit. Jeden Tag erschrecken uns die Berichte, wie brutal es in unserer »zivilisierten« Gesellschaft zugeht. Das gilt ebenso für alles, was sich innerhalb der von ihr errichteten Schranken ereignet, etwa im Straßenverkehr, wie darüber hinaus in der unbedachten Zufügung von Schäden an Leib und Leben des Mitmenschen. Die Erziehung zur Friedfertigkeit ist daher eine grundlegende Vorbedingung für die Erziehung zur bewußten Friedensgesinnung.

Die Verhaltensforschung hat in jüngster Zeit sehr eindrucksvoll den bislang weniger beachteten Aggressionstrieb beschrieben¹³, der vom individualistischen Macht-

Erziehung
zur Friedfertigkeit

¹³ K. LORENZ, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Wien 1963, 367ff; desgl. R. DENKER, *Aufklärung über Aggression. Kant – Darwin – Freud – Lorenz*, Stuttgart 1966, 65ff.

trieb – etwa der Schule Alfred Adlers – deutlich zu unterscheiden ist; denn die Aggression erschöpft sich punktuell in sich selbst, während der Machttrieb auf Zustände abzielt, die dem Individuum unterworfen bleiben. Natürlich bedroht auch der Machttrieb den Frieden der menschlichen Gesellschaft, aber er läßt sich in Kindheit und Jugendzeit durch die Zuweisung von konkreten Aufgaben besser lenken als der Aggressionstrieb. Wir wissen, daß alle Triebe in der menschlichen Natur ambivalent angelegt sind, sicherlich mit individuellen Akzenten, aber man kann sie nicht a priori als gutartig oder böse bezeichnen. Daher ist die moderne Pädagogik durchaus der einheitlichen Auffassung, daß Triebe nicht zu unterdrücken oder gar »abzutöten«, sondern zu beherrschen und in den Dienst des Guten zu stellen sind. Wir können auch auf die Kraft des Aggressionstriebes zur Meisterung des Bösen nicht verzichten. Die Friedfertigkeit, wie sie uns Lk 6,27–45 vor Augen stellt, kann nicht von lahmen, kraftlosen Individuen geleistet werden. Die Söhne Gottes (Mt 5,9) *stiften den Frieden* nicht durch Apathie, sondern aus der Leidenschaft zur Seligkeit. Das Bild des »Lammes« hat seine Relevanz im Gleichnis des Hirten zu seiner Herde, und wenn schon Christus als das »Opferlamm« bezeichnet wird, so liegt die Relevanz des Gleichnisses beim Gegenstand des Opfers; wenn aber von hier aus auf den Christen geschlossen werden möchte, dann weiß ein jeder, daß dieses Bild seine Relevanz im Hinblick auf den Aggressionstrieb des Menschen hat, und welcher Kraft es bedarf, um als Mensch diesem Bilde zu entsprechen.

Jedes Menschenkind muß die Triebbeherrschung erlernen, sie versteht sich nicht von selbst. Von entscheidender Bedeutung sind auch hier die ersten Lebensjahre; denn das Kleinkind, das ja von allen Intentionen freizusprechen ist, die im Urteil der Erwachsenen als »gut« oder »böse« erscheinen können, wächst nach Maßgabe seiner Erzieher in die Unterscheidung des Sittlich-Guten und des Unsittlich-Bösen hinein, und wir dürfen uns darauf verlassen, daß es dann kraft seiner wachsenden Gewissenhaftigkeit, die seiner Natur mitgegeben ist, in personaler Freiheit, wenn es sich also mündig zu verantworten weiß, das Gute wählt und das Böse bekämpft. All dem dient die lange Kindheit und Jugendzeit des Menschen¹⁴, die, humanbiologisch gesehen, die folgenschwerste Unterscheidung allen tierischen Primaten gegenüber ist: *animal educandum, scilicet religiosum, morale, sociale, rationale* etc.

Es ist unmöglich, aber es wäre der Mühe wert, hier in concreto aufzuzeigen, wie diese Erziehung zur Friedfertigkeit in den verschiedenen Lebensaltern stattfinden muß, damit die Energie des Aggressionstriebes sich voll auswirken kann: – vom ersten Spiel-, Arbeits- und Lern-

¹⁴ Vgl. W. REST, *Das Kind und seine Welt*, in: *Christliche Erziehung heute*, herausgegeben von J. LEHMANN, München 1964, 9 ff.

interesse des Kindes bis hin zu den kritischen Perioden des sogenannten Trotzes, den »Lausbuben-« und »Flegel-jahren« und bis tief in die Reifezeit hinein. Konrad Lorenz weist mit Recht auf die Bedeutung des Sports hin, dem das Agonale innewohnt und zugleich im Siegen und Verlieren den Aggressionstrieb erschöpft, von vielen anderen positiven Nebenwirkungen ganz zu schweigen¹⁵. Aber auch der Pflichtenkanon der Pfadfinderschaft darf hier lobend hervorgehoben werden. Die heute mit Sorge beobachteten Exzesse unter Jugendlichen gehen alle auf eine mangelhafte Pazifikation in der Kindheit und auf den Mangel an echter Gelegenheit zu positivem Einsatz der Energie des Aggressionstriebes in unserer Gesellschaft zurück. In der Reformpädagogik unseres Jahrhunderts hat Kurt Hahn diese Erziehungsaufgabe klar erkannt. In Salem und seinen Pflanzstätten, wie auch besonders in den von ihm begründeten »Kurzschulen«, hat nicht nur der Sport, sondern auch der Samariterdienst, die Lebensrettung, der Katastrophendienst usw. überragende Bedeutung: Der Dienst am Nächsten als Dienst am Frieden ist die grundlegende pädagogische Konzeption dieses bewundernswerten Erziehers¹⁶.

Stattdessen hört man nicht selten, daß Eltern auf ihre Kinder stolz sind, wenn sie sich von Nachbarkindern nichts gefallen lassen, und mancher Schulweg, Schulplatz und Korridor im Schulhaus bis in die Bank hinein erscheinen wie Ventile an einem Überdruckkessel¹⁷. Hier, bei den kleinsten Gelegenheiten, beginnt die Erziehung, wie überhaupt die Kunst des Erziehers darin besteht, ein Auge für die kleinen Geschehnisse zu haben. Nur wenn die Humanisierung rechtzeitig gelingt, läßt sie sich auch christlich vertiefen und von der Achtung vor der Person des Nächsten her überhöhen. Das ist in einer Welt, deren Getriebe immer feinere Differentiale erhält, von ausschlaggebender Bedeutung. Nichts ist schlimmer als Sand im Getriebe, auch wenn er noch so fein sein mag.

Wenn Friedensgesinnung mehr sein soll als ein kaltnüchternes Kalkül über die Chancen, mehr als Abschätzung oder auch Verschätzung der Kräfte, dann muß die Fried-

¹⁵ K. LORENZ, *Das sogenannte Böse*, 373ff.

¹⁶ Vgl. W. KÖPPEN, *Kurt Hahns 80. Geburtstag*, in: *Pädagogische Rundschau* 20 (1966) 844.

¹⁷ Verwiesen sei in diesem Zusammenhang auf manche gute Zielbestimmung der Schule in den Landesverfassungen der deutschen Bundesländer. Hierzu nur ein Beispiel: »Die Jugend soll erzogen werden im Geiste der Menschlichkeit, der Demokratie und der Freiheit, zur Duldsamkeit und zur Achtung vor der Überzeugung des anderen, in Liebe zu Volk und Heimat, zur Völkergemeinschaft und Friedensgesinnung.« [Landesverfassung von Nordrhein-Westfalen, Art. 7 (2)]. – Wie weit wir von einem so hohen Ziel noch entfernt sind, zeigte der Deutsche Germanistentag 1966 in München, vgl. W. PIELOW, *Nationalistische Muster im Lesebuch*, demnächst im Kongreßbericht, Erich-Schmidt-Verlag, Berlin (Dokumentationsband).

Die Erklärung der Vereinten Nationen

fertigkeit eingeübt und zur Ge-wohn-heit im Sinne des Einwohnens oder des Habitus eines Menschen geworden sein, der in der kritischen Situation um die »schwere Pflicht« weiß, sich für die friedliche Lösung zu entscheiden¹⁸.

Es muß daher anerkannt werden, daß die Vereinten Nationen, neben der »Deklaration über die Kindesrechte«¹⁹ aus dem Jahre 1959, nunmehr eine *Erklärung über die Förderung des Friedensgedankens, der gegenseitigen Achtung und der Völkerverständigung bei der Jugend* (7. XII. 1965) verabschiedet haben²⁰. Diese neue pädagogische Zielsetzung verdient die Aufmerksamkeit aller, die als Erzieher tätig sind. Gerade, weil wir allen Grund haben, uns abzugewöhnen, das alles besser zu wissen als andere, und weil hier ein Katalog von Aufgaben und Möglichkeiten der Friedenserziehung geboten wird, gebe ich im folgenden den vollen Wortlaut dieser Deklaration wieder:

»Die Generalversammlung der Vereinten Nationen appelliert an alle Regierungen, nichtstaatlichen Organisationen und an die Jugendgruppen in aller Welt, die folgenden sechs Punkte anzuerkennen und sich bei ihrer Tätigkeit von diesen Leitsätzen bestimmen zu lassen.

1. Die junge Generation soll im Geiste des Friedens, der Gerechtigkeit, der Freiheit, der gegenseitigen Achtung und des Verständnisses im Hinblick auf die Förderung der Gleichberechtigung aller Menschen und Nationen, des wirtschaftlichen und sozialen Fortschritts, der Abrüstung und Erhaltung des internationalen Friedens und der Sicherheit erzogen werden.

2. Alle Erziehungsmittel, einschließlich, da sie von größter Bedeutung ist, die Erziehung durch die Eltern oder die Familie, und sämtliche für die Jugend bestimmten Unterrichts- und Informationsmittel sollen bei der Jugend die Gedanken des Friedens, der Menschheit, Freiheit und internationalen Solidarität und überhaupt aller Grundsätze fördern, die der Annäherung der Völker dienen und sie mit der den Vereinten Nationen übertragenen Rolle

¹⁸ In diesem Zusammenhang sei auf die negativen Wirkungen hingewiesen, die durch »Krimis« und »Texas-Stories« im Fernsehen und den übrigen Massenmedien an unsere Jugend herangetragen werden. Das Spiel mit dem »Kolt« und auch schon mit der beliebten Wasserpistole, so harmlos es den Erwachsenen erscheinen mag, ist nicht selten ein böses »Vorspiel«. In dieser Richtung darf man sich über einen Aufruf des »Katholischen Familienverbandes Österreichs« (1965) freuen, der die Eltern ermahnt, den Kindern kein Kriegsspielzeug zu schenken: »Wir wollen die Wahrheit an die Jugend unseres Landes weitergeben: jeder Krieg ist eine Katastrophe. Jeder Krieg bringt Not und Elend über die Menschheit. Und die Atombombe bedroht die ganze Menschheit mit Vernichtung. Niemals darf der Krieg verniedlicht werden: die Waffe ist kein Spielzeug... Mütter und Väter, beachtet unsere ernste Mahnung: erzieht unsere Kinder zu Freunden des Friedens.« *Der Christliche Sonntag* 17 (1965) 399.

¹⁹ Vgl. W. REST, *Das Menschenkind* 85 ff.; DERS. in: *Diakonia* 3 (1966) 172 ff.

²⁰ Veröffentlicht im *Unesco-Courier*, Bonn 1966, Heft 1.

zum Schutz und zur Erhaltung des Friedens und zur Förderung der internationalen Verständigung und Zusammenarbeit bekannt machen.

3. Die Jugendlichen sollen im Geiste der Würde und Gleichheit aller Menschen, ohne Unterschied der Rasse, der Farbe, der ethnischen Herkunft oder des Glaubens, und in der Achtung vor den fundamentalen Rechten des Menschen und dem Recht der Völker auf Selbstbestimmung erzogen werden.

4. Austausch, Reisen, Tourismus, Zusammenkünfte, das Studium von fremden Sprachen, die Freundschaft von Städten und Universitäten ohne Diskriminierung, sowie ähnliche Bestrebungen sollen unter den Jugendlichen aller Länder gefördert und erleichtert werden, um sie im Rahmen der erzieherischen, kulturellen und sportlichen Tätigkeit im Geiste dieser Erklärung einander näher zu bringen.

5. Die Jugendvereinigungen auf nationalem und internationalem Gebiet sollen dazu angespornt werden, die Ziele der Vereinten Nationen zu fördern, insbesondere den internationalen Frieden und die Sicherheit, die freundschaftlichen Beziehungen zwischen den Nationen auf der Grundlage der Achtung der souveränen Gleichheit der Staaten, die endgültige Beseitigung des Kolonialismus und der Rassendiskriminierung und anderer Verletzungen der Menschenrechte.

Die Jugendorganisationen sollen in Übereinstimmung mit dieser Erklärung alle geeigneten Maßnahmen auf ihrem Tätigkeitsgebiet treffen, um ohne Diskriminierung an der Erziehungsaufgabe der jungen Generation im Sinne dieser Grundsätze mitzuwirken.

Die Organisationen sollen, unter Achtung des Grundsatzes der Vereinsfreiheit, den freien Gedankenaustausch im Sinne dieser Erklärung und der in der Charta der Vereinten Nationen festgelegten Ziele fördern.

Alle Jugendorganisationen sollen sich an die in dieser Erklärung festgelegten Grundsätze halten.

6. Eines der Hauptziele der Jugend soll darin bestehen, alle ihre Fähigkeiten zu entwickeln und sie anzuleiten, höhere moralische Eigenschaften zu erwerben und ihre tiefe Verbundenheit mit den Idealen des Friedens, der Freiheit, der Würde und der Gleichheit aller Menschen zu fördern, in Achtung und Liebe für die Menschheit und ihr schöpferisches Werk. Die Familie hat im Hinblick auf dieses Ziel eine wichtige Rolle zu spielen.

Die Jugend muß sich der Verantwortung bewußt werden in einer Welt, zu deren Leitung sie berufen sein wird, und muß von Vertrauen in die glückhafte Zukunft der Menschheit getragen sein.«²¹

²¹ Staaten wie die Bundesrepublik, die der UNO nicht angehören, sind über ihre Mitgliedschaft in der UNESCO gehalten, solche Programmatik in die Arbeit ihres Erziehungs- und Bildungswesens zu übernehmen!

Man merkt dieser Erklärung an, daß ihre Verfasser bemüht waren, durch die Wiederholung und Variation desselben Themas für die verschiedene Situation, in der sich die Jugend der Welt befindet, eine geschlossene Meinung auszudrücken. Es kommt dadurch ein grundsätzlicher und auch praktischer Katalog der Aufgaben der Friedenserziehung zustande. Auch ist bemerkenswert, wie nachdrücklich die Familie, das Elternhaus, für die Erziehung zur Friedfertigkeit verantwortlich gemacht werden²². Wir haben daher allen Grund, diesen Sätzen unsere volle Beachtung, Zustimmung und Anerkennung zu schenken. Papst Paul VI. hat in seiner Enzyklika »Christi matris rosarii« an seine Reise zum Sitz der UNO erinnert und fordert die Gläubigen zum inständigen Gebet für den Frieden in der Welt auf. Dies ist wohl die einzige Ergänzung, die man der »Erklärung über die Förderung des Friedensgedankens« wünschen könnte. Der Papst bezeichnet die Bemühung um den Weltfrieden als seinen besonderen Auftrag; denn mit Augustinus verkündet er den Frieden als ein so hohes Gut, »daß auch im Bereich des Irdischen und Vergänglichen nichts lieber erreicht, nichts sehnlicher erstrebt und letzten Endes auch nichts Besseres gefunden werden kann²³.«

Die erneuerte Erziehung zu neuer Friedensgesinnung

Die neue Friedensgesinnung fordert eine erneuerte Erziehung. Das Konzil ruft daher die Christen eindringlich dazu auf, »daß sie im Vertrauen auf die Hilfe Christi, der Urheber des Friedens ist, mit allen Menschen zusammenarbeiten zur Festigung des Friedens in Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe und zur Schaffung von Mitteln, die dem Frieden dienen« (Art. 77). Was soll die Rede »vom Vertrauen auf die Hilfe Christi«, wenn man sich nur auf Militärpakte, atomare Mitspracherechte, auf Raketen, U-Boote und Flugzeuge verläßt, die zur »Vorwärtsverteidigung« mit Atomwaffen dienen können? Man muß die Dinge beim Namen nennen, um die ganze Fragwürdigkeit einer Politik zu erkennen, die von Leuten gemacht wird

²² Die praktischen Vorschläge der UNO-Deklaration lassen sich nur verwirklichen, wenn die Familie aktiv mitarbeitet, indem sie den internationalen Austausch fördert und hierbei nicht nur an den Gewinn für bestimmte Schulfächer(!) denkt. Schon vorher, von der Kindheit an, sollte auch die Gebeterziehung, die alle Sorgen und Nöte der Welt und Menschheit in den Blick rückt, den Boden der rechten Friedensgesinnung bereiten, eine Aufgabe, die in den Fürbitten des Gottesdienstes ihren besonderen Ausdruck finden kann. Auch die Weise wie in der Familie über Rassen, Völker und auch politisch umstrittene Systeme gesprochen wird, ist von großer Bedeutung. Die »Verteufelung« bestimmter Völker oder Machtsysteme beginnt schon sehr früh, und nicht immer weiß die Schule diese unterströmigen Affekte abzubauen. Es ist »eine schwere Pflicht«, die Jugend gegen die negativen Einflüsse, die vor allem auch von den Massenmedien herkommen, rechtzeitig zu immunisieren. Aber die Familie sitzt am ersten Hebel, sie darf und muß nicht vor diesen und anderen Umwelteinflüssen kapitulieren.

²³ AUGUSTINUS, *De civitate Dei* 19,11 p. 1. 41. 637.

denen Christen bei den Wahlen ihre Stimme gaben, weil sie ihre Politik als Christen leisten wollten. Es soll hier nichts gegen die persönliche und religiöse Integrität der Verantwortlichen gesagt werden, es geht um die Fakten, die offen zutage liegen.

Erneuerte Erziehung bedeutet daher vor allem, daß die Christen lernen, die Ereignisse in der Welt frei von allen Voreingenommenheiten, frei von Ideologien, Ressentiments und politischer Verdummung zu prüfen; denn nur dann ist es möglich, den Frieden in Gerechtigkeit und gegenseitiger Liebe zu sichern, und nur dann werden Christen dazu beitragen, die rechten Mittel und Wege zu finden, die dem Frieden dienen²⁴. Zur erneuerten Erziehung, wie sie die Pastoralkonstitution fordert, gehört daher eine *politische Erziehung*, in der Politik und Glaube nicht nebeneinander oder gar gegeneinander ihr Dasein fristen sondern in einer produktiven Spannung zueinander gebracht sind, mehr nicht. Niemand denkt daran, die Richtlinien einer Politik aus dem Gebetbuch ableiten zu wollen, aber der Glaube sendet den Christen in die Welt, und hier gibt es den dialektischen Schnittpunkt der christlichen Existenz mit den Dingen der Welt, also auch der Politik²⁵. Das gilt ebenso für den einzelnen Christen wie für die Kirche. Darum spricht auch das Konzil ganz konkret von den internationalen Gremien, von der Aufgabe, »katholische Fachleute« für diese Institutionen heranzubilden (Art. 82 bis 92). Die Kirche will wirksam in der internationalen Gemeinschaft präsent sein, und so darf auch die erneuerte Erziehung zu einer neuen Friedensgesinnung nicht bei der frommen Meinung stehen bleiben; sie muß mithelfen, die Welt zu verändern, »etwas Beispielloses wird von uns verlangt«, sagt C. F. von Weizsäcker. In einem neuen Verständnis des Verhältnisses von Kirche und Welt »ist eine Erziehung der Jugend auf die politische Zukunft hin gefordert. Der Glaube wird selbst um seine volle Realisierungsmöglichkeit gebracht, wenn man seinen Bezug zur politischen Wirklichkeit negiert. Dieser Bezug ist heute ein wesentlicher Teil des Weltverständnisses und des Weltverhältnisses des Christen überhaupt²⁶.« Die entscheidende Perspektive zu dieser politischen Wirklichkeit ist heute der Weltfriede, und sie wird es für alle Zukunft

²⁴ Es lohnt sich, in diesem Zusammenhang einmal das Rundgespräch nachzulesen, das Bischof Schröfer im Jahre 1953(!) im Altenberger Dom mit Paulus Lenz-Médoc, Karl Thieme, Pierre Lorson und Walter Rest geführt hat, in: *Schafft eine Atmosphäre des Friedens*, Aachen 1953, 84ff.

²⁵ Der offizielle Katholizismus hat lange Zeit und die Erfahrung großer Katastrophen gebraucht, um dieses von Ernst Michel, Walter Dirks u. a. unermüdlich vorgetragene Verständnis einer »Politik aus dem Glauben« anzunehmen. Vielfach dann auch mißverstanden und realpolitisch mißbraucht, hat sich die Dringlichkeit einer schon früh einsetzenden »Politischen Erziehung aus dem Glauben« ergeben.

²⁶ Vgl. Th. FILTHAUT, *Politische Erziehung aus dem Glauben*, Mainz 1965, 13; die beiden folgenden Zitate a. a. O. 9ff und 14.

der Menschheit sein. Friedenserziehung ist daher nicht nur für die kritische Weltlage heute eine Forderung, sie wird zunehmend von Bedeutung sein für das Geschichtsverständnis der kommenden Geschlechter. Denn die Politik »ist nicht in dem Sinn das Schicksal der gegenwärtigen und zukünftigen Gesellschaft, als ob sie wie eine von Menschen unabhängige Macht den Lauf der Ereignisse bestimme. Politik wird von Menschen gemacht; sie wird durch das Handeln und durch das Unterlassen von Menschen bestimmt, von Regierungen, von politischen Parteien und Organisationen, von den Politikern und von allen Gliedern der Gesellschaft. Ob diese sich von Sachkenntnis oder von irrealen Vorstellungen, von dem Willen zur Gerechtigkeit oder von ungezügelterm Machtstreben, von einer wachen Verantwortung oder von einer trägen Gleichgültigkeit führen lassen, das macht die Politik aus.« Auch Krieg oder Frieden überkommen die Menschheit nicht wie ein blindes Fatum, sie werden von Menschen angestiftet beziehungsweise gestiftet! Die frivole Rede, daß der Krieg zur Menschheitsgeschichte gehöre wie Krankheit und Tod, bagatellisiert die Freiheit und Verantwortlichkeit im politischen Handeln des Menschen. Der Krieg ist nicht »der Vater aller Dinge«, sondern die Folge der politischen Unbeherrschtheit, der moralischen Verderbtheit und der Dummheit. Gegen alles das wird die Erziehung zur Friedensgesinnung, »die Wahrheit zu tun«, eine unabweisbare Notwendigkeit. Diese Notwendigkeit gestattet keinen faulen Pakt mit halben Entschlüssen: »Um seines Glaubens willen an den Gott, dessen Sorge die Welt ist, darf der Christ sich nicht aus dem politischen Leben heraushalten«, sagt Th. Filthaut, und man muß hinzufügen, daß um seines Glaubens willen der Christ sich nicht in seinem Wirken für den Frieden beirren lassen darf.

In diesem Zusammenhang sollte auch der wohl zunächst aus Opportunitätsgründen angehängte Satz zum Art. 79 der Pastoralkonstitution geprüft werden: »Wer aber als Soldat im Dienste des Vaterlandes steht, soll sich als Diener der Sicherheit und Freiheit der Völker betrachten. Er trägt durch die rechte Ausübung seines Dienstes wahrhaft zur Festigung des Friedens bei.« Um diesen Auftrag erfüllen zu können, müßte es wenigstens zum seelsorglichen Selbstverständnis der in einigen Ländern bei der Truppe tätigen Seelsorger gehören, die Soldaten eingehend über den vollen Inhalt des Kapitels V der Pastoralkonstitution zu unterweisen, was sich vor allem schon für die üblich gewordenen Einkehrtage gehört, die für junge Leute veranstaltet werden, bevor sie eingezogen werden. Denn nur dann können sie »durch die rechte Ausübung« ihres Dienstes »wahrhaft zur Festigung des Friedens« beitragen. Papst Paul VI. hat in seiner Weihnachtsansprache 1964 gesagt, daß er der zunehmenden Militarisierung »mit

Entsetzen« gegenüberstehe; die Jugend erschne eine Welt, die »ein Haus für alle« sei und »nicht ein System von Schützengraben«. Am Pfingstsonntag des gleichen Jahres hatte er im Rahmen seiner Besuche bei der Bevölkerung Roms auch die italienische Wehrmacht aufgesucht. Er wählte hierzu ein Militärhospital(!) auf dem Celius in Rom. Nach herzlichen seelsorglichen Worten der Achtung und Anerkennung erklärte er, daß er vom militärischen Handwerk nichts verstehe, fügte dann aber unmißverständlich hinzu: »Wir sind jedoch kein Freund eurer Kunst, und wir wünschten, daß die Waffen aus euren Händen fallen und sich, wie der Prophet Isaias sagt, in Sensen verwandeln. Und wir wünschen, daß alle eure Anstrengungen und eure Aktivität sich niemals gegen das menschliche Leben wenden, sondern seiner Vervollkommnung dienen.« Das ist deutlich genug, vor allem auch, wenn man den aktuellen Hintergrund mitbedenkt²⁷.

Darüber hinaus wird der Militärseelsorger immer die Tagebucheintragung Johannes' XXIII. vom 31. Dezember 1902 zu bedenken haben: »Ich bin durch den Schlamm gewatet, und er (Gott) hat verhindert, daß ich mich besudelte...«²⁸ Diese Eintragung bezieht sich auf seine Soldatenzeit. Ist es nicht eine pädagogische Blasphemie, die Zeit des Wehrdienstes, wie man es gelegentlich immer noch hören kann, als die »hohe Schule des Volkes« zu bezeichnen? Ich stelle diese Frage nicht ohne Grund; denn ich war nicht nur selber Soldat, sondern habe in ungezählten Gesprächen mit meinen Studenten, die ihre Wehrdienstpflicht mit wachen Sinnen hinter sich gebracht haben, feststellen müssen, daß noch immer das gilt, was schon Leo XIII. am 20. Juni 1894 über »die Gefahren des Militärlebens für die unerfahrene Jugend« gesagt hat²⁹.

Mehr denn je ist heute die Erziehung eine Frage der rechten Information, der Mitteilung, die sich über das Kindes- und Jugendalter, über die Schulzeit hinaus fortsetzen muß. Es gilt daher allgemein als Ziel der Erwachsenenbildung in der Frage von Krieg und Frieden, daß die Menschen lernen und immer darauf eingeübt werden, zunächst einmal, wie das Konzil sagt, »alle Mittel friedlicher Verhandlungen« auszuschöpfen, bevor man über das »Recht

²⁷ Der aktuelle Hintergrund war ein zu dieser Zeit bevorstehendes Gerichtsverfahren gegen den katholischen Priester Ernesto Balducci, der im »Giornale del Mattino« die Auffassung vertreten hatte, im Falle eines totalen Krieges hätten katholische Soldaten nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, zu *desertieren*! Nachdem das Erstgericht den Priester von der Beschuldigung freigesprochen hatte, ein Verbrechen befürwortet zu haben, wurde er vom Kassationsgericht zu acht Monaten Gefängnis bedingt verurteilt. Vgl. *Der christliche Sonntag* 16 (1964) 194.

²⁸ JOHANNES XXIII., *Geistliches Tagebuch*, Freiburg 1964, 128.

²⁹ Vgl. K. MAYR, *Der andere Weg – Dokumente und Materialien zur europäisch-christlichen Friedenspolitik*, Nürnberg o. J., 110 ff.

legitimer Verteidigung« (Art. 79) spricht. Jeder Mensch, vor allem der Christ, hat daher zu fragen, ob die von seinem Staat vorgenommenen und laufenden Rüstungen sich in jenen Grenzen halten, die für den Ernstfall als vertretbar erscheinen können. »Weder legitimiert das Kriegspotential jeden militärischen oder politischen Gebrauch, der davon gemacht wird, noch sind in einem unglücklicherweise ausgebrochenen Krieg zwischen den Gegnern alle Mittel erlaubt« (Art. 79). Paul VI. mahnt daher immer wieder, die Mittel, die man für nicht vertretbare Rüstungen ausgibt, für die unterentwickelten Länder und zur Behebung des Elends in der Welt zur Verfügung zu stellen. Unseres Wissens hat bislang auf diese Mahnung nur der Schah von Persien eine konkrete Antwort geliefert. Das alles muß der Politiker, der Soldat und jeder Bürger heute beachten, wenn er »mit entsprechendem Ernst« die Verantwortung für das Wohl der menschlichen Gesellschaft vertreten will.

Dieser Ernst bedarf der ständigen Einübung, erwächst nur einer früh beginnenden und kontinuierlichen Erziehung zur Friedfertigkeit in einer geläuterten Friedensgesinnung, der weltoffenen, humanen, toleranten und bewußten Verantwortlichkeit und einer intensiven und wahren Information durch die Publikationsmittel unserer Zeit. Aus alledem muß ein unerschütterlicher Wille hervorgehen, den Frieden zu stiften, wo immer er bedroht ist. Genau das ist ja der eigentliche Sinn der Bergpredigt; denn die innerliche Verfassung des Menschen reicht nicht hin, sie muß sich in concreto bewähren: Die Friedfertigkeit kann nur dann überzeugen, wenn im aktiven Handeln am Frieden gearbeitet wird und sie – gelegen oder ungelegen – allen Menschen abverlangt ist, die in dieser Welt in kleineren oder größeren Dimensionen Verantwortung zu tragen haben, das heißt sie müssen es als ihre Aufgabe ansehen, den Frieden als »beispiellose Aufgabe« der Menschheitsgeschichte zu stiften. Allen, die daran arbeiten, gilt dann das Wort der Bergpredigt: »Selig sind die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen« (Mt 5,9).

Man muß sich daher sehr wundern, daß kirchliche Stellen noch immer jenen jungen Menschen gegenüber, die aus Gewissensgründen den Waffendienst ablehnen, hilflos oder gar allergisch ablehnend gegenüberstehen, obwohl die »Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen« vom Konzil als »gerechtfertigt angesehen« wird (Art. 79). Das ist vor allem in einem Lande nicht zu begreifen, wo der Wehrersatzdienst durch Gesetz geregelt ist. Hier, also in der Bundesrepublik Deutschland, ist zwar die »Militärseelsorge« wohl organisiert, aber man kümmert sich nicht in gleichem Maße um die Kriegsdienstverweigerer, obwohl ihnen nach Art. 78 der Pastoralkonstitution ausdrückliche Anerkennung zuteil wird, weil sie »zur Durchsetzung von Recht auf Gewaltanwendung verzichten und

zu Mitteln der Verteidigung Zuflucht nehmen, die im übrigen auch Schwächeren zur Verfügung stehen.« Die Seelsorge für den Wehrdienst hat allerdings keine Modelle, nach denen man sich richten könnte. Aber es gilt doch zu bedenken, daß der größte Teil der Jugendlichen, die der »Allgemeinen Wehrdienstpflicht« folgen, deren Erlaubtheit Leo XIII. mit großer Schärfe bestritten hat³⁰, sich einfachhin ihrer »Musterung« und »Ziehung« (man beachte die Perversion der Sprache!) unterwerfen, während die Jugendlichen des »Ersatzdienstes« einer Gewissensentscheidung folgen, die sie vor staatlichen Gremien glaubwürdig zu vertreten haben. Ihre Sonderstellung schützt sie nicht vor der Mißdeutung, »Drückeberger« zu sein, und sie müssen mit Schikanen rechnen, die immer einer Minderheit drohen. Man muß sich daher endlich fragen, warum diese Leute von kirchlicher Seite schlechter behandelt werden als die Soldaten oder auch gar die Strafgefangenen! Müßte nicht gerade die Seelsorge, die sich im Geiste des Konzils recht versteht, die Chance zu einer erneuerten Friedenserziehung ergreifen, die ihr von jungen Menschen geboten wird, die – gelegen oder ungelegen – dem Frieden dienen wollen? Müßte dann nicht auch jeder Jugendliche lernen, sich mit Entschiedenheit zu prüfen, ob er den Waffendienst verantworten kann? In welcher Unterrichtsstunde geschieht das heute, etwa in der Religionsstunde? Oder fürchtet man die Folgen, daß nämlich Christen heute eher den Dienst am Vaterland in Krankenhäusern, Erziehungsheimen, in Samariterdiensten und in der Abwehr von Katastrophen leisten könnten als in Kasernen, auf Exerzierplätzen oder in Manövern auf den sogenannten »Ernstfall« hin? Der Friede ist immer Ernstfall, heute und morgen! Es sieht aber leider so aus, daß die Kirchenverwaltungen, welche Militärbischöfe, Militärdokane, Militärpfarrer und Militärkapläne der Truppe zuweisen, die Wehrdienstverweigerer gar nicht beachten, ein Erziehungsproblem von großer Bedeutung, das man nur verstehen kann, wenn man anfähgt, *umzudenken*.

Friedenserziehung
als Apostolat

Die Menschheit, die infolge der technischen Revolution und der wissenschaftlichen Erschließung ihrer Möglichkeiten und Grenzen vor die Aufgabe gestellt ist, sich in ihren alle Menschen und Völker umfassenden Lebensbedingungen zu verstehen und sich auf Einheit hin zunehmend zu organisieren, kann nur den Weg des Friedens gehen, wenn nicht das Gegenteil, das heißt Not und Elend

³⁰ A. a. O. 111. »In der Blüte der Jahre wird die junge Männerwelt weg vom Ackerbau, vom nützlichen Studium, von Handel und Gewerbe zu den Waffen einberufen. Daher ist auch infolge der ungeheuren Ausgaben der Staatsschatz erschöpft, der Reichtum der Länder zusammengeschmolzen... Wir sind soweit gekommen, daß der bewaffnete Friede allgemein unerträglich geworden ist...« Das wurde nicht 1966 geschrieben, sondern 1894 (in der schon erwähnten Enzyklika *Praeclara gratulationis*)!

folgen, alles in ein grauenhaftes Elend verkehrt werden soll.

Welche Rückwirkungen einzelne Kriegsherde auf das Wohlergehen der ganzen Menschheit haben, können wir an den traurigen Ereignissen unserer Tage deutlich ablesen und somit ermessen, worin die Folgen eines dritten Weltkrieges bestehen würden. Es gilt daher, dieser drohenden Katastrophe zuvorzukommen, indem wir die Friedensgesinnung unter allen Menschen durch eine erneuerte Erziehung und Bildung, durch Informationen und Unterrichtung, durch Willensbildung und politische Verantwortung zur »Atmosphäre« (Johannes XXIII.) unseres Planeten machen, der sich, um mit Teilhard de Chardin zu sprechen, auf eine totale »Hominisation« hin »einrollt«, das heißt die Evolution der Menschheit wird der Geschichte der Menschheit integriert. Dieser Vorgang, so problematisch er auch immer erscheinen mag, wird nur dann dem Heile dienen, wenn ihm die Christen nicht nachlaufen und »die Zeit der Gnade« und den »Tag des Heils« verpassen, sondern in der Spitze und im Kern das Geschehen verantwortlich mittragen. Friedenserziehung ist daher Anteilnahme an der Sendung, die der Kirche und Christenheit in der Welt aufgetragen ist.

Der Ruf des Täufers in der Wüste: »Bereitet den Weg des Herrn«, ist auch heute »an alle Menschen guten Willens« gerichtet. Die Enzyklika »Pacem in terris« hat diesen Adressaten. Es wäre eine Katastrophe, wenn sich ausgerechnet die Christen durch ihr Handeln in der Welt von heute so verhielten, als wären sie nicht betroffen. Gerade sie sind zu diesem Werk gesendet; der Friede gehört zu ihrem Apostolat: Pax Christi optima rerum! Die Bürgschaft für dieses in der Menschheitsgeschichte »beispiellose Werk« ist das Versprechen des Herrn und Friedensfürsten: »Ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt« (Mt 28,20). Niemand hat das Recht, seinen Glauben dahin zu verkehren, daß doch wohl alles anders kommen und der Herr versehentlich nicht in der Geschichte wirksam werden und schließlich ausbleiben könne. Es mag hart klingen, aber nicht selten möchte man meinen, daß das der »Glaube« vieler Christen sei.

Zur *vita communis* von Klerikern

Es gibt mehrere Gründe, die das Thema »*vita communis*« oder besser gesagt: die Sache, um die es dabei geht, wieder akut werden lassen. Es ist ein altes Problem in der Geschichte des Klerus, das zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Ländern verschiedenartige Lösungen gefunden oder – nicht gefunden hat. Man kann für die gegenwärtige und vermutlich noch mehr für die kommende Aktualität zunächst an vordergründige und handgreifliche Motive denken: an den finanziellen Aspekt, an die immer schwieriger werdende Frage der Haushälterinnen, an mitbrüderliche Hilfe für die zölibatäre Lebensweise u. ä. Wenn aber die *vita communis* des Bistumsklerus heute zumal in Kreisen des jüngeren Klerus neu diskutiert wird, dann sind neben den genannten auch tiefere Fragen der Anlaß dazu. Das seit Jahren in der Kirche wiedererwachte Gemeinschaftsgefühl und die durch das Konzil neu betonte Brüderlichkeit stellen unausweichlich die Frage nach der besonderen Verwirklichung dieser Tendenzen bei den Vorstehern der Gemeinden und überhaupt beim Seelsorgeklerus. Gewiß ist die *vita communis* nicht die Lösung schlechthin für das Problem der zeitgemäßen Lebensform der Träger kirchlicher Ämter. Es scheint andererseits jedoch an der Zeit zu sein, die Frage nach dem Sinn, den Möglichkeiten der Verwirklichung, den Schwierigkeiten und Grenzen der *vita communis* neu, d. h. für die neue Situation der Kirche in der Welt, zu stellen und zu beantworten.

*Klaus Beurle,
Vikar, Stuttgart:*

1. Einsichten und Notwendigkeiten

Es ist unbestritten, daß der Beruf des Priesters an Anziehungskraft verloren hat. Scheinen vielen die Aufgaben eines Seelsorgers durchaus sinnvoll, so sind Berufsstil und Lebensweise des Priesters wenig geeignet, den Priesterberuf »attraktiv« zu machen. Das fängt an bei merkwürdigem Berufsgebaren sowie unrationeller Zusammenarbeit und geht über Umstände und Atmosphäre eines Pfarrhauses bis hin zu den Allerweltsverpflichtungen eines Priesters. Impulse für den Beruf des Priesters, Reizvolles vergangener Jahrzehnte – die ruhige und geordnete »Pfarrstelle«, das schöne, stattliche Pfarrhaus, der klare, überschaubare Aufgabenbereich, die gesicherte und honorierte Stellung in der Gesellschaft – sind größtenteils schon zu Grabe getragen.

Man ist auf der Suche nach einer erneuerten Form des Dienstes und der Verfügbarkeit des Priesters.

Die einen schütteln resigniert den Kopf; andere mühen sich verbissen ab, wenigstens noch ihr Fell ins Trockene zu retten; ein großer Teil, des Dilemmas wohl bewußt, legt eine überschäumende Aktivität an den Tag. Letzteren schenkt die Gemeinde meist Vertrauen und Bewunderung. Daneben gibt es noch die Priester, die sich durch Sonderaufgaben spezialisiert haben, aber oft nur noch eine Kümmerform priesterlicher Existenz darstellen. – Ein buntes Kaleidoskop also. Ob nicht einige Glassplitter verloren gingen?

Viele Priester arbeiten unermüdet. Mit Klugheit und unter größtem persönlichem Einsatz gehen sie mit ihrer Gemeinde Schritt um Schritt weiter. Und doch trägt die Gemeinde allzu sehr ihren persönlichen Stempel. Andere, jüngere Geistliche in derselben Pfarrei können nur noch Lückenfunktionen wahrnehmen. Das untergründige Konzept vieler aufgeschlossener Pfarrer ist das der Einmann-Seelsorge. Ganz abgesehen davon, daß viele, die sich unermüdet abrackern, mit der Zeit erschöpft, überreizt und sehr häufig einseitig werden.

Es ist nicht überaus kühn zu behaupten, daß für den Arbeitsstil und die Lebensweise des Priesters manches wieder entdeckt werden muß. Die Lage der Gemeinden und die Grenzen der Priester drängen daraufhin. Es gibt nicht wenige Anzeichen dafür, daß in der alten Form der *vita communis* eine Möglichkeit besteht, Verschüttetes wieder zu bergen.

2. Motive

Die *vita communis* will primär auf die Seelsorge, auf die Gemeinde ausgerichtet sein. Ihr Ziel ist es, Priester und andere, die im Dienst des Glaubens stehen, zu einer größeren und intensiveren Verfügbarkeit fähig zu machen. Dazu gehört ebenso die Koordination der Arbeit, die sinnvolle, den Fähigkeiten entsprechende Aufgabenverteilung wie der regelmäßige Erfahrungsaustausch und das gemeinsame Studium. Entscheidend ist das gemeinsame Suchen dessen, was notwendig ist, das gemeinsame Hinhören der Equipe auf die Anforderungen der Situation, die gemeinsame Ausrichtung aus dem Glauben.

Wenn unseren Gemeinden etwas nützt, dann die gelebte Brüderlichkeit der Priester. Ein notwendiges Zeugnis, nach dem viele Gemeinden mit Recht verlangen. Niemand wünscht eine cliquenartige, egoistische Abkapselung unter dem Vorwand gegenseitiger Hilfe. Vielmehr geht es bei der Priestergemeinschaft um jene Grundwahrheit, nach der jeder der Korrektur und der menschlichen Ergänzung bedarf, wenn anders die Persönlichkeit nicht erstarren oder verkümmern will, zumal die zölibatäre Lebensweise *nur* innerhalb einer Gemeinschaft Sinn und Erfüllung findet. Man muß eine Atmosphäre der Harmonie, einen Ort des Vertrauens haben, von dem aus man arbeiten kann. Ganz menschlich gesehen und ganz »ungeistlich«. Die autarke Persönlichkeit, der geistliche Selbstversorger muß ein Torso bleiben. Da

hilft auch die aszetische Ideologisierung des Alleinseins nicht. Weder Gemeinde noch Brevier allein können auf die Dauer die »Braut« des Priesters sein. Eine *vita communis* kann ein Weg sein, daß Priester »menschlicher« werden. Sie scheint eine bessere Hilfe zu sein als losere Formen mit regelmäßigen Zusammenkünften, so wertvoll auch diese sind.

Letztlich sollte eine *vita communis* immer der größeren Verfügbarkeit dienen. Eine Stütze dafür können der gemeinsame Haushalt, die gemeinsame Kasse, gemeinsame Anschaffungen u. a. m. bilden. Der ängstlichen Sorge vieler Priester, schlechter als der andere ausgestattet oder zu kurz gekommen zu sein, kann dadurch ein Riegel vorgeschoben werden. Ein Wesenszug der Armut in der Welt besteht sicherlich darin, teilen und mitteilen zu wollen, so weit es geht.

3. Schwierigkeiten

Den Vorschlägen und Motiven für Formen priesterlicher Gemeinschaft stehen die Bischöfe weitgehend wohlwollend gegenüber; die Grenzen werden von der Wirklichkeit selbst gezogen.

Jede *vita communis* braucht einen Verantwortlichen. Dieser sollte – wenigstens am Anfang – ein Priester sein, der etwas älter ist als die anderen. Es ist aber sehr schwierig, einen relativ älteren Priester für eine *vita communis* zu gewinnen; entweder er hat sich selbst schon einen eigenen Haushalt aufgebaut, von dem zu lösen oder den zu teilen ihm sehr schwer fällt. Oder er hat sich schon so sehr an den heutigen Seelsorgestil gewöhnt, daß eine Umstellung auf eine Gemeinschaft eine Preisgabe des bisher Errungenen bedeuten würde. Nicht wenige ältere Priester waren einmal selbst entschlossen, auf eine Gemeinschaft hinzustreben; jetzt aber finden sie nicht mehr die Kraft zum erneuten Entschluß. Hinzu kommt, daß vielfach die geistigen und persönlichen Brücken zur jüngeren Generation fehlen.

Noch schwieriger ist die Wohnungsfrage. Obgleich zunächst einmal für eine *vita communis* nur Großraumpfarreien in Frage kommen, können höchst selten Pfarreien 5 oder 6 Geistlichen genügend Wohn- und Arbeitsraum bieten.

4. Eine mögliche Form

Es gibt wenig erprobte Formen für Gemeinschaften, die weder Oratorien noch lose Verbindungen, sondern diözesane, mit dem Bischof fest verbundene Gemeinschaften sind. Eine solche *vita communis* wird Impulse von den Gemeinschaften von Philipp Neri, Charles de Foucauld, sowie von anderen festen und losen Gemeinschaften, nicht zuletzt von den französischen Equipen aufnehmen. Sie kann sich nur führen lassen von allem, was notwendig, richtig und erprobt erscheint. Die unbedingte Offenheit nach außen kann sie dabei vor Fehlentwicklungen bewahren. Sie wird lange brauchen, bis sie die ihr gemäße Form findet, weil sie immer wieder in sich selbst Mangelhaftes und Grenzen erfahren wird.

Die Form einer *vita communis* könnte etwa so aussehen:

Wohn- und Tischgemeinschaft; täglich vor dem Abendessen gemeinsam gebetete Vesper; wöchentlich eine gemeinsam gestaltete Eucharistiefeyer, vorher Laudes; ein gemeinsamer Nachmittag »Oratorium« (Puncta, Meditation, theologisch-pastorale Arbeit); zweiwöchentlich ein gemeinsamer Abend mit Einladung an Laien und Mitbrüder; monatlich Recollectio (Tag der Stille für jeden einzeln); zweimonatlich Einkehrtag (gehalten von einem der Gemeinschaft verbundenen, außenstehenden Priester).

Diese Form wird nach Absprache und auf Wunsch des zuständigen Bischofs seit einigen Monaten in Stuttgart erprobt. Ein Religionslehrer, ein Kaplan und ein Vikar bilden innerhalb einer Gemeinde eine Wohn- bzw. Arbeitsgemeinschaft. Der Pfarrer der Gemeinde nimmt am gemeinsamen Morgengottesdienst und soweit möglich an der gemeinsamen theologischen Arbeit teil.

*Dr. Bernhard Fraling,
Spiritual, Münster:*

Ich möchte mit einer kurzen Bestandsaufnahme beginnen.

Der Kaplan wohnt in meiner Heimatdiözese normalerweise in den ersten Jahren der praktischen Tätigkeit im Haushalt seines Pfarrers. Schon an der zweiten Stelle bezieht er zumeist seine eigene Wohnung. Finanziell ist die neue Situation schwieriger; man bekommt zwar mehr Geld, muß aber davon den Unterhalt der Haushälterin bestreiten, die entsprechenden Soziallasten tragen usw. Fragt man aber die einzelnen, ob sie sich in der neuen Umgebung wohler fühlen, erhält man zumeist positive Antworten: »Endlich im eigenen Zuhause sein eigener Herr«. Es ist, als seien Fesseln abgefallen, Belastungen genommen. Man fühlt sich freier; eigentlich vermißt man auch nichts – im Gegenteil, ungeachtet aller Empfehlungen der *vita communis* und eines neueren Trend zu bewußter Formung des gemeinsamen Lebens der Geistlichen wird die Möglichkeit, in eigenen vier Wänden zu wohnen, als wirkliche Wohltat empfunden.

Dabei fällt es auf, daß man die Lebensgemeinschaft im Pfarrhaus zumeist gar nicht als eine »*vita communis*« bezeichnet. Als diese gilt mehr das besondere Unternehmen einiger weniger, die sich in einem viel höheren Grad bewußten Wollens zu einer Lebensgemeinschaft zusammenschließen. Dort bekennen sich die Priester zu dieser Lebensform und erfahren sie positiv; aber im Gesamtbewußtsein der Geistlichen der Diözese bilden sie eine Ausnahme. Mir scheint dieser Befund, daß einerseits dort, wo man nicht ausdrücklich von einer *vita communis* spricht und sich nicht bewußt um sie bemüht, das Gemeinschaftsleben als Belastung erfahren wird, daß man andererseits dort, wo man die *vita communis* bewußt sucht, diese

auch in ihrer Positivität erlebt, symptomatisch zu sein:

1. Im ersten Fall hat man den Eindruck: Die *vita communis* wird nicht als positive Aufgabe und Möglichkeit, als Chance christlichen Reifens gesehen. Natürlich weiß jeder, daß man sich irgendwie vertragen muß; das ist schon oft schwer genug. Die Schwierigkeiten sind allzu bekannt: Die Verschärfung der Generationsspannung im generellen Wandel des Empfindens in Kirche und Gesellschaft, die Überlastung der einzelnen Geistlichen, der Mangel an Zeit für Erholung und Ruhe, die daraus entspringende Hektik des Lebens im Pfarrhaus usw. Man ist aufgrund dieser Situation geneigt, das Miteinander-auskommen-Müssen nur als zusätzliche Belastung anzusehen. Gegenseitige Aufmunterung, möglichst vollständige Information, geistliches Gespräch, gemeinsames Gebet – Elemente des Gemeinsamen, die man von jeher mit der *vita communis* verbindet, fehlen weithin.

2. Die wenigen Priestergemeinschaften, die bewußt in der Form einer *vita communis* zusammenleben, sind für die meisten Geistlichen zu weit entfernt, räumlich, aber auch existenzmäßig. Jedenfalls gewinnt man nicht den Eindruck, daß sie eine wirkliche Strahlkraft auch für die Formung »normaler« Pfarrhausgemeinschaften haben. Sie mögen anerkannt, geschätzt sein, sie werden kaum als Anruf zur Pflege des eigenen Gemeinschaftslebens der Pfarrhäuser angesehen; es wird vielmehr als selbstverständlich hingenommen, daß es dort anders zugeht, denn »dort lebt man ja in einer *vita communis*«.

Zu diesen mehr negativen Feststellungen tritt folgendes Positive hinzu: Das Bedürfnis der jüngeren Schicht der Geistlichen, in einer lebendig erfahrbaren Gemeinschaft zu stehen, wird im Pfarrhaus wie wir sahen, oft nicht befriedigt. Man sucht andere Wege und schließt sich zu kleineren Gruppen zusammen; diese finden erfreulicherweise oft zu den oben genannten Ausdrucksformen geistig-geistlicher Gemeinschaft vom gemeinsamen Brevier angefangen bis zu zielstrebigem Studium. In subsidiärer Funktion sind solche Gemeinschaften für viele Priester m. E. unentbehrlich, d. h. die einzelnen Mitglieder einer Gruppe werden durch die erlebte Brüderlichkeit, die wechselseitige Anregung, zuweilen auch die Arbeitserleichterung durch Arbeitsteilung, befähigt, sich der für sie primären Gemeinschaft ihrer Gemeinde und ihres Pfarrhauses zuzuwenden.

Sicher wird man sagen können, daß die alte Idee der *vita communis* zu einer Zeit konzipiert wurde, in der die Gesamtgesellschaft überwiegend nach Primärgruppen gegliedert war. Die positive Bedeutung informeller Gruppen war weithin unbekannt. Hätte es freie Priestergemeinschaften der eben genannten Art gegeben, sie wären vermutlich bald verdächtig gewesen. Zu solcher Verdächtigung besteht heute aufgrund der Fakten kaum Veranlassung; im Gegenteil, wenn die *vita communis* das geistig-geistliche Leben der einzelnen stärken und tragen sollte, dann geschieht

Entsprechendes durchaus auch in den »informellen«, zumeist spontan sich bildenden Gruppen von Priestern.

Allerdings, manche Möglichkeiten, die darüber hinaus in einer *vita communis* verwirklicht werden, können so nicht genutzt werden: Die Durchwirkung seelsorglicher Zusammenarbeit von einem gemeinsamen geistig-religiösen Fundament her; das Geformtwerden durch ein im Alltag ernüchtertes gegenseitiges Sich-Tragen und -Ertragen, die gerade so wachsende Kraft des Zeugnisses für eine Gemeinde.

Es fragt sich, was angesichts einer solchen Situation getan werden kann.

1. Die Feststellung, daß ein gemeinsames geistliches Leben häufig in informellen Gruppen von Priestern gefunden wird, sollte zur Förderung solcher Gemeinschaften führen, wo immer sie möglich ist; sie kann für einzelne von lebensentscheidender Bedeutung sein. Die Gesellschaft als ganze »trägt« den Priester nicht mehr.

2. Wenn darüber hinaus angestrebt wird, auch die *vita communis* in ihrer vollen ursprünglichen Bedeutung wiederaufleben zu lassen, wird man der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß sich ein wirklich geistiges Zusammenspiel fast nur dort ergibt, wo es freiwillig von den einzelnen gesucht wird, wenn darin bewußt eine Chance eigenen geistlichen Reifens gesehen wird. Eine Möglichkeit wird hier und da bereits genutzt: Einer der genannten Priestergemeinschaften wird eine gemeinsame Seelsorgsaufgabe übertragen. Eine andere Konsequenz, die für die *vita communis* der ersten Kaplansjahre und damit für die weitere Einstellung zur Gemeinschaft überhaupt von entscheidender Bedeutung sein könnte, wäre eine stärkere Berücksichtigung persönlicher Wünsche bei Auswahl der ersten Stelle, an der der Kaplan im Haushalt des Pfarrers wohnt (womit natürlich auch eine unter dieser Rücksicht sorgfältige Auswahl potentieller »Lehrherren« zusammenhinge). Natürlich kann man nicht von oben her das Gelingen eines wirklich geistig-geistlichen Zusammenspiels dekretieren; aber gerade weil man das nicht kann und es doch um der Sache willen wünschen muß, sollte man sich zu dieser Konsequenz einer gewissen Demokratisierung der Stellenauswahl (man vergleiche etwa das Vorgehen der Schulbehörden bei Anstellung eines Studienassessors!) bestimmen lassen.

3. Wenn man in Pfarrei und Dekanat immer wieder »Team«arbeit fordert, die dann auch ein bestimmendes Element der *vita communis* bilden würde, sollte man auch dafür möglichst günstige Voraussetzungen schaffen. In einem Team schließt normalerweise der Torwart keine Tore; d. h. man spielt in echter Funktionsverteilung zusammen. Eine Funktionsverteilung setzt aber eine vorausgehende Spezialisierung voraus. Lauter »Allround«-Arbeiter in der Seelsorge stören einander ihre Kreise; spezialisierte Funktionsträger ergänzen einander, haben sich überdies vieles zu sagen. Fraglos sind die Überlegungen zur Spezialisierung

der Arbeit der Geistlichen, die heute in der Luft liegen, für unsere Frage eines wirklichen Zusammenspiels der Kräfte in der *vita communis* von größter Bedeutung. Sie konnten hier nur angedeutet werden.

4. Die letzten Überlegungen machen noch auf eine weitere Möglichkeit zur Verwirklichung der *vita communis* aufmerksam: Das gemeinsame Leben von Priestern, die nach außen hin verschiedene (Spezial-) Aufgaben haben. Der Boden der Gemeinsamkeit ist gerade durch die Verschiedenheit der Tätigkeiten gut bereitet. Erste Anfänge auf diesem Gebiet lassen Gutes erhoffen. In einem konkreten Fall übernahm eine solche Priestergemeinschaft im geistlichen Zusammenwirken Verantwortung für eine größere Schwesternkommunität. Der Vollzug der Liturgie bekam dadurch sein volles Gewicht; es gab ein gemeinsames Gegenüber. Beide Gemeinschaften profitierten voneinander.

Hier wird man überlegen müssen, wie vorgegebene Möglichkeiten am besten auszunutzen sind. Es hat sich im genannten Fall auch als günstig erwiesen, wenn in einer Kommunität verschiedene Generationen vertreten sind; das Element des Paternalen tritt ergänzend zu dem des Mitbrüderlichen hinzu. Mitglieder dieser *vita communis* – sie können aus Erfahrung sprechen – hofften für das Wachsen der Kirche in Gemeinschaften auch eine Zunahme der Verwirklichung von Formen der *vita communis* unter dem Diözesanklerus.

*Hans Kalmund,
Propst, Essen-Werden:*

Wie viele Gespräche mit Freunden, die schon 1938 während meines Studiums begannen und während des Krieges weitergeführt wurden, sowie nach dem Krieg in der Zeit des Suchens bis zum Konzil, waren vorausgegangen, bis es dann ganz simpel anging. In dieser großen Gemeinde (9800) kamen nach einiger Zeit die Kapläne, 2 Studienräte, ein Berufsschulpfarrer, der Religionsdozent einer Hochschule für Lehrerbildung und ein Kaplan mit einem Sonderauftrag des Bischofs zu dem Ergebnis, man solle einfach mal anfangen. Unser Bischof stand dem ganzen Plan wohlwollend-abwartend gegenüber. Es war also durchaus kein Freundeskreis, der sich zusammenfand, die Typen recht verschieden, aber doch eben mit dem Willen zur Gemeinschaft. Dabei liebte jeder seine Freiheit in Lebensstil und Wirken und wollte sie durchaus nicht preisgeben, aber es mußte doch bei aller lockeren Form eine ernsthafte Bindung und bei ehrlichem Willen ein gutes Zusammenspiel der Kräfte geben.

Nach innerhalb Jahren ist es viel zu früh, abschließend etwas dazu zu sagen, aber bis heute sind wir alle recht froh darüber und geben die innere Bereicherung und spürbare Hilfe der Gemeinschaft gerne zu. Zweimal in der Woche beten wir um 18.45 Uhr in unserer Abteikirche die Ves-

per und laden an einem Abend besonders die Gemeinde dazu ein. Samstags singen wir nach dem Beichthören mit der Jugend die Deutsche Komplet.

Montags und freitags essen wir nach der Vesper zusammen zu Abend, reihum, denn die meisten haben einen eigenen Haushalt, der jeweilige Gastgeber ist auch Offiziant beim Chorgebet. So nebenher wird dies und das beim Essen ausgetauscht. Gegen 20 Uhr geht jeder wieder an seine Arbeit.

Dienstags treffen wir uns schon um 16.30 Uhr in der Wohnung eines Mitbruders zu einem längeren Zusammensein. Wir beginnen mit der Lesung der Heiligen Schrift, deren Auslegung durch den Gastgeber eine ernste Besinnung für die Sonntagspredigt bedeutet. Das daran sich anschließende Gespräch zog sich oft länger als eine Stunde hin und bedeutet eine Bereicherung, ohne die wir gar nicht mehr auskämen. Eine Art Literaturaustausch macht auf besonders gute Beiträge in theol. Zeitschriften oder auf ein Buch aufmerksam, an dem gerade einer liest. Natürlich werden Zeitschriften und Bücher untereinander ausgeliehen. Manchmal holen wir uns einen Fachmann in einer bestimmten Frage zu einem solchen Nachmittag. Zum Schluß werden anstehende praktische Fragen bis hin zur Verteilung des Gottesdienstes besprochen. Dabei werden wir bei der wachsenden Vieltätigkeit der Arbeit mehr und mehr dazu kommen, den einzelnen je nach Begabung schwerpunktartig einzusetzen, ohne ein übertriebenes Spezialistentum zu wollen. Wir schließen wieder mit dem gemeinsamen Essen, bei dem es recht munter zugeht. Vor 20 Uhr endet unser Zusammensein.

Einmal im Monat, am Donnerstag vor dem Herz-Jesu-Freitag, feiern wir die wöchentliche Abendmesse mit der Gemeinde in Konzelebration. Die Geistlichen des Priesterseminars, das in unserer Gemeinde liegt, helfen an diesem Tag aus, so daß im Krankenhaus und in der Pfarrkirche nur die erste Messe ausfällt.

Bisher haben wir den guten Vorsatz, alle acht Wochen einen ganzen Tag gemeinsam zu verbringen, noch nicht durchführen können, wohl aber schon mal den Nachmittag und Abend in das stille Landhaus eines Arztes in Westfalen verlegt.

Wir meinen, es zu spüren, daß nicht nur die gemeinsame Planung, sondern vor allem die brüderliche Gemeinschaft, in der einer den anderen mitträgt, sich in der Gemeinde auswirkt. Natürlich gibt es auch Leute, die geradezu darunter leiden, daß man so gar nicht mehr dazwischen kommt. Bisher konnte man immer so schön die Kapläne gegen den Pastor oder wen immer gegeneinander ausspielen. Das will so gar nicht mehr gelingen.

Also gar nichts Besonderes, was nicht ein Pastor mit seinen Kaplänen oder in abgewandelter Form die Priester einiger kleinerer Gemeinden tun könnten. Vielleicht liegt in unserem Fall in der Bescheidung auf wenige Dinge des gemeinsamen Tuns der Grund, daß wir uns alle in dieser Gemeinschaft wohl fühlen.

Unsere Diözese hatte nie viele Seelsorgsposten mit *vita communis*; mit einer einzigen Ausnahme hat die Entwicklung der letzten Jahrzehnte zu deren Aufhebung geführt. Dabei mag die Überlegung mitgespielt haben, daß solche Pfarreien nur mit Neupriestern besetzt werden konnten, da es älteren Geistlichen kaum zumutbar war, bei einem späteren Wechsel Selbständigkeit und Haushalt aufzugeben. Diese Lösung kann ihre großen Vorteile für die Einarbeitung eines jungen Priesters haben (falls er einen entsprechenden Chef erhält) – für die Pfarrei selber ist sie nicht unbedingt interessant. Sie bedingt auch relativ häufigen Wechsel. Diese negativen Gesichtspunkte scheinen dazu geführt zu haben, daß solche Vikariatslösungen aufgegeben wurden, wo es finanziell tragbar war.

Für diese Entwicklung scheint mir allerdings auch die soziologische und wirtschaftliche Struktur unserer Diözese bestimmend gewesen zu sein. Wir haben weder ausgedehnte Diasporagebiete noch explosionsartige Industrie- und Großstadtwucherungen. Die durch die Bevölkerungszunahme bedingten zusätzlichen Seelsorgsstellen konnten in einem organischen Wachstum eingefügt werden.

Diese Vorüberlegungen schienen mir notwendig, weil es nur sinnvoll erscheint, eine Frage wie diejenige der *vita communis* im Rahmen der gegebenen Wirklichkeit zu diskutieren. Zudem möchte ich Pfarreien mit nur einem Hilfsgeistlichen von meinen folgenden Gedanken ausklammern.

1. Die allgemeine Tendenz (auch durch das Konzil gefördert) zielt heute eindeutig auf Aufteilung der Großpfarrei. Der Pfarrer sollte in der Lage sein, seine Gläubigen persönlich zu kennen. Dieses Prinzip wird, vor allem wenn man die Forderungen unserer zunehmend pluralistischen Gesellschaft dazunimmt, über kurz oder lang zu einem neuen Pfarrer- und Pfarreitypus führen, in dem für eine *vita communis* wenig Raum bleibt.

2. Wo diese Entwicklung nicht möglich ist (z. B. zufolge schon bestehender Großkirchen), möchte ich sehr wohl an eine vermehrte Bedeutung der *vita communis* für die Zukunft glauben. Sie erscheint mir als eine (außerordentlich wirksame) Möglichkeit des brüderlichen Zeugnisses in der christlichen Gemeinde. Ich bin aber gleichfalls überzeugt, daß sie nur gelingt, wenn auf die menschlichen Voraussetzungen ernsthafter Rücksicht genommen wird, als dies in der Vergangenheit üblich war.

a) Bei der grundsätzlichen Wahrung des Gehorsams gegenüber dem Bischof sollten solche Gemeinschaften nur durch Priester gebildet werden, die in sich die besondere Berufung zum brüderlichen Dienst in der Gemeinde spüren und sich völlig freiwillig dafür zur Verfügung stellen. Mir scheint, daß die Belastungen der Gemeinschaft nur mit einem besonderen Charisma fruchtbar zu bewältigen sind. Viele Parallelen ergeben sich aus der

Sicht der ehelichen und der klösterlichen Gemeinschaft.

b) Man müßte sich zum mindesten einmal überlegen, ob die im CIC festgelegte patriarchalische Grundstruktur der Pfarrei auch für diesen Spezialfall die richtige wäre, oder ob man nicht eher nach einer rechtlichen Form suchen müßte, die einer brüderlichen Gemeinschaft besser Rechnung trägt. Jedenfalls hat die konziliare Entwicklung diese Frage zum mindesten von unten her aufgerollt.

c) Für die Wahl der *vita communis* in einem konkreten Fall müßten nach meiner Ansicht auch gewisse äußere Notwendigkeiten gegeben sein wie z. B.: die finanzielle Notlage der Kirche, die Forderung der Solidarität mit den betreffenden Menschen (Arbeiterpriester) oder auch der besondere Auftrag, bestimmte pastorelle Methoden oder Modelle zu erarbeiten. Für den letztgenannten Fall sind jedenfalls die Erfolge der Priestergemeinschaft von Saint Séverin in Paris ein überzeugender Beweis.

Josef Schärli,
Pfarrer, Gerliswil (Schweiz):

Mit diesem Thema greifen wir mitten hinein in die Problematik des Weltpriesterstandes von heute und morgen. Aus Gesprächen mit jungen Priestern und Theologen durfte ich erfahren, wie ernsthaft in diesen Kreisen um die Probleme der Priestergemeinschaft gerungen wird. Nicht selten verlassen Theologen das Priesterseminar, um sich in einer Diözese weihen zu lassen, die ihnen eine bestimmte Form der *vita communis* ermöglicht und garantiert.

Das Problem der *vita communis* ist wohl so alt wie der zölibatäre Weltpriesterstand. Verschiedenste Lösungsversuche wurden im Laufe der Jahrhunderte in mehreren Ländern mit mehr oder weniger Erfolg unternommen. Ein umfassender geschichtlicher Überblick über jene Entwicklung würde den Rahmen dieses Artikels sprengen.

Wenden wir uns der heutigen Situation zu. Auf folgende zwei Fragen versuche ich eine Antwort zu geben:

1. Warum drängt die junge Priestergeneration so stark zur *vita communis*?

2. Welche Lösungsmöglichkeiten zeichnen sich ab?

1. *Warum drängt die junge Priestergeneration so stark zur vita communis?* Es wäre sicher falsch, zu glauben, bloß die äußeren Lebensschwierigkeiten verliehen dem Thema die Aktualität. Gewiß ist eine *vita communis* wirtschaftlicher als ungezählte Einzelhaushalte. Zudem ist damit das leidige Haushälterinnenproblem leichter zu lösen. Doch sind dies bloß periphere Gründe, die vom jungen Klerus noch gar nicht lebensmäßig erfahren werden und daher wirksam sein könnten. Die besondere Aktualität der *vita communis* wird von anderen Beweggründen bestimmt.

Der Hauptgrund liegt im allgemeinen Trend der Kirche zur Gemeinschaft und zur Brüderlichkeit.

Verschiedene Texte der Konzilskonstitutionen und Dekrete empfehlen die Priestergemeinschaften als Ideal. »Damit die Priester in der Pflege eines geistlichen und geistigen Lebens aneinander Hilfe finden, besser in ihrem Dienst zusammenarbeiten können und vor Gefahren, die vielleicht aus der Einsamkeit entstehen könnten, bewahrt werden, soll ein Gemeinschaftsleben oder eine gewisse Lebensgemeinschaft unter ihnen gefördert werden, die jedoch, je nach den persönlichen oder seelsorgerlichen Erfordernissen, verschiedene Formen annehmen kann, eines Zusammenwohnens beispielsweise, wo dies möglich ist, oder eines gemeinsamen Tisches, oder wenigstens häufiger und regelmäßiger Zusammenkünfte. Hochzuschätzen und eifrig zu fördern sind auch die Vereinigungen, deren Satzungen von der zuständigen kirchlichen Obrigkeit geprüft sind, und die durch eine geeignete und entsprechend bewährte Lebensordnung sowie durch brüderliche Hilfe der Heiligung der Priester in der Ausübung ihres Dienstes förderlich sind und auf diese Weise dem ganzen Priesterstand zu dienen trachten.«¹ – Den Bischöfen wird empfohlen: »Um aber diese Seelsorge wirksamer werden zu lassen, wird das gemeinschaftliche Leben der Priester, besonders wenn sie der gleichen Pfarrei zugeteilt sind, sehr empfohlen. Es kommt der apostolischen Tätigkeit zugute und bietet den Gläubigen ein Beispiel der Liebe und Einheit.«² Damit mag der Trend der Kirche zur Gemeinschaft genügend dokumentiert sein. Wir dürfen gleich die Frage anschließen: Warum besteht dieser Trend? Die Antwort auf diese Frage weist hin auf weitere Gründe, die den Priester von heute zur Gemeinschaft drängen. – Die Kirche des Konzils hat ihr eigenes Wesen erneut und vertieft erfaßt. Kirche ist wesentlich Gemeinschaft, begründet durch die Taufe, die Lebensgemeinschaft Christi mit allen Gliedern des Gottesvolkes. Weil der Priester dieser Kirche Lebensdienste erweisen soll, kann er dies nur, wenn er selber um die natürliche und übernatürliche Lebensgemeinschaft ringt. – Die Kirche wird sich in der pluralistischen Gesellschaft nur behaupten können, wenn die Glieder eine starke gegenseitige innere Bindung leben und erleben. Der einzelne Christ wird auf die Dauer den Belastungen des Lebens, dem Sog der Masse, den Gefahren des Glaubens nicht standhalten. In der gleichen Lage befindet sich der Weltpriester, der allein steht und zu den erwähnten Belastungen auch noch die Bewährungsproben des Zölibates bestehen muß. Das Grundproblem des Zölibates ist die gesund erlebte und gelebte Liebe. Dieses Problem kann in einer *vita communis* auf ideale Weise gelöst werden, und damit werden auch viele Fragen und Bedenken, die heute gegen den Zölibat vorgebracht werden, hinfällig. – Die Kirche der Zukunft ist eine dynamische Kirche, die Kirche des Dialogs, des Gesprächs. Diese Lebensform kann zwischen Priester und Laien nur dann richtig spielen, wenn die Priester unter sich das Gespräch intensiv pflegen. Das Gespräch ist in einer *vita communis* viel leichter zu pflegen als bei der Isolierung auf Einzel-

posten. – Einen letzten Grund für eine *vita communis* sehe ich in der heutigen pastorellen Situation. Wir werden immer weniger Priester haben. In wenigen Jahren werden viele Pfarreien auf dem Land nicht mehr besetzt werden können. Die Arbeit wird sich für die einsatzfähigen Priester gewaltig mehren. Wäre es da nicht ein Gebot der Stunde, alle vorhandenen Kräfte möglichst rationell und koordiniert einzusetzen? Dies wird nur möglich sein, wenn Priester eines Distrikts, eines Bezirks, einer ganzen Stadt oder eines größeren Stadtquartiers zusammen wohnen, zusammen planen, zusammenarbeiten und zusammen die Frömmigkeit pflegen. Damit habe ich bereits angedeutet, wie die Antwort auf Frage 2 lauten könnte:

2. *Welche Lösungsmöglichkeiten zeichnen sich ab?* Es ist jedem Mann klar, daß ein bloßes Zusammenwohnen im gleichen Haus oder Haushalt noch keine *vita communis* ist. Wäre dies der Fall, hätten wir ungezählte Beispiele in den Pfarrhöfen unserer Städte. Zu einer *vita communis* gehört offenbar bedeutend mehr. Aus Erfahrung halte ich folgende Elemente für wesentlich:

a) *Zielgemeinschaft in der Pastoration.* Wer auf die Dauer glücklich zusammen leben und fruchtbar zusammenarbeiten will, muß sich einig sein über das Ziel und den zum Ziel einzuschlagenden Weg. Je klarer, je spezifizierter das Ziel und die einzelnen Schritte zu diesem von jedem Glied der Gemeinschaft erkannt und innerlich bejaht werden, um so solider ist die Gemeinschaft.

b) *Arbeitsgemeinschaft:* Was heute in der Wirtschaft, in der Technik und in den Wissenschaften selbstverständlich getätigt wird, nämlich die Teamarbeit, muß heute auch in der Seelsorge, in der Pastoration entwickelt werden. Dabei geht es nicht um den Erfolg des einzelnen, sondern um den Erfolg des Ganzen. Jeder trägt mit seinen Gaben und Talenten das bei, was ihm möglich ist.

c) *Lebensgemeinschaft:* Bei aller Arbeit darf das echt menschliche Leben unter den Gliedern nicht zu kurz kommen. Maßvolle Pflege des Sportes, von Hobbys, des Spiels und der Musik werden für gesunde Entspannung des einzelnen wie der Gemeinschaft beitragen. Die Gemütspflege darf in einer solchen Gemeinschaft auf keinen Fall vernachlässigt werden.

d) *Gebets- und Opfergemeinschaft:* Eine Priestergemeinschaft kann auf die Dauer nur gesund leben und bestehen, wenn sie auf dem Fundament unserer Christusgliedschaft aufgebaut ist. Dieser Glaube muß in einer Weltpriestergemeinschaft einen sichtbaren Ausdruck finden in einer dem Stand angepaßten Gebets- und Opfergemeinschaft. Ich denke hier besonders an die gemeinsame Feier der Eucharistie, das gemeinsame Beten des Stundengebetes usw. »Eine christliche Gemeinschaft wird aber nur dann aufgebaut, wenn sie ihre Wurzel und ihren Angelpunkt in der Eucharistiefeier hat. Von

¹ Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 8.

² Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe in der Kirche, Nr. 30.

ihr nimmt darum alle Erziehung zum christlichen Gemeinschaftsgeist ihren Anfang».³

e) *Gemeinschaft des asketischen Weges*: Dies dürfte wohl die Hochform der Weltpriestergemeinschaft sein. Dazu braucht er eine eigene Spiritualität. Es ist denkbar, daß alle historisch bekannten Frömmigkeitswege (z. B. benediktinische, franziskanische, dominikanische oder jesuitische Prägung) als Grundlage genommen werden können. Entscheidend wird aber immer sein, daß diese Frömmigkeitsformen sinnvoll in den Lebensrhythmus des Weltpriesters übertragen werden, da sie weitgehend ein stark klösterliches Gepräge an sich tragen. Wäre es nicht auch Aufgabe der Weltpriestergemeinschaften, neue Frömmigkeitswege aufzuzeigen, die den Menschen in der Welt entsprechen? Dies wäre ein wesentlicher Beitrag zur Entwicklung einer eigenen Laienspiritualität, nach der das Dekret über das Apostolat der Laien verlangt. Meines Wissens sind schon verschiedene gute Ansätze zu einer eigenständigen Weltpriesterfrömmigkeit geschaffen, z. B. bei den Oratorien des heiligen Philipp Neri, bei der Bewegung »Für eine bessere Welt« von P. Lombardi oder bei der Schönstattbewegung von P. Kentenich. Aufgabe solcher Priestergemeinschaften wäre es, im Sinn und Geiste des Konzils Modellfälle des Lebens zu schaffen. So könnte ein einfacher Lebensstil im Wohnen und Essen eine konkrete Verwirklichung der armen und dienenden Kirche sein.

Mit der Möglichkeit, solche Priestergemeinschaften in der Form von Säkularinstituten zu errichten, haben die Bischöfe ein geeignetes Mittel in der Hand, die Priestergemeinschaften auf die Dauer zu sichern, ohne daß sie der bischöflichen Jurisdiktion entgehen. Mögen die Bischöfe immer mehr diese Gelegenheit ergreifen, die wachen Kräfte im jungen Klerus sammeln und in gesunde Bahnen lenken, damit sie sich für den Priesterstand und die Pastoration in der Diözese kraftvoll und fruchtbar auswirken.

*Dr. Hermann Josef Spital,
Pfarrer, Dülmen:*

Immer wieder ist im Laufe der Kirchengeschichte versucht worden, auch dem Diözesanpriester die Lebensform der *vita communis* zu ermöglichen oder aufzugeben. Die Schwierigkeit, an der diese Versuche aufs ganze gesehen gescheitert sind, ist meines Erachtens darin zu suchen, daß der Diözesanpriester in erster Linie nicht einer Lebensform, sondern einer seelsorglichen Aufgabe verpflichtet ist. Diese Rangordnung der Dinge ist mit dem Wesen seines Standes gegeben und läßt sich nicht ändern.

Drei Dinge müssen gewahrt sein. Zunächst muß der Bischof seine Priester versetzen können. Diese Notwendigkeit ist durch die Mobilität des modernen Lebens eher verschärft worden; bekanntlich hat das Konzil es für richtig gehalten, die kirchenrechtliche Stellung der Pfarrer zugunsten ihrer Versetzbarkeit zu schwächen.

Zweitens muß der Seelsorger seine Zeit weitgehend nach den Erfordernissen seiner Gemeinde bzw. seines besonderen seelsorglichen Dienstes einteilen können. Dabei ist die für ein gemeinsames Leben notwendige Tagesordnung meist hinderlich.

Schließlich ist eine gewisse örtliche Nähe des Seelsorgers zu den Gläubigen notwendig, wenngleich dieses Erfordernis bei den modernen Verkehrsverhältnissen nicht mehr die gleiche Rolle spielt wie früher.

Es stellt sich die Frage, ob eine *vita communis* für Diözesanpriester angesichts dieser entgegenstehenden Forderungen überhaupt verwirklicht werden kann.

Persönlich möchte ich diese Frage bejahen; freilich müssen einige einschneidende Voraussetzungen gewährleistet sein. Diejenigen Priester, die in einer *vita communis* zu leben wünschen, müssen um der Versetzbarkeit der Diözesanpriester willen weitgehend darauf verzichten, sich die Mitbrüder, mit denen sie diese Lebensform verwirklichen wollen, selbst auszusuchen. Diese Forderung nimmt einem großen Teil der heute seitens der Psychologen für die *vita communis* ins Feld geführten Argumente den Wind aus den Segeln. Das gemeinschaftliche Leben mehrerer temperamentverschiedener Menschen kann trotz guten Willens sehr anstrengend sein. Die *vita communis* darf nicht als die schlichtweg angenehmere Lebensform angepriesen, sondern muß von vornherein in ihrer möglichen Härte gesehen werden. Ich bejahe sie nicht in erster Linie aus psychologischen Gründen, sondern weil sie dem Geist des Neuen Testaments entspricht und nehme ihre mögliche Härte in Kauf, weil ich an den Segen glaube, der um Christi willen aus solcher Haltung fließt. Auch ein spannungsvolles Verhältnis kann fruchtbar sein. Allerdings muß der Bischof jeden Priester, den er in eine solche *vita communis* schicken will, vorher um sein Einverständnis fragen. Gelegentlich werden auch Neupriester bei der Weihe bereits ihren Wunsch oder ihre Bereitschaft, in eine derartige Gemeinschaft einzutreten, zum Ausdruck bringen. Es braucht kaum gesagt zu werden, daß die in unseren Priesterseminaren anzutreffende Tendenz, sich zu fünf oder sechs Mitbrüdern zusammenzutun, um den Bischof zu bitten, mit dieser Gruppe später zusammen leben zu dürfen, unrealistisch ist. Dahinter steht eine Romantik, die den vorgegebenen Verhältnissen der Seelsorge nicht genügend Rechnung trägt. Für letztere aber ist der Diözesanpriester da.

Da der Tageslauf des Diözesanpriesters so weitgehend von den Anforderungen seiner Seelsorgstätigkeit abhängt, muß die äußere Form der *vita communis* denkbar flexibel und auf das Notwendigste beschränkt sein. Man wohnt und ißt zusammen, man bespricht die um der Seelsorge willen notwendigen Dinge miteinander, bereitet gemeinsam die Predigt vor und sollte auch einen kleinen Teil des Breviers gemeinsam beten. Alles

³ Dekret über Dienst und Leben der Priester, Nr. 6.

übrige muß aus dem Geist der Gemeinsamkeit erfließen.

Verfalle ich um des letzten Satzes willen nun meinerseits einer gewissen Romantik, indem ich den aus der Schwäche der menschlichen Natur erwachsenden Tendenzen zur Absonderung nicht genügend Rechnung trage? Das muß die Zukunft lehren. Tatsächlich bedarf es eines sehr ernsten und wirksamen Willens zum Eingehen aufeinander bei allen Gliedern einer solchen *vita communis*. Die entsprechende Bereitschaft zu wecken, ist Aufgabe der verschiedenen priesterlichen Vereinigungen und Gemeinschaften. Erfahrungen im Bistum Münster haben gezeigt, daß durch eine Gruppe von Priestern und Theologiestudenten, welche sich über Jahre hin mit Entschiedenheit auf eine solche Lebensform vorbereiten, neben der damit gegebenen Unruhe auch das Gedankengut der *vita communis* auf breiter Ebene in die Diskussion gelangt. Nur weil man nach einem Jahrzehnt eine größere Zahl von Priestern dem Bischof nennen konnte, die zu einer solchen Lebensform bereit waren, konnte er seine Zustimmung zu ersten Versuchen geben, ohne damit praktisch auf die Versetzbarkeit der betreffenden Priester verzichten zu müssen. Dabei ist im Einzelfall jeder Mitbruder in die *vita communis* aufzunehmen, der sich dazu bereit erklärt, ohne Rücksicht auf seine etwaige Zugehörigkeit zu einer Priestergemeinschaft.

Wieweit derartige Versuche gelingen werden, wird davon abhängen, ob diese Form sich sowohl für die Seelsorge als auch für den Seelsorger fruchtbar erweist. Sie muß genügend flexibel, aber auch genügend gehaltvoll sein. Ohne eine wirkliche Spiritualität des gemeinsamen Lebens wird sie sich nicht verwirklichen lassen. Wo sie gelingt, dürfte sie aber zu einem Zentrum der brüderlichen Zusammenarbeit auch über den Rahmen ihrer unmittelbaren Mitglieder hinaus werden. Diese Forderung jedenfalls muß man erheben, wenn die um des Ganzen willen unbedingt notwendige Einheit unter den Diözesanpriestern eines Seelsorgsbezirkes und eines Bistums nicht gestört, sondern gefördert werden soll.

Josef Tentschert,
Pfarrer, Oldenburg:

Vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die Frage der Priestergemeinschaften stärker ins Gespräch gekommen. Die *vita communis* allerdings wird wohl nur unter dem jüngeren Klerus diskutiert. In einer Diözese sollen sich etwa dreißig jüngere Priester ihrem Bischof gegenüber für eine *vita communis* freiwillig bereit erklärt haben. Die Verwirklichung ist meines Erachtens noch sehr selten.

Wenn man nicht schwärmerischen oder träumerischen Vorstellungen nachhängen will, sollten wir um bestimmte, in diese Richtung gehende Voraussetzungen bemüht sein.

Bei aller Konfraternität und bei allem guten »Har-

monieren« weisen doch unsere Pastoralkonferenzen und Zusammenkünfte im tiefsten einen großen Unterschied in den Grundhaltungen des christlichen Lebens heute auf. Natürlich sind wir froh über die Gemeinsamkeit des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe, die der Heilige Geist in uns allen wirkt. Jedoch schon in der Beurteilung der Realitäten in unserem Gottesvolk, ist der Blick sehr verschieden klar oder scharf. Die verschiedene Haltung zu den Fragen des heutigen theologischen Lebens bringt auch eine unterschiedliche Akzentuierung in der Konzeption.

Daher kommt es wohl, daß in theologischen und in pastoralen Fragen, das hängt enger als jemals zusammen, der einzelne Geistliche sich sehr vereinsamt oder isoliert vorkommt, obwohl lebendige und herzliche Priesterkonveniens nicht fehlen: Das geistige Miteinander im Suchen nach Antworten fehlt und wird schmerzlich spürbar.

Meines Erachtens wächst zwar das Verlangen nach Gemeinsamkeit im theologischen und pastoralen Bereich, aber noch nicht spürbar nach *vita communis* im engeren Sinne.

So bilden sich kleine Kreise und Runden von Geistlichen und gleichgesinnten Laien. Als Arbeitsgemeinschaften treffen sie sich monatlich oder sogar wöchentlich. Weil eben die Praxis des Weges in die Zukunft der Seelsorge im Theologischen begründet ist – das neue Handbuch der Pastoraltheologie (Herder) zeigt es ausgezeichnet, und immer klarer wird es uns – finden wir immer mehr zueinander, wenn wir gemeinsam einen Aufsatz oder ein Buch durcharbeiten und darüber miteinander sprechen und auch die verschiedenen Standpunkte gelten lassen; das lernt man wohl nur langsam. Der innerkirchliche Dialog müßte so im Klerus verwirklicht werden; leider sind solche Worte schnell abgegriffen, ehe sie Realität werden. Das Bild der miteinander diskutierenden Bischöfe beim Konzil in Rom war eine große Ermutigung. Und das Prinzip der Kollegialität würde in ähnlicher Weise im Klerus sichtbar, wenn die Mitbrüder untereinander geistig und geistlich im Gespräch sind. Ebenso würde vielleicht die »Konfraternität« zur Brüderlichkeit. So sind wir gestärkt für das Ertragen der Schwierigkeiten, die immer mehr sich zeigen. Korrekturen in der Akzentuierung des theologischen und pastoralen Mühens ergeben sich von selbst. So bleiben wir in dem lebenspendenden Geist der Kirche und leben von ihm. (Leider wird selten eine Schriftlesung mit gut vorbereiteter Auslegung unter uns gehalten: Sich unter das Wort des Herrn stellen und davon zu leben suchen.) (Pax bei der Eucharistiefeier und Konzelebration können nur aus der Gefahr der Erstarrung und Ritualisierung befreit werden, und sie werden Brüderlichkeit stiften, wenn einige wenigstens vom Nebeneinander zum Miteinander sich gedrängt fühlen.)

Eine große Möglichkeit zur Gemeinsamkeit im Priesterleben ist meines Erachtens in der Diözese Münster das schon längere Zeit mögliche Diakonatsjahrgang.

Der neugeweihte Diakon kann in eine Pfarrei, die er sich wählt, zur Praxis des Diakonates entlassen werden. Ab Ostern 1966 wird die Dauer nach der Entscheidung des Bischofs Dr. Höffner ein ganzes Jahr betragen (bisher ein halbes Jahr).

Gewiß steht im Vordergrund die Zusammenarbeit des Pfarrers mit seinem Diakon. Die praktischen Aufgaben der Verkündigung im Gottesdienst, Religionsunterricht, in Erwachsenenbildung, Hausbesuch und Jugendseelsorge werden immer wieder im Gespräch miteinander bedacht. Dabei wird sich eine wahre Gemeinsamkeit herausbilden; gerade die Begegnung der Theologie der Universität, der Ausbildung des jungen Diakons mit der Einstellung des »älteren« Mitbruders ist oder kann sehr fruchtbar sein. Die Konzeption der Seelsorge muß ja stets neu gewonnen werden aus vertiefter, neuer theologischer Einsicht und der Nähe zu den Menschen von heute, die unsere Brüder und Schwestern sind. Das gelegentliche gemeinsame Breviergebet und Meditation machen die Kommunität im wahren Sinne deutlich. Gewiß ist eine bestimmte Bereitschaft für die Fragen von heute mit der Absicht des Studiums dieser Fragen vorausgesetzt, wenn wir miteinander »leben« wollen. Daraus wird zwischen uns ein gegenseitiges Geben und Empfangen, selbstverständlich auch vom jüngeren Mitbruder. Wenn heute auch die Bildungsfrage – wie bei allen Menschen – auch im Klerus die Zukunft mitentscheidet, dann ist im Einzelstudium gewiß viel zu erreichen, und das bleibt stets notwendig; aber in der Gemeinsamkeit und im Gespräch darüber wird es uns leichter durchzuhalten, zu klären und recht einzuordnen. Der »Ein-Mann-Pfarrer« wird, so wie ich es sagen kann, seinen Diakonen in dieser Gemeinsamkeit des Lebens, Arbeitens und des geistigen Bemühens vieles verdanken, es ist eine besondere Art der *vita communis*.

So scheint mir – bei aller Hochschätzung der vollendeten Form der *vita communis* – heute als wichtigste Aufgabe dafür gestellt zu sein: Das Klima für ein geistiges und damit geistliches Miteinander des Dialogs muß geschaffen werden. Es sind viele darum bemüht.

Symptome

Hirtenbrief der Bischöfe der Niederlande über den Weltfrieden vom 2. 10. 1966

Schwestern und Brüder im Glauben!

In seiner Friedenssenzyklika vom 15. September 1966 hat unser Heiliger Vater alle Gläubigen aufgerufen, in diesem Oktobermonat eifrig für den Frieden zu beten.

Ohne Pessimist sein zu wollen, und ohne Sie ängstigen zu wollen, müssen wir davon ausgehen, daß der Weltfriede nicht vorhanden ist.

Es gibt wenige Menschen, die nicht immer wieder von den Ereignissen im Zusammenhang mit Vietnam erschüttert werden. Täglich erreicht uns alle – sogar bis in unser Wohnzimmer hinein – das Wort »Vietnam«. Jeder von uns fühlt sich irgendwie mit dieser Sache verbunden. Wie weit Vietnam auch von uns entfernt ist und wie aussichtslos die Lösung des Konfliktes uns auch vorkommen mag, wir alle kommen immer mehr zu der Überzeugung, daß wir der Tatsache der Mitverantwortlichkeit für das, was da geschieht, nicht ausweichen können. Der Vietnamkonflikt hat sich zu einem Krieg entfaltet. Verschiedene Völker sind in diesen Krieg einbezogen. Der Konflikt hat ein solches Ausmaß angenommen, daß die Situation nicht mehr ganz zu übersehen ist, und wir oft das ängstliche Gefühl bekommen, daß die Sache aussichtslos geworden ist. Täglich nimmt die Intensität der Kriegshandlungen zu, täglich auch wächst die Zahl der Menschenopfer. Immer länger muß das vietnamesische Volk auf eine sich schon viele Jahre hinschleppende Erfüllung seiner rechtmäßigen Bestrebungen nach Einheit, Wohlfahrt und Ausübung der Selbstbestimmung warten.

Eins von uns allen allmählich deutlich: Der schreckliche Krieg muß beendet werden. Die Möglichkeiten, menschliches Leben zu vernichten, sind heute so groß, daß der Krieg ohne weiteres absurd geworden ist und kein geeigneter Weg sein kann, Konflikte zwischen Menschen und Nationen zu lösen. Nicht nur, daß das Volk in Vietnam unmenschliches Leid zu tragen hat, der Krieg in Vietnam entwickelt sich immer mehr zu einem Weltkrieg. Hier hat kein anderes Wort Gültigkeit als das Wort des Heiligen Vaters: Im Namen des Herrn rufen wir »Hört auf!«.

Die Lebenssituation in der ganzen Welt könnte beträchtlich verbessert werden, wenn die Mittel, die uns Menschen zur Verfügung stehen, um zu einer friedlichen Lösung von Konflikten und zu einer friedlichen Zusammenarbeit zu kommen, mit größerer Zielstrebigkeit gebraucht würden. Vor allem auch, wenn die Weltorganisationen ihre Aufgabe im Dienst am Menschen, mehr Frieden, Sicherheit und Wohlfahrt in der Welt zu schaffen,

verwirklichen könnten. Die Regierungen haben die Aufgabe, es diesen Organisationen möglich zu machen, ihre Arbeit auf diesen Gebieten in größerem Maße zu erfüllen. So wird es möglich sein, der Menschheit eine Form der Mitverantwortlichkeit aller Völker in einer Weltregierung zu verschaffen, deren Macht, Struktur und Mittel genauso weltumgreifend sind wie die Probleme, die uns beschäftigen (*Pacem in terris*, 137; Schema XIII, 84). Das »Immer-mehr-Einbezogenwerden« aller Völker, auch unseres Volkes, in die vietnamesische Frage, bedeutet für unsere Regierung ebenfalls eine Pflicht, alles Mögliche zu tun, um einen Beitrag zur Lösung des Konfliktes zu leisten. Internationale Kontakte und Besprechungen, alle internationalen Organisationen und Vereine werden eingeschaltet werden müssen, um den Weltfrieden herzustellen, der jedes Volk betrifft.

Immer wieder wird sich jeder von uns fragen müssen, was er persönlich tun könnte. Was bedeutet sonst unser Christsein in dieser Welt? Der Friede wird nicht nur von der Politik gemacht oder durch das Gleichgewicht von Macht und Vorteil. Er wird – so Papst Paul in New York – gemacht durch den Geist, durch Ideen und durch Friedensaktivität. Was könnte eine Regierung ausrichten, was die führenden Persönlichkeiten erreichen, wenn sie sich unterstützt wissen durch den persönlichen Einsatz und das Mitleben der ganzen Gemeinschaft?!

Unsere heutige Welt braucht mehr denn je das Erfülltsein vom Geiste Christi, der nicht fragt, wer Recht oder Unrecht, Schuld oder keine Schuld hat, sondern nach neuen Wegen sucht; der alles versucht, um dem Mitmenschen ein menschenwürdiges Leben zu ermöglichen, auch wenn dieser an der anderen Seite der Erde wohnt. Beseelung fordert ein Beten ohne Unterlaß. Ist nicht gerade das Gebet eine Umkehr? Heißt Beten nicht, sich dem Geiste Gottes, das ist dem Geist des Friedens, öffnen? Durch das Gebet versuchen wir, uns mit diesem Geist zu vereinen, aber gleichzeitig auch mit dem Wohl und Wehe unseres Mitmenschen. Beten für den Mitmenschen bedeutet, sich solidarisch erklären mit dem Zustand der Mitmenschen. Das schließt gleichzeitig ein, daß man bereit ist, alles Mögliche zu tun, die Situation zu verbessern und lebenswürdig zu machen.

Mit unserem heutigen inständigen Aufruf zum Gebet meinen wir besonders den Aufruf zum gemeinsamen, wahrhaftigen Gebet um den Geist Gottes, den Geist des Glaubens an die Frohbotschaft des Friedens. Der Glaube an den Frieden schließt den Glauben an die Zukunft ein, eine Zukunft, die jetzt schon von uns allen – jeder an seiner Stelle – verwirklicht wird, indem wir daran arbeiten. Beten für den Frieden in der Welt bedeutet ehrliche Bereitschaft, gemeinsam nach Wegen zu suchen, die zum Frieden führen.

Um der Bitte des Heiligen Vaters in seiner letzten Friedensenzzyklika Gehör zu geben, schlagen wir vor, am Dienstag, dem 4. Oktober, dem Jahrestag seines Besuches bei den Vereinten Nationen in

New York, in allen Kirchen abends die heilige Eucharistie zu feiern, um den Frieden in der Welt zu erbitten. Wir hoffen, daß die Gläubigen in großer Zahl daran teilnehmen.

In seiner Enzyklika hat der Heilige Vater gleichzeitig zum Rosenkranzgebet in diesem Oktobermonat aufgerufen. Jahrhundertlang war es ein guter Brauch, in Zeiten besonderer Not durch dieses Gebet die Fürsprache der Gottesmutter über Kirche und Menschheit herabzuflehen. In verschiedenen Gebieten unserer Weltkirche ist das auch heute noch der Fall. Gerne wollen wir jedem die nötige Freiheit lassen, auf seine Weise zu Gott zu beten. Aber es gibt vielleicht noch viele Familien und Pfarreien, wo diese traditionelle Gebetsform katholischer Gemeinschaft gern gebraucht wird, um Gottes Segen durch die Fürsprache der Gottesmutter zu erleben. Wir hoffen, daß in Pfarreien, wo dies möglich ist, in Ordensgemeinschaften und Familien, wo es gewünscht wird, in diesem Oktobermonat die Gelegenheit zum gemeinschaftlichen Rosenkranzgebet gegeben wird, um den Frieden zu erleben, wonach die ganze Menschheit sich so sehr sehnt.

Utrecht, den 24. September 1966

Die Bischöfe der Niederlande

Fürbitten für den Frieden zur Eucharistiefeier am 4. Oktober 1966

Laßt uns beten zu Ihm, der Vater aller Menschen ist und uns auf den Weg des Friedens führen will. Unsere Welt ist in großer Not; Er ist besorgt um unser aller Schicksal.

Für den Frieden in Vietnam –

Daß die streitenden Parteien ein Abkommen schließen, auf dem heillosen Weg der Gewalt, der zu einem Weltkrieg führen kann, nicht fortzufahren.

.....

Daß das vietnamesische Volk endlich von Kriegsgewalt befreit werde, und in Frieden und Vertrauen eine bessere Zukunft baue.

.....

Für China, Rußland und die Vereinigten Staaten –

Daß sie die gemeinsamen Interessen über alles das stellen, was sie voneinander getrennt hält.

.....

Für das indonesische Volk, das uns besonders am Herzen liegt – für Südamerika, Indien und alle Völker, die unseren Wohlstand nicht haben, sondern an Hunger, Krankheit und Entbehrung leiden –

Daß sie nicht ausgebeutet werden, sondern, von uns unterstützt, bessere Zeiten kennenlernen und mitarbeiten am Aufbau einer friedlichen Welt.

.....

Für alle Länder, die durch Rassenstreit uneinig sind –

Daß die Solidarität aller den Haß verbanne, und daß Recht und Liebe sie versöhne.

.....

Für diejenigen in dieser Welt, die hochgestellt sind, und für alle, die in eine leitende Stelle berufen werden –

Daß sie das Leben anderer behüten und der Korruption und dem Unrecht nicht nachgeben, sondern sich für Arme und Bedürftige einsetzen.

.....

Für alle, die die Weltpolitik bestimmen –

Daß sie das Letzte versuchen, den Frieden wiederzufinden, und daß die Vernichtung so vieler Menschen ein Ende nehme.

.....

Für uns selber –

Daß wir nicht den Mut verlieren, wo wir noch sooft Gewalt und Unrecht unsere Welt beherrschen sehen; daß wir die Arbeit des Friedens mit Vertrauen in die Hand nehmen, keine Opfer und Anstrengungen scheuen, wo es um das höchste Gut für alle geht; daß wir auf den Frieden bedacht sind in den Worten, die wir sprechen, im Urteil, das wir fällen, in den Interessen, die wir anstreben.

.....

Für unsere Kinder und Nachkommen, für alle, die nach uns geboren werden –

Daß wir ihnen nicht Steine geben statt Brot; daß wir ihnen keinen Krieg hinterlassen, sondern Freiheit, Glück und Frieden.

.....

Schlußgebet –

Gott des Friedens, wir flehen zu Dir, hilf uns, Deinen Frieden in dieser Welt zu festigen. Möge an uns und an allen Menschen, mit denen wir diese Erde bewohnen, das Wort Deines Sohnes Jesus Christus in Erfüllung gehen: »Selig die Friedensstifter, denn sie werden Söhne Gottes genannt werden«. Gib uns Mut und Vertrauen, um Werkzeug Deines Friedens zu sein. Amen.

(Aus dem Niederländischen übersetzt von Jakob Kok)

Ein »religiöser Film«?

Der Film »Die größte Geschichte aller Zeiten« von George Stevens fordert aufgrund der Problematik des religiösen Films überhaupt und zumal angesichts seiner speziellen Problematik, den historischen Jesus auf der Leinwand vorzuführen, eine Stellungnahme heraus.

Dem Regisseur wäre nicht damit geholfen, wenn man ihn nicht ernstnähme und dem Zuschauer genauso wenig, wenn man ihn nicht aufklärte oder die Auswirkungen des Films unterschätzte. Daß der Regisseur sich weder der einen noch der anderen Problematik gestellt hat, ist kein Grund, sich

reaktionslos als »über den Dingen stehend« zu verhalten.

Was ist ein »religiöser Film«? Ich möchte mit einer Gegenfrage antworten: Was ist ein religiöses Gespräch? Doch wohl nicht nur ein Gespräch, das an einem Sonntagmorgen nach der Messe das Thema der Predigt behandelt, sondern vor allem ein Gespräch, in dem die Gesprächspartner sich der uralten und doch immer neubleibenden Thematik der menschlichen Existenz stellen, wie beispielsweise den Fragen nach Treue, Verantwortung und Schuld, ohne explizit die Gottesfrage, die mit dieser Thematik verbunden ist, herauszustellen.

Wie es bei einem psychologischen Roman nicht darauf ankommt, daß ein psychologisches Thema behandelt wird, noch daß die Personen eine gewollt psychologische Haltung in die Handlung hineintragen, sondern daß aus den Gegebenheiten die Psychologie sichtbar wird, so ist es nicht anders bei einem religiösen Roman oder Film.

Leider meint man oft, daß ein religiöser Film seine Religiosität vom Thema her haben müsse, daß alle jene Filmstreifen religiöse Filme seien, die sich auf spektakuläre und vordergründige Weise »religiöser Themen« bedienen, wenigstens einmal einen Pfarrer auftreten lassen oder mit Platttheit Wunder auf naturalistische Manier vorführen. Nicht das Auftreten eines Pfarrers noch auch die Darstellung des Lebens Jesu machen den Charakter des religiösen Films aus, sondern das menschliche Verhältnis des Regisseurs zu der bleibenden Thematik unserer menschlichen Existenz. Dazu brauchen weder die Helden des Films gläubige Menschen zu sein noch braucht man dazu ein biblisches Thema. Den religiösen Kern des Films bildet das Verhältnis des Regisseurs zur Daseinsfrage, das er nicht ausklammern kann und das sogar – wenn er es bewußt versuchte – gerade in dem Versuch seine Stellungnahme zum Ausdruck brächte.

Auf diese Weise kann der Film wie jede Kunst Verkündigung der Botschaft werden, aber nicht auf platte, geschmacklose Weise, wie es die »religiösen« Monstrositäten »Die Zehn Gebote«, »Quo Vadis?«, »Samson und Delilah« oder wie sie auch heißen mögen, versuchen.

Als hätten die genannten Geschmacklosigkeiten nicht genügt, um den religiösen Film für den kritischen Zuschauer suspekt zu machen, so meinte George Stevens mit seinem Film alles Bisherige noch überbieten zu müssen. Der weichlich-kitschige Jesus der Devotionalien-Frömmigkeit führt mit einer massiven Platttheit einige Wundernummern vor, die in dem ausgedehnten Lazaruswunder (mit Donner und »stimmungsvoller« Musik) ihren Höhepunkt erreichen. Ob es sich um die Kosmetik-Madonnen wie die Mutter Jesu und die Schwestern des Lazarus handelt oder um den Kindermord in Bethlelem oder sogar um die Kreuzigung: Alles wird mit Schaulust gemacht. Wenn Hollywood sich vielleicht erlauben kann, dem Publikum eine derartige Anfertigung von gegenständlicher Religiosität vorzusetzen, warum sollen wir uns dazu verführen lassen, dasselbe unseren Mitmenschen

vorzusetzen, während wir doch in einem Robert Bresson, einem Carl Theodor Dreyer und sogar in einem Ingmar Bergman bessere Regisseure des religiösen Films besitzen? Imponiert auch uns noch die Größe des Bildes und die Menge der Farbe, die zur Produktion verwendet wurde? Meinen auch wir noch, daß die Religiosität vom Gegenstand statt vom Menschen herrührt?

Auch zur besonderen Problematik der Jesus-Darstellung möchte ich mit einer Frage anfangen. Welche prominenten Vertreter der verschiedenen Weltreligionen – wie es in dem zur Information herausgegebenen Beiheft der Firma, die den Film in Deutschland vorführt, heißt – mag der Regisseur für sein Drehbuch befragt haben? Das Ergebnis ist nämlich erbärmlich. Man bekommt den Eindruck, daß er Lexika aus der Zeit der Jahrhundertwende und ältere gebraucht hat, denn es ist genau der Stand der theologischen Wissenschaft jener Zeit, der bei seiner Jesus-Darstellung zum Ausdruck kommt. »Historisch getreu von der Krippe bis zum Kreuz« und billig psychologisierend – die Tarzangestalt Johannes des Täufers ist nur eine kleine Kostprobe – wird hier die »Leben-Jesu-Forschung« wieder aus dem Schlaf geweckt. Ausgerechnet die historisch so sehr fragwürdige Dreikönigs-Geschichte wird völlig komplett mit Kamelen und Stern groß ausgemalt und sorgt für eine Viertelstunde Weihnachtsstimmung. Wenn der Regisseur maßgebliche Theologen befragt hätte, und das darf man doch wohl bei solch einem Versuch voraussetzen, so hätte er bestimmt die Antwort bekommen, daß es theologisch unverantwortlich ist, einen historisch-psychologischen Roman über das Leben Jesu zu schreiben – das wußte die Wissenschaft bereits vor fünfzig Jahren –, geschweige denn einen Film in dieser Art über dieses Thema zu drehen.

Die praktische Auslegung der Schrift in der Seelsorge hat es nicht nötig, erst in einem gewissen Abstand der Forschung nachzuhinken und längst aufgebene historische Urteile zu konservieren. Wenn es ganz sicher zu den wesentlichen Aufgaben des heutigen Pfarrers gehört, behutsam und verantwortungsvoll zu einem Schriftverständnis anzuleiten, das dem Stand der theologischen Wissenschaft entspricht, so soll es gleichzeitig nicht dulden, daß auf der Leinwand seine Aufgabe dadurch erheblich erschwert wird, daß gerade das, was er behutsam zu überwinden versucht, im Film pfundweise vermittelt wird.

Hollywood scheint Filme zu produzieren wie die Industrie Waschmittel. Wenn man in einem Film ein Phänomen aus der Atomphysik so primitiv behandeln würde, wie es in diesem Film mit einem Phänomen aus der menschlichen Glaubenswelt getan wurde, so würde dies höchstens als eine Karikatur verstanden werden. Aber leider wird ein Film wie »Die größte Geschichte aller Zeiten« ernstgenommen und in Europa ohne große Reaktionen vorgeführt, ohne daß die Christen auch nur zu ahnen scheinen, wie sehr ihr Glaube durch dieses Machwerk kompromittiert wird. Jakob Kok

Dialog mit den Sekten?

Im Wintersemester 1965/66 beschäftigte sich das pastoral-theologische Seminar an der Universität Münster mit der Lehre und Gestalt einiger religiöser Sondergemeinschaften, kurz »Sekten« genannt.

Methodisch wurde folgender Weg eingeschlagen: in je einer Sitzung referierte ein Seminarteilnehmer über die Sonderlehren und Organisation einer Gemeinschaft; in der folgenden Sitzung kamen dann Mitglieder dieser Gemeinschaft, um selbst von ihrem Glauben »Zeugnis abzulegen«. Dieser Weg war vom Seminarleiter ausdrücklich als Experiment bezeichnet worden, weil Verlauf und Ergebnis noch völlig offen waren.

Folgende Gemeinschaften wurden besprochen beziehungsweise stellten sich vor: die Zeugen Jehovas, die Siebenten-Tags-Adventisten, die Mormonen, die Gralbewegung (nicht zu verwechseln mit der katholischen Gralsbewegung) und die Christengemeinschaft; die Neuaussiedler-Gemeinde hatte die Einladung abgelehnt, und zwar mit der Begründung, sie hätte die Erfahrung gemacht, daß kirchliche Stellen bei Aussprachen in der Regel versuchten, sie der Lächerlichkeit preiszugeben. Rückschauend kann man sagen, daß das Experiment gelungen ist. Die Gespräche mit den Vertretern der einzelnen Gemeinschaften, die nicht kontrovers-theologischen, sondern informativen Charakter hatten, verliefen sachlich und diszipliniert. Die Seminarteilnehmer, sämtlich Studentinnen und Studenten der katholischen Theologie, lernten die religiösen Sondergemeinschaften in ihrer Selbstdarstellung kennen (dazu gehörte z. B. auch der Besuch des Gemeindezentrums der Adventisten) und konnten so zu einem unvoreingenommenen Urteil kommen. Allen Teilnehmern fiel die durchweg unpolemische Art des Vortrags bei den Vertretern der religiösen Gemeinschaften angenehm auf. Wenn dieser sachliche Vortrag wahrscheinlich auch durch die Rücksicht auf den besonderen Zuhörerkreis bedingt war, so zeigt er doch, daß es möglich ist, ohne Ressentiments miteinander zu reden. Es war sicher auch die Atmosphäre der Bereitschaft, auf den anderen zu hören und seine Überzeugung zu respektieren, die dazu beitrug. So brachten denn die Gäste ihrerseits ebenfalls ihr Erstaunen zum Ausdruck, daß man mit katholischen Christen, zumal mit Theologen, so sachlich reden könne. Die Einladung zu einem Gegenbesuch erschien ihnen ganz selbstverständlich. Es zeigte sich einmal wieder, wie sehr die Begegnung mit den Menschen von der Befangenheit in Vorurteilen befreien kann.

Dieser kurze Erfahrungsbericht soll der Anlaß sein,

über unser Verhältnis zu den »Sekten« nachzudenken. Ist nicht nach dem Konzil auch hier ein Umdenken nötig geworden?

Das Zweite Vatikanische Konzil sah eine seiner Hauptaufgaben darin, die Einheit unter allen Christen wiederherstellen zu helfen. Sowohl in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche wie im Ökumenismusdekret ist dargelegt, was die katholische Kirche mit den »getrennten Kirchen und Gemeinschaften« verbindet und wie der Dialog mit ihnen zu führen ist, um die Einheit durch besseres gegenseitiges Verstehen vorzubereiten.

Wenn wir diese Texte lesen, denken wir dabei meistens an die Orthodoxe Kirche, an die Anglikaner oder an die Kirchen der Reformation. Auch offizielle Kommentare interpretieren durchweg so die Konzilstexte. Aber es ist doch zu fragen, ob sich das ökumenische Bemühen der katholischen Kirche auf diese genannten Kirchen und Gemeinschaften beschränken darf oder ob es nicht auch jene Gemeinschaften umfassen muß, die wir »Sekten« nennen.

Hier wird sich nun wahrscheinlich manches Bedenken anmelden. Geht ein solches ökumenisches Verständnis nicht zu weit? Wäre es nicht richtiger, die Sekten zu ignorieren, statt sie auf diese Weise als christliche oder religiöse Gemeinschaften anzuerkennen?

Folgende Gründe scheinen unter anderem solche Bedenken zu rechtfertigen:

1. Die Sekten sind kleine Gemeinschaften, klein jedenfalls im Vergleich zu den »Großkirchen«. Bei Zählungen und Statistiken fallen sie kaum ins Gewicht. Zudem sind ihre Mitglieder überwiegend »Kleine Leute«, ohne größeren Einfluß im gesellschaftlichen oder wirtschaftlichen Leben. Manche von ihnen zeigen eine ungesunde Religiosität, die manchmal sogar pathologische Züge tragen kann.

2. Obwohl die Sekten nur relativ kleine Gemeinschaften sind, entwickeln sie eine enorme Aktivität. Sie haben durchweg keine »passiven« Mitglieder, sondern jedes Mitglied ist Zeuge und Missionar seiner Gemeinschaft. Diese werbende und missionarische Tätigkeit geschieht öffentlich in Kundgebungen und verborgen in der persönlichen Werbung. Sie richtet sich oft auch polemisch gegen die Kirche. Die Sekten erscheinen uns deshalb als gefährlich; sie sind unheimlich, weil sie nicht so überschaubar und »ungefährlich« sind wie die Großkirchen, die in der Regel ausschließlich mit sich selbst beschäftigt sind.

3. Sprechen nicht vor allem auch theologische Gründe gegen einen ernsthaften ökumenischen Dialog mit den Sekten? Ihnen allen ist bei außerordentlich unterschiedlichen Erscheinungsformen eines gemeinsam: Die Sekten haben sich nicht abgespalten, weil sie die von der Kirche verkündigte Wahrheit nicht mehr als gültig anerkannten, sondern ihr eine andere Wahrheit entgegengesetzten (K. Hutten). Oft haben sie eine Einzelwahrheit oder Einzelaspekte aus dem organischen Zusammenhang des geoffenbarten Glaubensgutes herausgenommen (haireis=Auswahl) und durch eine sol-

che Isolierung vom übrigen Zusammenhang überbetont oder gar verfälscht. Andere wesentliche Wahrheiten sind dafür ganz aufgegeben. Manche Sekten haben sogar weitere Offenbarungsschriften neben der Bibel; für sie ist die Offenbarung nicht allein in der apostolischen Überlieferung enthalten. Hier wäre auch die Frage nach der in diesen Gemeinschaften gespendeten Taufe zu stellen. Sie ist mindestens bei vielen zweifelhaft, so daß vom Glauben wie von der Taufe her zu fragen wäre, ob man bei den Sekten überhaupt von christlichen Gemeinschaften sprechen kann.

Die hier genannten Überlegungen sind es wohl, die bedenklich stimmen gegenüber einem ökumenischen Bemühen um die Sekten. Diese Gründe sind nicht einfach abzutun; sie fordern jedoch eine kritische Untersuchung.

1. Die Sekten wegen der relativ kleinen Zahl ihrer Anhänger oder des mangelnden gesellschaftlichen Prestiges geringzuschätzen, hieße innerweltliche Maßstäbe auf ein religiöses und geistliches Phänomen anwenden. Zahl und Ansehen im Sinne der »Welt« ist noch kein Kriterium für die Wahrheit. Auch die Kirche wird sich für die Zukunft immer mehr damit abfinden müssen, »kleine Herde« zu sein. Die Zahlenstatistik der Großkirchen täuscht oft über ihre wahre Situation hinweg: sie nennt die Zahl der Getauften, aber über deren Glauben oder Unglauben kann sie nichts sagen.

Daß sich bei manchen Mitgliedern der Sekten eine ungesunde Frömmigkeit mit zum Teil pathologischen Zügen zeigt, ist nicht zu bestreiten. Aber darf man gerechterweise diese Menschen zum Maßstab machen? Wie viele verbogene und krankhafte Formen der Frömmigkeit gibt es auch bei katholischen Christen, wenn das auch vielleicht nicht so stark ins Auge fällt. Auch wir möchten nicht, daß nach solchen Fehlformen unser Glaube und unsere Kirche beurteilt wird. Ist es zudem nicht auch eine Frage an uns und unsere Nächstenliebe, wenn solche schwierigen und krankhaften Menschen aus der Kirche emigrieren, statt in ihr angenommen und beheimatet zu sein?

2. Die Aktivität der Sekten ist ohne Zweifel beunruhigend. Wäre sie es auch in diesem Maße, wenn die katholischen und evangelischen Christen zu einem Glaubensgespräch fähig wären? Dürfen wir den Sekten allein einen Vorwurf daraus machen, wenn sie sich die Unwissenheit und Unsicherheit der katholischen und evangelischen Christen für ihre Tätigkeit zunutze machen? Was darüber hinaus ihre Polemik gegen die Kirchen betrifft: Wird sie nicht oft hervorgerufen durch allzuviel Selbstsicherheit der Kirchen und ihrer Glieder? Ist sie nicht oft dadurch bedingt, daß ein sachliches Gespräch nicht stattfindet? Wer seine Überzeugung mit solchem persönlichen Einsatz vertritt wie es die Mitglieder der Sekten tun, sollte ernstgenommen werden. Andernfalls fühlt er sich verletzt und wird aus seiner Enttäuschung und Ohnmacht heraus verbittert und böse reagieren.

Damit ist nicht gesagt, daß alle Sekten beziehungsweise ihre Mitglieder zum ruhigen Glaubens-

gespräch bereit wären. Viele werden dazu nicht willens oder auch nicht fähig sein. Sie sollten aber dennoch unsere Bereitschaft und unser Wohlwollen erfahren. Vielleicht ist das alles, was im Augenblick möglich ist, aber wäre es nicht schon viel?

3. Der zuletzt genannte Einwand ist sicher der wichtigste: Es gibt keine Sekte, gegen deren Lehre nicht vom katholischen Glaubensverständnis her viel einzuwenden wäre. Aber die Sekten sind keine einheitliche Größe. Sie haben ganz verschiedene Ursprünge und Erscheinungsformen. Dieser differenzierten Wirklichkeit muß auch ein differenziertes Urteil entsprechen. In keiner Gemeinschaft findet sich ausschließlich Irrtum. Manche christlichen Wahrheiten finden wir in den Sekten sogar konsequenter verwirklicht als in der katholischen Kirche (z. B. die Bruderschaft der Gemeinde, eschatologische Hoffnung, charismatische Dienste, Laienapostolat, Opfer- und Dienstbereitschaft.) Sicherlich sind dafür andere Wahrheiten weniger oder gar nicht berücksichtigt, in einigen Fällen sogar offenbarungsfremde Elemente aufgenommen worden. Aber muß nicht – wenigstens für die Gemeinschaften, die auf dem Boden der christlichen Offenbarung stehen – gelten, was das Konzil für die nichtkatholischen Kirchen und Gemeinschaften allgemein fordert: »Auf der anderen Seite ist es notwendig, daß die Katholiken die wahrhaft christlichen Güter aus dem gemeinsamen Erbe mit Freuden anerkennen und hochschätzen, die sich bei den getrennten Brüdern finden. Es ist billig und heilsam, die Reichtümer Christi im Leben der anderen anzuerkennen, die für Christus Zeugnis geben.« (*Dekret über den Ökumenismus* I, 4).

»Man darf auch nicht übergehen, daß alles, was von der Gnade des Heiligen Geistes in den Herzen der getrennten Brüder gewirkt wird, auch zu unserer eigenen Auferbauung beitragen kann.« (a. a. O.) Wenn wir die Sekten gemäß diesen Worten des Konzils behandeln, sind damit keineswegs die Unterschiede geleugnet, die uns von ihnen trennen. Aber wir selbst handeln erst dann als Christen, wenn wir auch die Menschen in den Sekten als Brüder anerkennen und behandeln.

Aus diesen Überlegungen ergeben sich einige Folgerungen:

Auch die Glaubensgemeinschaften, die wir »Sekten« nennen, dürfen nicht von unserem Gebet und unserem Bemühen um die Einheit ausgeschlossen sein. Auch ihnen gegenüber müssen wir die ökumenische Gesinnung hegen, die das Konzil von den katholischen Christen fordert: »Zunächst alles Bemühen zur Ausmerzung aller Worte, Urteile und Taten, die der Lage der getrennten Brüder nach Gerechtigkeit und Wahrheit nicht entsprechen und dadurch die gegenseitigen Beziehungen mit ihnen erschweren; ferner der »Dialog«, der bei Zusammenkünften der Christen aus verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften ... von wohlunterrichteten Sachverständigen geführt wird« (*Dekret über den Ökumenismus* I, 4).

Das gemeinsame Gebet, das als Frucht solchen Bemühens im Dekret zuletzt genannt wird, ist wohl der letzte Schritt, dem die beiden anderen notwendig vorausgehen müssen.

Unsere Überlegungen sollen mit einigen praktischen Vorschlägen schließen:

1. Alle Schriften und Bücher über die Sekten sollten durch eine Kommission (eventuell ein ökumenisches Institut) auf ihre Objektivität hin untersucht werden. Nur solche Schriften sollten in Zukunft die kirchliche Druckerlaubnis erhalten, die die Forderung des Konzils nach Wahrheit und Gerechtigkeit erfüllen.

2. Wenn auch die meisten katholischen Christen noch nicht zu einem Glaubensgespräch mit den Angehörigen der Sekten fähig sind, so sollten wenigstens die Theologen und Seelsorger zu solchen Gesprächen bereit sein, wo sich ihnen die Möglichkeit dazu bietet. Ein solches Gespräch würde dem Vertreter der Sekte zeigen, daß er bei allem Unterschied in der Glaubensüberzeugung als Gesprächspartner respektiert wird. Aber auch der Seelsorger wird wahrscheinlich feststellen, daß er manche Vorurteile korrigieren muß.

3. Sogar der vom Konzil geforderte Dialog könnte möglich sein, wenn ein Prediger oder Missionar einer Sekte in eine Gruppe oder Gemeinschaft eingeladen wird, um über den Glauben seiner Gemeinschaft »Zeugnis abzulegen«. Sinn einer solchen sachkundig geleiteten Begegnung kann es nicht sein, theologische Streitgespräche miteinander zu führen. Vielmehr sollten alle Teilnehmer ehrlich bemüht sein, aufeinander zu hören und durch eine bessere Kenntnis voneinander sich gegenseitig achten zu lernen. Daß das möglich ist, zeigt das Experiment in Münster, von dem am Anfang die Rede war.

Carl Drepper

Predigt zur Eucharistiefeier am Gründonnerstag

»Ist nicht der Kelch des Segens, den wir segnen, Gemeinschaft im Blut Christi? Ist nicht das Brot, das wir brechen, Gemeinschaft im Leibe Christi? Weil das Brot eines ist, so sind wir vielen ein Leib.« So spricht der Apostel Paulus im 1. Brief an die Korinther. Das Geheimnis des Brotes und des Weines also, unsere Eucharistie, ist nicht nur das Geheimnis des Leibes und des Blutes Christi, sondern ist auch das Geheimnis unserer Einheit. Wir vielen sind ein Leib. Wir vielen sind ein Leib im Leib und Blut Christi. Der Leib und das Blut Christi formen uns zu der Einheit, die wir als die Kirche bilden, zu der Einheit, die wir heute, am Gründonnerstagabend feiern, begehen als einen der beiden großen Feiertage der Kirche. Pfingsten ist das Fest der Kirche, denn es ist das Fest, da die Kirche vom Heiligen Geist gesalbt, hinausgesendet ist in die Welt. Aber auch der Gründonnerstag ist das Fest der Kirche, denn es ist das Fest der Einheit, des Zusammenschlusses der Kirche nach innen, dessen, daß sie sich bewußt ist, in ihrem

Innern jene heilige Gemeinschaft in Christus zu sein, im Leib und Blut Christi. Wenn wir aber die Gemeinschaft sind im Leib und Blut Christi, dann sind wir eins mit Christus gerade so, wie er sich dargestellt hat, wie er sich an dem Abend dargestellt hat, da er uns dieses Vermächtnis übergab. Und da hat er sich dargestellt, wie es Johannes mit den Worten einleitet: »Da er die Seinen, die in der Welt waren, liebte, liebte er sie bis zum Äußersten.« Und das bedeutete das Zeichen der Fußwaschung, die Christus vorgenommen hat, wie wir es aus der Heiligen Schrift gehört haben, und wie es uns nun bald vor Augen geführt wird als heiliges Zeichen der Erinnerung an diese Wirklichkeit. Ein heiliges und ein seltsames Zeichen. Der Meister tut den Dienst des Sklaven, der Meister wäscht seinen Untergebenen, seinen Jüngern die Füße, als wäre er ihr aller Diener, und dabei ist er doch ihr aller Herr. Ein beunruhigendes Zeichen. Man könnte wirklich sagen, und würde nicht übertreiben, nach den Gesellschaftssitten beurteilt war es deplaziert, daß Christus den zwölf Aposteln die Füße gewaschen hat, nicht weniger deplaziert als damals, da die Stadtdirne von Kapharnaum seine Füße mit Küssen überdeckte, und er sie in Schutz nahm gegen seinen Gastgeber Simon. Und Petrus selber spürt diese Deplaziertheit und wehrt ab, aber bitte schön, nein, auf keinen Fall. Und die Antwort Christi lautet: wenn du das nicht zuläßt, hast du keine Gemeinschaft mit mir. So ernst gilt dieses merkwürdige Zeichen, daß Christus sagt, du hast sonst keine Gemeinschaft mit mir. Wir müssen daraus dieses eine lernen: jene christliche Liebe, die uns im Namen unseres Herrn in der Kirche verbinden muß, muß mehr sein als das, was sich aus unseren Gesellschaftssitten ergibt. Christliche Liebe ist nicht ein Knigge, christliche Liebe geht viel tiefer. Christliche Liebe bedeutet in der Kirche etwas, was gleichsam so aus dem Rahmen fällt, aus dem Rahmen unserer überlieferten bürgerlichen Ansichten, wie die Fußwaschung im Abendmahlssaal aus dem Rahmen der jüdischen Gewohnheiten fiel. Wenn wir nur das spüren! Die christliche Liebe in der Kirche muß weitergehen, muß mehr sein als was wir ohnehin als anständige Menschen täten, muß das Außergewöhnliche wagen an Liebe, das Außergewöhnliche an Rücksicht, an Verzeihen, an Gemeinschaftlichkeit. Dann erfassen wir ein wenig, was Christus uns mit diesem letzten Zeichen geben wollte, das er so nahe an die Eucharistie herangerückt hat. Wir schließen uns zusammen hier an diesem Abend am Tisch des Herrn und essen dieses Brot, das sein Leib ist, und werden eine Gemeinschaft in diesem Leib. Wir übernehmen damit die Verpflichtung im Wort des Herrn, daß wir zu einer Liebesgemeinschaft werden, daß wir die Pflicht der Liebe untereinander auf allen Stufen, in allen Bezügen, in allen Belangen des Leibes Christi ernst nehmen, daß wir gleichsam zum Pfand darauf die Speise seines Leibes genossen haben.

Wir feiern das Abendmahl des Herrn. Wir feiern

es als die Einheit des Leibes. Es wird von nun an immer auch besonders verdeutlicht in der Einheit der Konzelebration der Priester, die miteinander und mit der ganzen Gemeinde das Mahl des Herrn halten. Es soll für uns alle ein Vorsatz sein, ein Gebet sein, eine Bitte an den Herrn sein, daß er uns durch dieses Mahl in jene Einheit der Liebe bringe, die sein letzter Wunsch an uns war. Amen.

Alois Müller

Homilie in der Osternacht

Mt 28,1–10

In dieser Osternacht werden wir von Zeichen und Bildern fast überschüttet. Wir können sie alle vielleicht gar nicht aufnehmen; manche gleiten an uns vorbei, manche bleiben uns fremd. Dazu haben wir viele entscheidende Worte gehört, Antwort gegeben auf den Ruf Gottes im »Alleluja!«, im Bekenntnis: »Ja, wir glauben!« Und manchmal haben wir wohl nicht mehr selber gesprochen, sondern uns einfach einmal tragen lassen von den andern, die mit uns hier glauben, bekennen und sich der Freude der Osternacht aussetzen wollen. Alle Zeichen: Licht, Feuer, Wasser – jedes Wort, geschickt oder unbeholfen, bewegt oder ein wenig müde, wollen nur eines ausdrücken, dasselbe nämlich, was der Engel aus der Nacht des Grabes den Frauen zuruft: »Der Herr ist auferweckt.«

Dieses Wort besagt etwas Unerhörtes. Das Evangelium verschweigt es nicht, wie es Schrecken, Angst, Bestürzung hervorruft – bei den Wächtern wie bei den Frauen. Scheint es nicht auch uns so zu gehen, daß angesichts dieser Osterbotschaft Verwirrung und Zweifel uns treffen, wenn auch in anderer Weise? Wird nicht gerade der Kern der Auferstehung unseres Herrn angefochten, wenn wir fragen, wie die Auferstehung von den Toten sich vor der redlich suchenden Vernunft rechtfertigt und welchen Sinn das Geschehen überhaupt offenbart? Und wir können und dürfen bei aller Glaubensbereitschaft uns nicht den ernstesten, begründeten Einsichten entziehen, die uns zum Beispiel belehren, daß die Evangelisten und Zeugen der Auferweckung Christi die Größe des Vorgangs mit *ihren* Mitteln beschreiben: in einem greifbaren Herabsteigen des Engels vom Himmel, mit der Macht von Erdbeben und Blitzesleuchten – Zeichen, die vom unmittelbaren Eingreifen Gottes reden. Sie wollen aber nur auf das eine verweisen, auf Anfang und Ende aller christlichen Botschaft: Der gekreuzigte, der getötete Jesus Christus konnte von Tod und Grab nicht festgehalten werden und lebt. Und das hinweisende Wort des Engels: »Seht den Ort, wohin sie ihn gelegt haben« will sagen: Die Auferweckung des Herrn ist nicht eine Idee, sie ist nicht Umschreibung für die Bedeutung des Kreuzes Jesu, sie ist noch weniger Sinnbild des untergehenden und auferstehenden Lebens in der Natur, sondern sie ist und bleibt Wundertat des handelnden Gottes. Schneiden wir diesen Satz aus dem Glaubensbekenntnis heraus, dann gilt das Wort des Apostels Paulus: »Wenn Christus nicht

auferweckt wurde, ist euer Glaube nichtig ... Wenn wir nur in diesem Leben auf Christus gehofft haben, sind wir bemitleidenswerter als alle anderen Menschen« (1 Kor 15,16.19).

Die Frauen wurden durch die Geschehnisse und die Botschaft verwirrt und in Angst versetzt, weil sie mit solchem Ereignis, mit der Auferweckung, nicht rechneten. Wir hörten zu Beginn des Evangeliums: »Sie gingen hin, um das Grab zu sehen.« Sie haben bekennd am Kreuz ausgehalten, und über den Tod hinaus wahren sie dem Toten die Treue, wie man sie lieben Verstorbenen hält. Aber damit besiegeln sie auch in ihrem Herzen den Tod des Herrn. Spüren wir nicht die gleiche Anfechtung: Suchen wir nicht Jesus oft nur in der Vergangenheit? Wollen auch wir damit seinen Tod nicht für immer besiegeln? Und verschweigen wir nicht den Jesus der Auferweckung, der sich nicht in die Vergangenheit, in die reine Historie bannen läßt? Aber in der Botschaft dieser Nacht bezeugt die Kirche, daß der Herr lebt, und zwar für immer lebt, und daß er mit uns ist – bis ans Ende der Zeiten (Mt 28,20). Man kann ihm nicht entfliehen. Das erfahren die Frauen, die mit einem von Freude und Furcht geteilten Herzen davonlaufen. Der Auferweckte tritt ihnen in den Weg; und so wie er ihnen unmittelbar begegnet, verheißt er seine Gegenwart auch den Jüngern. Damit ermöglicht er diese Gegenwart für alle Zeiten, für jeden von uns, auch für diese Stunde der österlichen Feier. Das plötzliche Erscheinen sagt nur aus: Unser Herr wird nicht mehr gebunden durch alle Enge und Begrenzung, die den Menschen zu eigen ist – er kann und will allen nahe sein, die seine Nähe begehren. Oft suchen wir ihn nur mit ganz schwachem Glauben, wie der Glaube der Frauen nach dem Kreuzesgeschehen ein schwacher Glaube war, der nicht mit der Macht Gottes rechnete, aber doch eine Sehnsucht nach dem toten Herrn in sich barg. So dürfen wir angesichts solcher Kunde hoffen, daß auch unserem schwachen Glauben, der manchmal mehr ein Glauben-wollen als Glauben-können ausdrückt, der Herr nahe sein wird.

Die Art dieser Nähe mit dem Auferweckten wird in einer für uns merkwürdigen Weise ausgedrückt: »Er geht euch voran nach Galiläa.« Was soll das heißen? Das meint nicht eine Ortsbeschreibung, das erinnert vielmehr an die vertraute Weise, in der die Jünger in Galiläa mit ihm zusammen waren, mit ihm wanderten und ruhten, mit ihm aßen und redeten, mit ihm sich wie in einer Familie verstanden; denn dort sagte ihnen der Herr: »Das sind meine Brüder und Schwestern, die das Wort Gottes hören.« Darum sagt er jetzt zu den Frauen nicht: Kündet meinen Jüngern, sondern meinen *Brüdern!* Wohl waren diese Männer an ihm, dem Gekreuzigten, irre geworden, waren nicht bereit gewesen, mit ihm zu sterben. Wenn nun aber der Herr sagt: »Ich gehe euch voran nach Galiläa«, dann bietet er ihnen Vergebung an und die Wiederaufnahme ihrer alten Gemeinschaft, die jetzt nicht mehr durch ihre Untreue zerbrochen

werden kann, sondern durch die bleibende Nähe des Auferstandenen unzerstörbar ist. Diese Gemeinschaft beschreibt der Apostel in der Epistel mit dem Wort: »Wir sind mit ihm auferweckt« (Kol 3,1). Er nimmt uns alle im österlichen Sakrament, im österlichen Glauben, hinein in seine Welt, in den Raum seiner Auferweckung. Und mit besonderer Freude wollen wir es annehmen, daß eine aus unserer Mitte in dieser österlichen Nacht durch die Taufe eingetreten ist in diesen Raum der Auferweckung, in diese neue Welt Christi. Wir wollen es wach miterleben, daß sie mit Mahl hält, wie es der Herr in Galiläa, dann in Jerusalem getan hat und nun überall tut.

Aus diesem Wort und Geschehen erheben sich noch zwei Weisungen: Aus dem Grab ruft der Engel: »Fürchtet euch nicht!« Man könnte sich fürchten vor dem Grauen, das Grab und alles, was es birgt, bedeuten; man könnte sich fürchten vor dem Wirken Gottes, der alle Maßstäbe durchbricht. Und zuweilen leben wir auch in der Furcht, uns könnte der auferweckte Herr, sein Evangelium, im harten Griff unserer Zeit entgleiten. Auch diese Furcht will der Herr uns in dieser Nacht nehmen.

Und eine weitere Weisung gilt uns. Der Bote sagt den Frauen: »Geht, sagt den Jüngern: Der Herr ist auferweckt!« Die Begegnung mit dem Auferstandenen drängt zur Botschaft. Sie kann und darf nicht im eigenen Innern verwahrt bleiben. Seit der erste Osterzeuge vom Herrn spricht, der sich ihm offenbart hat, gibt es das Evangelium; und alles, was von Gott und seinem Tun und seinem Sohn gesagt werden kann, muß aus solcher österlichen Botschaft kommen. So sollen wir die Osterbotschaft nicht überhören, sondern weitergeben als Wort des Lebens und der Zukunft.

In ostkirchlicher Liturgie erhebt sich in der Osterfeier der Ruf: »Christus ist auferstanden!«, und die Gemeinde antwortet mit dem Zuruf: »Ja, der Herr ist wahrhaft auferstanden!« In dieses Bekenntnis wollen wir miteinstimmen in dem Wissen, daß dieses »Wahrhaft« Grund unseres Glaubens und unserer österlichen Freude ist. Hans Werners

Fürbitten für Frieden, Freiheit und Gerechtigkeit in der Welt

Der Christ verwirklicht seine gläubige Existenz in dem Maße, wie er sich in solidarischer Verbundenheit seinen Mitmenschen zuwendet. Denn dieser Glaube will nicht nur Gemeinschaft des einzelnen mit Gott, sondern auch mit den anderen Menschen stiften. Dieser mitmenschliche Aspekt ist sogar wesentlich. Ist er nicht vorhanden, ist auch der Glaube nicht wahrhaft Glaube. Gerade in diesem Punkt aber ist er ständig gefährdet. Die Solidarität des Christen mit den Nöten und Leiden der menschlichen Gesellschaft hat ihr wichtigstes Betätigungs- und Bewährungsgebiet im alltäglichen Zusammenleben mit den andern, wozu sowohl die Begegnung mit dem einzelnen wie auch die Arbeit im Dienst der Öffentlichkeit gehört. Diese Solidarität hat

aber ihren Ort auch im Gottesdienst der Gemeinden. Da die eigentliche Gabe, die die Gläubigen beim Gottesdienst erhalten, die Welt aktiv zugewandte Liebe Gottes ist, sind sie selbst durch eben dieses Geschenk auf die Welt ihrer Mitmenschen verwiesen, und zwar gemäß ihrem unerreichen Vorbild, zu selbstlosem Dienst. Unseren Gemeinden müssen also in ihren Gottesdiensten die Nöte ihrer Mitmenschen präsent sein. Und nicht nur dies: Sie müssen etwas dagegen tun. Die Fürbitten sind nicht die einzige, aber doch eine besondere Stelle, wo die Solidarität der Gläubigen mit den Leiden der ganzen menschlichen Gesellschaft – zumal mit der Unfreiheit, der Ungerechtigkeit und dem Unfrieden in ihr – Ausdruck finden soll. Es ist selbstverständlich, wenigstens der Theorie nach, daß diese Solidarität vor keiner Grenze haltmachen darf.

Die nachstehenden Fürbitten beziehen sich vor allem auf die Realisierung der »Menschenrechte«. Sie werden oft einer Ergänzung bedürfen, sofern auch konkrete Anlässe (Vietnam-Krieg, Versöhnung zwischen Deutschen und Polen, Rassenunruhen in den USA und Südafrika u. ä.) genannt werden sollten.

I

P Laßt uns beten zu Gott, dem Vater aller Menschen, daß er Frieden in der ganzen Welt stifte.
Stille

V Allmächtiger und Allerbarmer, gib, daß Frieden herrsche zwischen allen Völkern der Erde.

A Wir bitten Dich, erhöhe uns.

V Bringe die Bürger und Regierungen in allen Ländern zur Erkenntnis, daß sie etwas für den Frieden in der ganzen Welt tun sollen.

A Wir bitten...

V Gewähre, daß in jenen Staaten, die von inneren Kriegen und Unruhen erschüttert sind, bald Friede und Ruhe wiederhergestellt werden.

A Wir bitten...

V Bewirke, daß die Menschen verschiedener Rassen lernen, sich gegenseitig zu achten und zu ertragen.

A Wir bitten...

V Verleihe, daß in der ganzen Christenheit der Wille zum Verstehen und zur Versöhnung erstarke.

A Wir bitten...

V Neige Dich in Huld unserer Gemeinde zu und befreie sie von Unfriede, Zwietracht und Haß.

A Wir bitten...

P Ewiger und gütiger Vater, Du hast durch Deinen menschgewordenen Sohn Frieden gestiftet zwischen Dir und den Menschen. Durch ihn hast Du auch all denen Lob gespendet, die Frieden zwischen den Menschen schaffen. Wir bitten Dich: sende uns Deinen Heiligen Geist, damit er uns Bereitschaft und Kraft spende, für den Frieden in der Welt tätig zu sein. Dir sei Ehre und Lob in alle Ewigkeit.

A Amen.

II

P Laßt uns beten zu Gott, dem Herrn der Welt, daß er allen Menschen Freiheit an Seele und Leib schenke.

Stille.

V Daß allen Menschen auf der ganzen Erde die ihnen zustehende Freiheit gewährt werde, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß die Regierungen in allen Ländern das Recht ihrer Bürger auf Freiheit achten und verteidigen, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß die zu Unrecht Gefangenen aus den Gefängnissen befreit werden, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß auch in der Kirche der Geist der Freiheit herrsche, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

V Daß wir die uns von Gott geschenkte Freiheit schätzen und bewahren, laßt uns den Herrn bitten.

A Herr, erbarme Dich.

P Herr, Du bist ein Gott der Freiheit und hast den Menschen zur Freiheit geschaffen. Den durch eigene Schuld unfrei Gewordenen hast Du in seiner Würde wiederhergestellt und zur höchsten Freiheit berufen. Komm in Deiner Macht und bringe zur Umkehr alle, die es wagen, ihre Mitmenschen durch Unfreiheit zu erniedrigen. Uns allen aber gib den Geist wahrer Freiheit, durch den allein wir Deinen Willen erfüllen können, der Du lebst von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A Amen.

III

P Laßt uns den Herrn anrufen, daß allen Menschen Gerechtigkeit zuteil werde.

Stille.

V Allmächtiger und gerechter Gott, erleuchte und stärke alle Menschen, die für die Gerechtigkeit in der Welt kämpfen.

A Wir bitten Dich, erhöhe uns.

V Wecke die Bereitschaft zur Gerechtigkeit in allen sozialen Gruppen.

A Wir bitten...

V Bringe zur Umkehr alle, die ihren Mitmenschen Unrecht zufügen.

A Wir bitten...

V Läutere jene Menschen, die Unrecht erleiden, auf daß sie ihren Feinden vergeben.

A Wir bitten Dich...

V Gib, daß auch in der Kirche allen Gliedern Gerechtigkeit erwiesen wird.

A Wir bitten...

P Gott, Du liebst das Recht und hassest das Unrecht. Vergib uns, was wir – bewußt oder unbewußt – unsern Mitmenschen an Unrecht zugefügt haben. Laß uns erkennen und tun, was die Gerechtigkeit von uns fordert. Durch Christus unsern Herrn, der mit Dir lebt und herrscht in der Einheit des Heiligen Geistes von Ewigkeit zu Ewigkeit.

A Amen.

Predigt

Wir wissen nur unbestimmt, was Predigt ist, jedenfalls in der extensiven Abgrenzung und weitgehend auch in der wertenden Einschätzung. Setzen wir hypothetisch voraus, daß Predigt zunächst einen Sprechvorgang meint und nicht ein Schriftwerk, so ergeben sich bereits viele unterschiedliche Möglichkeiten, für die man die Bezeichnung Predigt anwenden kann. Im Gottesdienst wird gepredigt, außerhalb des Gottesdienstes im Kirchenraum, im Vortragssaal, bei einer Kundgebung im Stadion, auf dem Marktplatz, und sogar auf der Straße werden Predigten gehalten. Predigten werden direkt oder mittels Rundfunk und Fernsehen indirekt vorgetragen. Gepredigt wird von geweihten Trägern eines Amtes und von Laien, in der katholischen Kirche und in den nicht-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften. Unscharf ist auch die Abgrenzung gegenüber den übrigen Formen mündlicher Verkündigung wie der Katechese, dem Gespräch u. a. Bei aller Unbestimmtheit solcher Abgrenzung bleibt jedoch so viel gewiß, daß man sagen kann, Predigt ist Verkündigung des Wortes Gottes.

Dieser Anspruch stellt an den Prediger die Forderung, das Wort Gottes nach seinem Gehalt, seiner Bedeutung, seinem Wert, seiner Tragweite und mit seinen Konsequenzen den Hörern auszurichten. Dieser Vorgang, den man neuerdings als Aktualisierung bezeichnet, ist ein Dienst in der Verantwortung vor Gott und in der rechten Einschätzung der Hörer. Bei der Vermittlung des Gotteswortes rückt der Mensch in das Blickfeld mit seinen Anliegen, den bewußten und den durch die Verkündigung geweckten Fragen, mit seinem Verstehen und seiner Art zu denken, als Mensch einer bestimmten Epoche in seiner kulturellen, soziologischen, psychologischen und personalen Eigenart. Es geht dabei um mehr als um eine Taktik, wie zum Beispiel um einen opportunistischen Eklektizismus, eine reißerische Aufmachung oder spritzige Diktion, wenn auch Psychologie, Soziologie und – richtig verstanden – Politik, Sprache und Sprechen können in einer nicht zu unterschätzenden Weise miteinspielen. Aber die Aufgabe zu aktualisieren, gründet nicht in all dem; Predigen ist vielmehr ein theologisch höchst bedeutsamer, nur »geistlich« vollziehbarer und zugleich die geistige Aktivität, vor allem die personalen Kräfte weckender und beanspruchender Vorgang, durch den das geschichtlich ergangene, für alle Menschen gültige Wort Gottes von den Menschen jeder Zeit begriffen und an ihnen heilswirksam werden soll. Das Wort Gottes selbst drängt aus seiner Intention heraus zur Auslegung und Aktualisierung.

Aktualisieren will nicht nur informieren, nicht nur »belehren« oder »bewegen«, sondern zielt darüber hinaus darauf, den Menschen mit seinen Kräften zum Glauben zu rufen und darin zu bestärken, die Liebe zu wecken und wach zu halten und – ein in der Homiletik zu wenig bedachtes Spezifikum – den Menschen zur Hoffnung zu befähigen, indem ihm in der Verkündigung der Zukunftsraum der göttlichen Verheißung eröffnet wird.

Indem die Predigt das geschichtliche Wort Gottes aktualisiert, ereignet sich in ihr das, was man oft als Sakramentalität oder Vergegenwärtigung des Wortes Gottes bezeichnet. Er ist, wie uns das wiedergewonnene biblische Verständnis der Verkündigung zeigt, ein lebendiges Wort, in dem Gott sich den Menschen jeder Zeit mitteilt, und zu dessen Vermittlung er den verantwortlichen Kundermächtigt. Man wird diese Zusammenhänge nicht als spiritualistischen Irrationalismus oder Supernaturalismus mißdeuten dürfen, die das Bemühen um das (theologisch recht verstandene) aktuelle Wort Gottes ersetzen möchten; im Gegenteil: das Wort Gottes erfordert diese Anstrengung. Aber dann und insoweit der Prediger sich dieser Mühe unterzieht, ereignet sich mehr als Mitteilung von Glaubenswissen oder Ermunterung zu religiösem Verhalten. Diese Einsicht in die theologischen Zusammenhänge der Predigt, die aus dem umfassenderen Verständnis dessen, was Sprache leistet, und mittels der dialogisch-personalen Kategorien und durch eine an Bedeutung gewinnende Pneumatologie erwachsen ist, bereichert die Einschätzung der Predigt sowohl bei dem, der ihren Dienst ausübt, als auch bei denen, an die in ihr das Wort Gottes ausgerichtet wird. Denn Predigt ist heilswirksames Zeugnis. Über das Verhältnis der Predigt zu den Sakramenten liegen heute beachtenswerte Darstellungen vor.

Franz Sobotta SJ

Das Beichtgespräch

In den europäischen Ländern erwartet der Beichtende vom Priester im allgemeinen mehr als das Sprechen der Absolutionsformel und die Auflage einer Buße. Nicht selten stellt der Beichtende direkt eine Frage. Meistens wird an der Art des Bekenntnisses schon deutlich, daß der Beichtende einen Rat oder doch wenigstens einen Zuspruch wünscht. Für viele bietet ja die Beichte die einzige Gelegenheit, sich über innere Fragen überhaupt auszusprechen. Der Priester wird sich sicher bemühen, dem, der bei ihm beichtet, ein aufmunterndes oder ein klärendes Wort mit auf den Weg zu geben. Über die Bedingungen, unter denen sich das Beichtgespräch vollzieht, sollen einige Anmerkungen gemacht werden. Sie beziehen sich auf das Selbstverständnis des Priesters und auf die heutige Situation des Laien.

Der Priester versteht sich nicht als Herr der Gemeinde, sondern als ihr erster Diener. Er hat als Träger des geistlichen Amtes die frohe Botschaft zu verkünden und dem Liebesmahl der Gemeinde

vorzustehen. Wenn man die Gemeinde als Familie betrachtet, kann man sagen, daß der Priester die Stelle des älteren Bruders übernimmt, dem eine besondere Verantwortung für alle anderen obliegt. Für die heutige Situation des Laien ist kennzeichnend, daß er sich seiner geistigen Eigenständigkeit immer mehr bewußt wird. Er hat im Zuge des wissenschaftlichen Fortschritts und der Spezialisierung, die das moderne Leben mit sich bringt, Erfahrungsbereiche, in denen nur er auf Grund seines Berufes zuständig ist. Diese Erfahrungsbereiche werden sogar ständig erweitert.

In dem Maß, in dem die eigenen Erfahrungsbereiche des Laien zunehmen, werden auch Entscheidungen von ihm gefordert, die nur er mit Hilfe seiner besonderen Kenntnisse fällen kann. Das bedeutet, daß der Laie immer mehr eigene und unübertragbare Verantwortung übernimmt. Der Laie hat in dem vergrößerten Bereich seiner Erfahrungen und Entscheidungen ein stärkeres Urteilsvermögen entwickelt. Er wendet dieses Urteilsvermögen natürlicherweise auf alle Lebensgebiete an. Sein Gespür für das Wesentliche ist empfindlicher geworden. Das hilft ihm, auch in Glaubensfragen das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und dem Wesentlichen aufmerksamer nachzugehen.

Der Priester muß auf diese Situation des Laien im Beichtgespräch Rücksicht nehmen. Der Beichtende ist sein Bruder; zu ihm will er in brüderlicher Liebe und Distanz reden.

Der Priester wird bedenken, daß der Erfahrungsbereich des Beichtenden sich weitgehend dem des Priesters entzieht. Er kann sich von dessen Lage schwerlich ein genaues Bild machen. Daher wird er sich bescheiden in der Erkenntnis, daß die Beurteilung der Lage eines anderen Menschen heute im allgemeinen schwieriger geworden ist und schon gar nicht in einem kurzen Beichtgespräch vom Priester bewältigt werden kann. Der Priester äußert sich darum zurückhaltend.

Besonders vorsichtig wird er sein, wenn es darum geht, zu Gewissensentscheidungen des Beichtenden Stellung zu nehmen. Mancher wird vielleicht hoffen, daß er ihm eine Gewissensentscheidung abnimmt. Gewissensentscheidungen sind indes grundsätzlich keinem Menschen abnehmbar. Das zu versuchen, ist auch in der Beichte nicht erlaubt; eine gute Beichte soll vielmehr zur eigenen Gewissensentscheidung fähig machen. Der Priester wird sich davor hüten, einen Beichtenden zu gängeln und seinen Freiheitsspielraum einzunengen.

Was grundlegend und wahrhaft hilfreich für den Beichtenden sein könnte, das wird der Priester im Beichtgespräch hervorheben. Er wird sich nicht in Einzelheiten verlieren. Er wird sich taktvoll auf das beschränken, was er sagen kann, ohne daß sich der andere in seinem Eigenbereich verletzt fühlt.

Der Beichtete ist ein Erwachsener, der seine eigenen Lebens- und seine eigenen Glaubenserfahrungen besitzt. Der Priester begegnet ihm als einem erwachsenen, reifen Menschen, nicht wie einem

Kinde. Der eine ist kein Beichtkind und der andere kein Beichtvater. Dieses Mißverständnis sollte man ausräumen. Es kann sehr wohl sein, daß der Beichtende in seinem geistigen und auch geistlichen Leben höher steht als der Priester selbst. Oft kommt es vor, daß der Priester den Beichtenden ob seiner Aufrichtigkeit bewundert und sich an dessen gläubiger Haltung erbaut, so daß, dem Beichtenden vielleicht unbewußt, der eine dem anderen Trost spendet. Karl Josef Dieckmann

Hinweise

Edward Schillebeeckx OP, geb. 1914, stammt aus Antwerpen. Er studierte am Kolleg Le Saulchoir und an der Sorbonne, Paris. Er ist Doktor und Magister der Theologie, war von 1943-1957 Professor an der dominikanischen Hochschule in Löwen und ist seit 1958 Professor für Dogmatik an der Universität Nimwegen. Veröffentlichte u. a. *Christus – Sakrament der Gottbegegnung* (21965), *Personale Begegnung mit Gott – Eine Antwort an John A. T. Robinson* (21965), *Neues Glaubensverständnis – Honest to Robinson* (1964) und *Offenbarung und Theologie* (Gesammelte Schriften Bd. I 1965).

Lambert Rooijackers, geb. 1905, besuchte die beiden Seminarien des Bistums Hertogenbosch. Er war Kaplan in Oedemrode und Helmond, später Pfarrer und Dechant in Drünen, ferner Hauptschriftleiter des Bistumsblatts von Hertogenbosch. Seit 1961 Generalvikar.

Walter Rest, geb. 1909, Dr. phil., o. Prof. der Philosophie und Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Westfalen-Lippe, Abteilung Münster I. Veröffentlichte u. a. *Indirekte Mitteilung als bildendes Verfahren bei Sören Kierkegaard* (Diss. 1937), *Heimkehr zum Menschen* (21947), *Toleranz, eine Erziehungs- und Bildungsaufgabe* (1947), *Kierkegaard, Gebete* (21955), *Das Menschenkind. Entwurf einer Paidologie* (31963), *Sören Kierkegaard, der Einzelne und sein Gott* (1961). Mitherausgeber der *Kierkegaard-Jubiläumsausgabe* (1950ff.) und *Peter Wust, Gesammelte Werke* (Bd. III/1, III/2 1964). Mitglied des Deutschen Ausschusses für das Erziehungs- und Bildungswesen (1961-1965). Mitarbeiter an Zeitschriften und Lexika.

Theodor Filthaut

Umkehr und Erneuerung

Die Kirche nach dem Konzil

408 Seiten. Leinen 29,80 DM

Das zweite Vatikanische Konzil war der Aufbruch in eine neue kirchen- und theologiegeschichtliche Epoche. Was in Rom verhandelt wurde, ist auf die Zukunft der Kirche hin gedacht. Es will verwirklicht werden. Führende Theologen, die zum Teil maßgeblichen Einfluß auf die Debatten und Ergebnisse des Konzils genommen haben, greifen die zentralen Fragen heraus, die der Kirche der kommenden Jahre und Jahrzehnte aufgegeben sind, deuten sie und zeigen Wege zur Realisierung.

Aus dem Inhalt:

Erneuerung der Kirche

- W. Kasper: Schrift — Tradition — Verkündigung
- P. J. Lécuyer: Die Kollegialität der Bischöfe
- H. Fleckenstein: Erneuerung des Diakonats
- E. Lengeling: Liturgie, Dialog zwischen Gott und Mensch
- R. Padberg: Neue Akzente der Glaubens-Katechese

Ökumenische Aufgaben

- M.-J. Le Guillou: Auf dem Weg zu einer volleren Katholizität
- T. Filthaut: Verkündigung über die Einigung der Christen
- F. Böckle: Das Problem der Mischehe
- A. Exeler: Das Verhältnis der Kirche zu den Juden

Kirche und Welt heute

- J. Ratzinger: Weltoffene Kirche? Überlegungen zur Struktur des II. Vatikanischen Konzils
- R. Schlette: Die Kirche und die Religionen
- J. B. Metz: Kirche für die Ungläubigen
- W. Dirks: Humanismus — eine dritte Konfession?
- W. Heinen: Aufbruch des Unbewußten. Fragen nach dem „Wie“ im religiös-sittlichen Leben
- P. K. Hoffmann: Kirche und gesellschaftliche Kommunikationsmittel
- B. Drees: Das Konzil zur Frage des Krieges, des Friedens und der Völkergemeinschaft



Walter Dirks

Erziehung zum Frieden¹

Erziehung zum Nichtkrieg

Wer vom Frieden sprechen will, muß sich von der Erfahrung darüber belehren lassen – er kann es aber auch in der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute nachlesen: Die Welt lebt nicht im Frieden, sondern im Nichtkrieg. »Der Friede aber«, so steht es da im 5. Kapitel des II. Teils unter Nummer 78 zu lesen, »ist weder einfach Nichtkrieg, noch läßt er sich auf das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte zurückführen.« Nun gibt es allerdings zweifellos auch eine Erziehung zum Nichtkrieg, nämlich zu seiner angemessenen Bewältigung, und solche Erziehung ist um so notwendiger, als der Nichtkrieg auch im Privat- und Geschäftsleben vielfach fast der normale Zustand ist. Da niemand im Frieden leben kann, wenn es dem bösen Nachbarn nicht gefällt, müssen wir in der Tat unsere Kinder auch dazu erziehen, mit diesem bösen Nachbarn ohne Mord und Totschlag auszukommen, also sozusagen im Nichtkrieg fertigzuwerden. Vor allem aber dazu, nicht selbst ein solcher Nachbar zu sein, und ebenso dringlich dazu, solchen Nichtkriegszustand der Leute, die einander eben noch grüßen, nicht für natürlich oder menschlich zu halten und sich selber am Ende gar für einen Christen, wenn man sich mit ihm zufrieden gibt. Auch zum Leben im Nichtkrieg also muß erzogen werden. Aber das wird kaum gelingen, wenn diese Erziehung nicht mehr ist als ein Nebenprodukt der Erziehung zum wirklichen Frieden.

Aber habe ich mit diesem Hinweis auf den Nichtkrieg nicht zu unfreundlich angefangen? Was soll hier in Breisach die Erinnerung an böse Russen oder Chinesen oder an böse Nachbarn? Wir jedenfalls hier im Saal sind gute Nachbarn, Schweizer, Franzosen und Deutsche vom Ober- und Hochrhein, und trotz der Giftschwaden von Badisch-Rheinfelden, die Schweizer Bauern schädigen und trotz manchem Ärger mit dem Rheinseitenkanal, leben wir ganz gewiß nicht bloß im Nichtkrieg. Unsere Vaterländer sind nicht durch einen Pakt verbunden, aber sie leben doch wirklich miteinander im Frieden. Die Schweiz, deren bewaffnete Neutralität unbestreitbar auch eine politische Distanz ausdrückt, hat doch anderthalb Jahrhunderte lang bewiesen, daß der Sinn solcher Bündnisfreiheit der Friede war und ist. Und wenn es bei uns in Deutschland zwar Leute gibt, die am liebsten durch den Erwerb des Sudetenlandes Hitlers Weltkrieg doch noch gewinnen möchten, aber nicht ein

¹ Vortrag, gehalten auf einem Dreiländertreffen katholischer Lehrer und Lehrerinnen in Breisach am 23. 10. 1966. – Obwohl wir bereits im ersten Heft dieses Jahrgangs einen Artikel zum gleichen Thema von Prof. W. Rest brachten, haben wir doch Herrn Dr. theol. h. c. W. Dirks um dieses Referat gebeten, weil es unseres Erachtens eine hilfreiche und nützliche Ergänzung zu jener Abhandlung darstellt. Überdies gehört das Problem der zeitgemäßen Friedenserziehung noch nicht zu jenen religionspädagogischen Themen, die schon »erschöpfend« behandelt worden sind. Ganz im Gegenteil. – Die Redaktion.

einziger Mensch begehrlche Blicke aufs Elsaß drüben
 hinterm Rhein wirft, dann ist das ein Zeichen, daß auch
 wir alten Erbfeinde miteinander im Frieden leben. Und
 nun sind wir obendrein nicht nur als Nachbarn beiein-
 ander, sondern als katholische Christen und als Erzieher.
 Wir dürfen uns in Freude unseres eigenen Friedens gewiß
 sein. Dennoch war jener unfreundliche Beginn gerecht-
 fertigt. Wir würden den Auftrag verraten, der uns hier
 verbindet, wollten wir auch nur einen Augenblick ver-
 gessen, daß unsere bescheidene Dreiländerfreundschaft im
 herbstlichen Frieden unserer schönen Heimat zwischen
 Straßburg, Freiburg und Basel ganz und gar nicht typisch
 ist für die Welt, in der wir leben. Die Katastrophe ist zur
 Zeit nicht wahrscheinlich, sie ist es nicht *mehr*, und sie ist
 es *noch nicht*. Aber sie ist durchaus real möglich. »Die
 besondere Gefahr eines heutigen Krieges« – so die Pasto-
 ralkonstitution unter Punkt 80 – »besteht nun darin, daß er
 in einer Art unerbittlicher Kettenreaktion die Menschen
 zu den fürchterlichsten Entschlüssen treiben kann.« Auch
 die Eskalation des Vietnam-Krieges kann dahin führen. Es
 ist real möglich, daß im System von Druck und Gegen-
 druck, von Aktion und Gegenaktion die Reaktionen nicht
 mehr beherrschbar bleiben, daß die nervösesten oder be-
 denkenlosesten unter den Mitspielern dieses fürchter-
 lichen Spiels eines Tages die Mechanismen einer totalen
 Vernichtung auslösen. Sie werden sich weder am Ober-
 rhein noch am Hochrhein, weder durch Grenzsteine und
 Verträge noch durch Sprenglöcher in den Straßen auf-
 halten lassen. Wir existieren zwischen Krieg und Nicht-
 krieg am Rande des Nichts. Die Deutschen unter uns dür-
 fen im übrigen nicht vergessen, daß jede nur denkbare
 Friedenslösung in Vietnam ein Arrangement der Russen
 und der Amerikaner voraussetzt und daß also möglicher-
 weise ihr Nicht-Arrangement über die deutsche Frage und
 die deutsche Ostgrenze mit dazu beiträgt, den Krieg zu
 verlängern. In einem allerdings schwer bestimm-
 baren, aber dennoch realen Maß tragen wir durch Taten und
 noch mehr durch Unterlassungen, durch Phantasielosig-
 keit, Gleichgültigkeit und Passivität einen Anteil an der
 Verantwortung für die Greuel des Vietnamkrieges. Das ist
 der düstere Hintergrund unseres Themas. Halten wir in
 unserem Kopf und in unserem Herzen dieses Bewußtsein
 der Nähe des gegenwärtigen, nur räumlich fernen, begrenz-
 ten Krieges und der nahen Möglichkeit des großen wach,
 wenn wir nun auf eine scheinbar davon weit entfernte
 Weise über den Frieden und über die Erziehung zu ihm
 nachzudenken beginnen.

»Pax Christi «

Wir verhandeln als Christen miteinander. Vom Frieden
 Christi lesen wir, daß er alle Begriffe übersteigt. Alle
 Begriffe übersteigt er und vieles mehr –, keineswegs aber
 spielt er sich irgendwo oberhalb unserer Existenz ab.
 Wenn wir zu Christus gehen, kommen wir weder von der

aktuellen Politik los noch von unserem konkreten Werktag; denken wir an das Leben in der Ehe, an den Nachbarn nebenan, den Verkehrskonkurrenten auf der Autobahn, an das Schulzimmer vor allem und auch an das Konferenzzimmer. Wie Gott in Christus Fleisch geworden ist, so ist auch sein Friede inkarniert in ihm und in allen, die sich von seinem Geist ergreifen und erfüllen lassen. Er ist nicht *von* dieser Welt, aber mitten *in* dieser Welt. Eigentlich müßten wir uns zunächst an das Geheimnis der Liebe und Einheit herantasten, von dem die Theologen und die Mystiker stammeln, wenn sie über den dreieinigen Gott meditieren. Der Friede des einen unteilbaren, aber dreieinigen Gottes ist gewiß die Wurzel jedes zwischenmenschlichen Friedens. Aber tasten wir die erschreckende Heiligkeit dieses Gottes nicht mit allzuleicht gesprochenen Worten an. Halten wir uns lieber an uns selber, an die Objekte des Liebeswillens Gottes, die wir auf geheimnisvolle Weise doch zugleich Subjekte sind, antwortende, gläubige Partner Gottes im Dialog des Heils. Dann ist der Friede der Einklang – ich wage zu sagen: der Einklang unserer Herzen mit dem Herzen Gottes. Das ist es im Grunde, was alle Begriffe und Worte übersteigt, aber genau das ist es auch, was unser zwischenmenschliches Verhältnis verwandeln soll: unser Verhältnis zum Nebenmenschen, zum Ehepartner, zum Kind, zum Schüler, zum Volksgenossen, zum Freund auf der anderen Seite des Rheins, aber auch zum Feind unserer westlichen Versuche, mit den Aufgaben des 20. Jahrhunderts fertig zu werden, nicht zuletzt schließlich auch zu uns selbst. Denn auch mit uns selbst sollen wir im Frieden leben, im Einklang, weder in der Zerrissenheit, die sich mit dem Krieg vergleichen ließe, noch in einer verdrießlichen oder gleichgültigen Hinnahme unserer selbst, die so etwas wie Nichtkrieg wäre. Das aber schaffen wir nicht aus eigener Kraft. Wenn nicht Christi Geist in uns einen Anfang des Einklangs setzt zwischen ihm und uns, dann mögen wir noch so radikale Pazifisten oder Friedenseiferer sein: Dann können wir nicht als christliche Erzieher unsere Kinder in der Familie und in der Klasse zum wahren Frieden erziehen. Ich gebrauche nicht gerne fromme Worte und theologische Begriffe und will mich nicht allzulange bei dieser Grundwahrheit aufhalten, aber ich darf sie nicht unterschlagen. Die Erziehung zum Frieden wird in dieser tiefsten Dimension Erziehung zum Christentum, Erziehung zum Glauben, zur Hoffnung und zur Liebe, Erziehung zum Leben im Frieden Gottes. Jeder von uns aber weiß, daß sich die Erziehung zum Christentum nicht vergleichen läßt mit der Erziehung zum Bürger und Menschen, zum gebildeten und angepaßten Kulturmenschen, und auch nicht mit der Erziehung zu den Kardinaltugenden oder gar zu den sogenannten sekundären Tugenden, die man systematisch anerziehen kann. Das Leben Gottes in uns ist

Erziehung zum Christentum

nicht verfügbar. Es kommt von Gott selbst, und Erziehung daraufhin kann nur indirekte Erziehung sein. Verkündigung, Unterweisung und gemeinsames Leben: etwas anderes kann unser Anteil an der Erziehung zum Bürger des Gottesreiches kaum sein. Es geschieht schon viel, wenn die Erzieher dieses geheimnisvolle Zusammenwirken Gottes und des Menschen nicht stören; es geschieht mehr, wenn sie anregen und helfen. Da ich kein Fachmann bin, verstehe ich nicht viel von den didaktischen und pädagogischen Methoden des Katecheten, aber es scheint mir wichtig zu sein, daß diese Methoden, wie elementar oder wie ausgeklügelt sie auch sein mögen, als indirekte Erziehung in jene dreifache Aufgabe eingefügt werden müßten: den Kindern den Glauben zu verkündigen, sie über das Leben aus dem Glauben zu unterweisen und mit ihnen christlich zu leben. Der Lehrer oder die Eltern dürfen kraft ausdrücklicher *missio* oder kraft ihrer im Konzil bekräftigten Sendung als Mit-Träger des apostolischen Amtes Christi Wort und so auch den Frieden Christi in einer von diesem selbst abgeleiteten Autorität weitergeben, in der wahren, wenn auch gebrochenen Glaubwürdigkeit des Zeugen, der ein Sünder und der zugleich geheiligt ist. Sie haben sodann dieses Wort in der Unterweisung zu entfalten, so wie es in der Gemeinschaft und Geschichte des Gottesvolkes entfaltet, ausgebreitet und differenziert worden ist und wie es in der gegenwärtigen Situation wirksam werden könnte und sollte. Vor allem aber, und das ist der schwierigste und zuweilen heikelste Punkt: Wie jede Familie und jede Freundschaft und jede andere, die Existenz anfordernde Gruppierung *ecclesiola* ist, Kirche im Kleinen, so auch die Schulklasse und die Schule, vor allem die Religionsstunde. Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da ist er mitten unter ihnen. Das gilt auch für die Klasse. Nun ist das Unterrichten zuweilen ein hartes Mühen; Kinder können begriffsstutzig, harthörig und widerspenstig sein, aber auch die Gutwilligen begegnen dem von der Routine geplagten Lehrer oft genug nicht als Dialogpartner, sondern als Objekte seiner Instruktion und Erziehung. Dann aber sind sie nicht wirklich beieinander, und dann ist auch nicht Christus mitten unter ihnen. Solche Entfremdung zwischen dem Subjekt Lehrer und dem Objekt Schüler ist oft nicht aufzuheben, weder mit Enthusiasmus, noch mit pädagogischem Eros, noch mit bester Methode und schon gar nicht mit Tricks und Kniffen, denn auch das Kind ist schon ein Subjekt, das sich darauf versteifen kann, Objekt oder gar »böser Nachbar« zu sein. Trotzdem bleibt es wahr, daß die wirkliche Erziehung zum Christentum einzig und allein in den Momenten geschieht, in denen Christus gemäß seiner Verheißung mitten in der Klasse ist – unter lehrenden und hörenden Menschen, aber eigentlich unter miteinander lebenden, miteinander in wichtiger Sache verbundenen

Menschen. Wenn auch der Augenschein noch so drastisch dagegenspricht: Jeder Schüler ist des Friedens Christi fähig und zu ihm gerufen. Ob der Lehrer, der in vielem so überlegen ist, der in vielem anderen so hilflos ist, durch irgendwelchen Eigenwillen ein Hindernis wird, oder ob er durch Liebe, durch Dienst und nicht zuletzt durch das Opfer jenes Eigentlichen möglich macht, daran entscheidet sich, ob der in der Taufe grundgelegte Friede Christi aktualisiert wird, ob er gefördert und genährt wird, ob er reifen darf. Es bedarf keines Wortes, daß das Zusammenleben in der Familie natürlichere, reichere, heiklere, schwierigere und produktivere Möglichkeiten bietet. Die Situationen, welche Eltern und Kinder gemeinsam im Geist Christi zu bewältigen haben, sind in der Familie ungleich vielfältiger und realer als in der verhältnismäßig abgegrenzteren und künstlicheren Klassen- und Schulgemeinde. Ein Abendgebet, das weder verrichtet wird, weil es üblich ist, noch erst recht nicht, um die Kinder zur Frömmigkeit zu erziehen, ein Abendgebet vielmehr, zu dem sich Eltern und Kinder vereinen, weil die Situation es für alle erfordert, weil es angemessen ist, daß sich die Zusammenlebenden abends vor Gottes Angesicht versammeln, ihn loben, ihm danken und ihn bitten – ein solches Abendgebet hat stärker prägende Kraft als eine Religionsstunde. Und wenn unter dem Kruzifix – wie im Arbeitszimmer Johannes XXIII. – ein Globus steht oder eine Weltkarte hängt, so kann der Hinweis des Vaters auf das Stückchen Erde, das Vietnam heißt, mehr christliche Friedensgesinnung ins kindliche Herz pflanzen als der staatsbürgerliche Unterricht. Aber wir wissen nur zu gut, wie selten wir die Familie als eine solche *ecclesiola* voraussetzen dürfen. Gewiß können wir die Schule nicht mit allen Aufgaben belasten, vor denen Vater und Mutter versagen, und ebendeshalb hat die Lehrerschaft allen Anlaß, sich für eine gründliche Erwachsenenbildung und vor allem Elternbildung einzusetzen und in ihr nach Kräften mitzuarbeiten; aber viel Ersatzarbeit bleibt auf jeden Fall übrig – als schwieriger aber nobler Ersatzdienst. Ist die Familie seelenlos, herzensschwach oder gar zerfallen und eine Stätte des Unfriedens oder etwa eine Stätte des Nichtkriegs, des Waffenstillstands, der streitlosen Gleichgültigkeit, dann sollte ein Kind die Chance haben, sich in der Klasse immer wieder im menschlichen und christlichen Frieden geborgen zu fühlen. Die Liturgiereform stärkt die Friedenskraft der sonntäglichen Verkündigung und der Eucharistie, die ständige Quellen des Friedens Christi sind, aber zwischen der oft versagenden Familie und einem Gottesdienst, der noch nicht in jenem Sinne gefeiert wird oder doch noch nicht so verstanden wird, fällt der Schule, und zwar keineswegs nur der konfessionellen, sondern jeder Schule und jeder Klasse diese Aufgabe der Einübung des Friedens als eine ihrer wichtigsten Funktionen

zu, in ihren eigenen, auf ihre Art sehr ernsthaften Lebenssituationen. War der junge Adolf Hitler in dieser Sache von der Mutter und vom Vater und vom Pfarrer und Kaplan verlassen, so hätte er vielleicht von einem guten christlichen Schulmeister gerettet werden können. (Ich weiß natürlich nichts von der Schule in Braunau, ich konstruiere nur ein hypothetisches Modell.) Die Lehrer haben die schwere Aufgabe, gegen die mächtigen Einflüsse einer verwahrlosten Gesellschaft und zerfallender oder pädagogisch inaktiver Familien anziehen zu sollen; aber wenn nach der Erziehung zum Frieden gefragt wird, kommt man nicht darum herum, ihnen diese große Leistung zuzumuten: in der *ecclesiola* des Klassenraumes den Frieden Christi dadurch einzuüben, daß sie ihn selber leben, im Dialog mit jedem einzelnen, auch dem Widerspenstigen, auch dem Feind – und schon ein zehnjähriger Junge vermag ein Feind zu sein – und im Zusammenwirken und Zusammenleben aller.

Das alles aber gilt auch im säkularisierten Milieu; der christliche Lehrer wird in ihm auch das Kind ungläubiger Eltern gelten lassen, weil er es als werdende Person ernst nimmt und weil er durch das Kind hindurch den erwachsenen Unglauben der Eltern ernst nimmt. Dann muß er sich inkarnatorisch verhalten: Das heißt, er muß den Frieden Christi ganz und gar als *humanen* Frieden bejahen und leben. Niemand kann menschlich sein außer im Heiligen Geiste. Darauf darf sich der Lehrer stützen und sich auf jede wahre Menschlichkeit einlassen, ohne sie sofort in den Augen der Ungläubigen dadurch zu entwerten, daß er ohne wichtigen Anlaß ständig auf den nur im Glauben erschließbaren inkarnatorischen Grund aller Menschlichkeit verweist. Denn diese Wahrheit von Gott, der Mensch wurde, nicht nur, uns zu heiligen, sondern auch um uns menschlich zu machen, ist nicht eine Waffe oder eine Mauer gegen den Ungläubigen, sondern eine Brücke zu dessen möglicher Menschlichkeit. Deshalb gibt es eine Erziehung zum Frieden auch in denjenigen Schulstunden, in denen es wegen der Zusammensetzung der Schülerschaft unfair oder wegen des Stoffes und Fachs unangebracht wäre, den Frieden Christi als solchen ausdrücklich ins Spiel zu bringen. Im Geheimnis der Inkarnation und des Geistes Christi, der weht wo er will, sind auch solche Klassen und Stunden verborgene *ecclesiolae*, wenn in ihnen der humane Friede herrscht und wirkt: menschliches Gespräch, friedliches Wort und friedliche Antwort, vernünftiges Zusammenwirken, wenn sie Einübungsstätten konkreten Friedens sind.

Aus den Einzelaufgaben, die sich hier ergeben, greife ich vier heraus. Es sind Aufgaben in der Schule und für die Schule, aber sie zielen zugleich auf den Frieden der Gesellschaft und der Staatenwelt ab. Der politische Friede wird wie jeder Friede durch vielerlei gefährdet: durch man-

gelnde Solidarität, durch illegitimen Machtwillen, durch Aggressivität und durch das Vorurteil. Alles das aber gibt es schon in der Schule, und wer dort dagegen anerzieht, erzieht auch für den Frieden der Welt.

Mangelnde Solidarität

Die sogenannte Schülermitverwaltung beispielsweise, die in manchen Schulen unseres Bereichs mehr oder weniger lebendig ist oder auch vegetiert, mag sehr lästig sein, wenn sie in Formalismus und Leerlauf versackt; aber ich meine doch, daß es sich lohnt, die von oben verfügte Ordnung überall da zurückzunehmen, wo an die Solidarität der Schüler appelliert werden kann. Das gilt in nichtorganisierter Form jeden Tag bei dieser und jener Gelegenheit, aber die Schüler können auch Ansätze geordneter Staatlichkeit, sozusagen Ansätze demokratischer Innenpolitik und friedlicher Außenpolitik einüben, wenn die Solidarität der Schule in einer geregelten Ordnung von Mitverantwortung organisiert ist.

Machtwille

Der ungezügelte und illegitime Machtwille kann in der Schule auf zweierlei Weise wirksam sein. Er lebt im Rang- und Kraftstreit der Schüler, in dem sich einer auf Zeit zum Tyrannen aufschwingt oder eine Minderheit die Mehrheit oder eine geführte Mehrheit eine Minderheit terrorisiert; er kann aber auch in der überspitzten Autorität des Lehrers wirksam sein. In jenen Kämpfen um die Macht, die zuweilen an die berühmte Hackordnung auf dem Hühnerhof erinnern kann, steckt allerdings nicht nur viel Natur, sondern auch viel gute Natur; die Kräfte regen sich, Wettstreit ist für Kinder ebenso natürlich wie es der Führungswille der Begabten und Starken ist. Der Lehrer kann nicht allzuviel tun und soll nicht allzuviel tun, um dergleichen anzuregen oder zu verhindern: Dieses ebenso notwendige wie gefährliche Einüben gesellschaftlicher und politischer Beziehungen und Strukturen geschieht ohne ihn, bald zum Guten, bald zum Bösen, aber er soll genau zuschauen, damit er – meist unmerklich, zuweilen aber auch entschieden – korrigierend eingreifen kann, um den Schwachen zu stützen, um den Starken verantwortlich zu machen, um den ganzen Prozeß zu humanisieren, zu demokratisieren, zu pazifizieren. Das ist um der Kinder willen hier und jetzt nötig, aber es zahlt sich später in der Politik aus. Es verbessert die Aussicht, daß die erwachsenen Staatsbürger ihre Beziehungen menschlich, demokratisch und friedlich regeln. Aber auch der Lehrer selbst hindert solche Humanisierung und Pazifizierung, wenn er seine Autorität anders auffaßt als funktional, d. h. als Dienstautorität. Der Lehrer ist allerdings ganz gewiß alles andere als nur der Erfüllungsgehilfe der Eltern, des Staates und der Kirche; er kann den Dienst, lebendiges Menschenwesen zu erziehen und zu bilden, nur als lebendiges Menschenwesen tun, in der Würde und relativen Autonomie seiner eigenen Person. Aber die Autorität, die er so gewinnt und ausübt, hat doch ihren Sinn einzig und allein

Aggressivität

in jenem Dienst am Kind, das seines Unterrichts, seiner Erziehung und seiner Bildungsmühe bedürftig ist. Faßt er seine Autorität anders auf, etwa als unmittelbare Dimension seiner Alters- oder Wissensüberlegenheit, seiner vom Staat verliehenen Disziplinargewalt oder gar seiner körperlichen Überlegenheit, so verfehlt er nicht nur seinen Beruf und sich selbst, sondern dann verführt er die Kinder dazu, entweder Untertanen der Autorität oder Rebellen gegen die Autorität oder gleichgültig gegen Autorität, d. h. unpolitisch zu werden. Alle jene Überlegenheiten, vor allem seine Bildungsüberlegenheit, sind Realitäten, und sie können und sollen wirksam werden, aber sie dürfen sich nicht verselbständigen; das Kind und die Klasse müssen immer wieder spüren, daß sie im Dienste des Kindes stehen, im Dienst auch der Wahrheit natürlich, über welche weder der Lehrer noch die Kinder verfügen, sondern von der beide in Dienst genommen sind. Spüren die Kinder, daß auch die Lehrerautorität im Dienste Gottes und in ihrem eigenen Dienst steht, dann haben sie die Chance, wenn auch beide keineswegs die Sicherheit, daß auch ihr eigener natürlicher Macht- und Geltungstrieb sich nicht rücksichtslos durchsetzen, sondern sich in Solidaritäten, Dienste, Funktionen und Verantwortungen humanisiere; das aber ist eine Voraussetzung des Friedens in der Welt, des Friedens der Nähe in Ehe, Familie, Nachbarschaft, Fabrik und Büro, und des politischen Friedens. Damit stünden wir nahe bei jenem sonderbaren, tiefen Bedürfnis des Menschen, über das die Psychologen und Verhaltensforscher uns neuerdings so Interessantes und Bedeutsames zu berichten wissen: die Aggressivität. Die Verhaltensforscher machten uns einigermaßen glaubhaft, daß die Aggression nicht nur zu der Erbschaft gehört, die wir aus der tierischen Existenz übernommen haben, sondern daß sie dort, in der Tierwelt, existenzerhaltend und artsichernd ist, freilich auch durch entgegengesetzte Instinkte so gebändigt, daß sie nicht zum Krieg aller gegen alle und damit zur Vernichtung führt. Wir sind heute dabei, die Reste eines Manichäismus zu überwinden, in dem der Mensch, wie er von Gott gemeint ist, zu hell gesehen und ein gutes Stück seiner Schöpfungswirklichkeit verteufelt wurde. So entdecken wir vieles, was früher zum Dunklen im Menschen gerechnet wurde, etwa die Sexualität oder das unbewußte Seelenleben, als Gottes Werk. Dazu mag als Lebensregung auch jene Erbschaft gehören, Aggressivität als Gegenpol jener freundlichen Anziehung, die gleichfalls bereits eine tierische Möglichkeit ist. Aber sollte Jesus von Nazareth als wahrer Mensch, der uns in allem gleich war außer in der Sünde, auch das in sich getragen haben, was die biologischen und psychologischen Anthropologen heute Aggressivität nennen, so hat er sich doch jeweils mit dem Angegriffenen identifiziert. In Christus und seit Christus, mag das natür-

lich sein oder sogar in gewisser Hinsicht gegen unsere Natur, darf es keine Aggression mehr gegen den Menschen geben; ja, ich meine sogar, auch keine Aggression mehr gegen das Tier. Die Feindesliebe, welche weder den unvermeidlichen Kampf aufhebt noch den Feind selbst, die ihn aber in Christus und um Christi willen liebt, ist die schwierigste, härteste, unbekannteste und zugleich aktuellste Zumutung, die Christus an uns stellt. Ich bin kein Fachmann in Psychologie, auch sind diese Fragen, wie sie die Psychoanalyse und die Verhaltensforschung aufwerfen, keineswegs geklärt. Ich wollte nur Ihre pädagogische Aufmerksamkeit auf diesen Punkt richten. Ohne die gewaltigen Potenzen der Aggressivität gäbe es keine Kriege. Ausrotten läßt sich die Aggressivität nicht. Also könnten gerade die, denen der politische Friede am Herzen liegt, daran interessiert sein, Ventile des Aggressionswillens zu öffnen, die sich nicht gegen die Person des Nebenmenschen richten. Es könnte sein, daß gerade die Christen etwa harte Kampfspiele fördern müßten, und daß der Sportlehrer ein wichtiger Lehrer in der Erziehung zum Frieden wird. Es könnte sein, daß Wehleidige mehr an fremden Schlachten interessiert sind als die, die im Kampfspiel hart im Nehmen wie im Geben geworden sind. Vielleicht sollten wir auch alte asketische Übungen in neuer Sinngebung beleben, damit die Urmacht der Aggression gebändigt wird und fruchtbar bleibt. Das sind indes zweifelhafte Hinweise auf sehr schwierige Sachverhalte. Sie sind aber für jene Selbstdomestikation der Menschheit, die eine Voraussetzung des Weltfriedens ist, von größter Bedeutung. Ich wollte vor allem zum eigenen Studium anregen.

Vorurteile

Einfacher steht es mit einer weiteren mächtigen Voraussetzung der Kriege: mit dem Vorurteil. Hier haben wir es mit einer menschlichen Fehlhaltung zu tun, die in nichts Brauchbares umzumünzen ist, und daher verhindert und beseitigt werden muß. Ganz gewiß kommt man dem Vorurteil nicht wesentlich durch Wort und Predigt bei, sondern durch das in Erfahrungen begründete Urteil. Nur im vorgestellten, im realen Umgang mit dem Fremden kann sich der Popanz, den sich das Vorurteil aufgebaut hat, in den wirklichen Menschen und möglichen Partner verwandeln. Antisemitismus wird nicht durch Gegenpredigt oder gar durch Philosemitismus bekämpft, sondern durch die Kenntnis der Juden und des Judentums. Wir können nicht aus jeder Menschengruppe, gegen die es Vorurteile gibt, Vertreter in unseren Schulklassen haben. Aber wer sein Vorurteil gegen *eine* bestimmte Menschengruppe überwunden hat, wird es leichter haben, die Neigung zum Vorurteil überhaupt zu überwinden. Schon deshalb sollten wir nichts dagegen haben, wenn auch in den Klassen, die von der Bildungskraft des gemeinsamen katholischen Glaubens Gewinn ziehen, wegen unserer konfessionellen Durchmischung der eine oder andere andersgläubige oder auch

ungläubige Gast gegenwärtig ist oder noch besser, eine kleine Minderheit von mehreren.

Das Thema »Vorurteil« führt uns zugleich in eine zweite Dimension unserer Überlegungen. Zwar lief auch das, was ich bisher angedeutet habe, auf den politischen Frieden hinaus, aber es war notwendig, zunächst den geistlichen und humanen, den inkarnatorischen Grund des Friedens darzulegen, und sodann die Schule als Einübungsstätte der Friedenshaltung und Friedensordnung zu behandeln. Ich habe diese indirekte Erziehung zum politischen Frieden verhältnismäßig breit behandelt, weil ich sie für entscheidend halte, für wirksamer als alles, was unmittelbar, im direkten Bezug auf den Gegenstand, auf die Politik, auf die Beziehungen der Völker von der Schule getan werden kann: im Geschichtsunterricht, in der Gemeinschafts- oder Staatsbürgerkunde oder in der Religionsstunde, wenn die Moral des politischen Verhaltens Thema wird, oder auch im Literaturunterricht und im fremdsprachlichen Unterricht. Nun wäre etwas über diese direkte Erziehung zum Völkerfrieden zu sagen.

Die Lehrpläne für die Schulen unserer Länder sind nicht gleich, und ich weiß nicht, ob man überall ein eigenes Fach für den sozialen und politischen Unterricht hat. Erst recht weiß ich nicht, wie man es in den verschiedenen Staaten, Ländern und Kantonen *nennt*. Ein solches Fach mag etwa in der Schweiz, in der das ganze Leben vom Geist der eidgenössischen Demokratie und ihrer langen friedlichen Überlieferung bestimmt ist, weniger notwendig sein als bei uns in Deutschland, wo ein erhebliches Nachholbedürfnis besteht. In der Schweiz gewinnen in der Demokratie der Nähe, im Kanton und in der Gemeinde, die Kinder vor allem oft eine drastische Anschauung von der Entschiedenheit, ja Heftigkeit der Gegensätze, die dennoch am Ende der friedlichen Regelung unterworfen werden. In den beiden anderen Ländern, in denen die Gegensätze ebenso heftig sind, die Übereinstimmung aber geringer und das Verfahren abstrakter ist, haben wir es schwieriger, und wo die Männer des politischen Lebens kein besonders gutes Beispiel geben und die Maschine der demokratischen Willensbildung schlecht geölt ist und sich nur mühsam und knarrend bewegt, muß der Lehrer zuweilen gegen die Zustände erziehen statt in ihnen und durch sie in sie hinein. Vielleicht ist es verwunderlich, daß ich hier »Erziehung zum Frieden« ohne weiteres mit der Erziehung zur Demokratie gleichsetze: Ich weiß, daß große Demokratien, insbesondere wenn sie jakobinische Einheitsstaaten waren, gelegentlich sehr wenig friedlich gewesen sind. Andererseits ist der Sinn der Demokratie der innere Friede, der Ausgleich der Interessen und Meinungen. Wenn wir der Jugend nur einen Abscheu vor dem Grauen des Krieges beibrächten und sie nur in die Gesinnung des Friedens hineinführten und nicht untrennbar davon auch ins nüch-

terne demokratische Friedenswerk, ins politische Werk des innerpolitischen und des außenpolitischen Friedens, so würden wir unsere Aufgabe verfehlen. Allerdings müssen wir uns davor hüten, in diesem demokratischen Unterricht nur die institutionelle Seite der Sache aufzuzeigen. Wenn wir uns darauf beschränkten, die Verfassung und sodann die einzelnen Organe der demokratischen Gewaltentrennung zu beschreiben, die regionale Abstufung in der Schweiz und in der Bundesrepublik von der Gemeinde über Kanton oder Land zum Bund, in Frankreich vom Staat über das Departement bis zur Gemeinde, oder auch die UN und andere internationale Friedensinstitutionen, und dazu vielleicht ein wenig Demographie und Soziographie zu treiben, dann vergäßen wir das Wichtigste. Für uns in Deutschland gilt sogar, daß wir dann uns selber und den Kindern und durch sie deren Eltern ein Alibi dafür liefern, daß das Eigentliche nicht geschieht. Das Eigentliche ist die Erziehung zu der Fähigkeit, in der Geschichte zu handeln. Natürlich ist auf diesem Feld nur eine Propädeutik möglich. Wie man nur in der Ehe selbst lernen kann, ehelich zu leben, und wie alle direkte und indirekte Erziehung, die auf die Ehefähigkeit abzielt, in der Schule nur Propädeutik sein kann, so steht es auch mit der Politik. Ihren ganzen Ernst erfährt man erst, wenn man für Frau und Kind zu sorgen, wenn man mitzuentcheiden, Risiken zu übernehmen hat, den Kopf hinhalten muß. Aber gerade weil das erst in der Sache selbst zu lernen ist, bedarf es wie der Propädeutik zur Ehefähigkeit so auch der Propädeutik zur Politik. Ist sie mit der zum Frieden identisch? Im Zeitalter des absoluten Nationalstaats war sie es keineswegs. Das Interesse und die Ehre der Nation waren die obersten politischen Werte schlechthin, und die Moral, auch die auf den Frieden gerichtete Moral, konnte das primär aufs Wohl der Nation gerichtete Handeln nur begrenzen, dämpfen, modifizieren – bis hin zu der Erfahrungsweisheit, daß hinterm Fluß auch Leute wohnen und daß sich der Krieg mit ihnen meist schlecht auszahlt. Inzwischen sind wir in einer zwar politisch schwierigeren, aber für die Erziehung etwas günstigeren Lage. Die Nationalstaaten sind uns nicht mehr mythische Subjekte eigener totaler Souveränität. Sie hängen inzwischen so gründlich voneinander ab, daß der Friede nicht nur der schönste aller Wunschträume oder doch der erstrebenswerteste aller Zustände ist, sondern die Bedingung des Wohls der eigenen Nation selbst. Gab es früher eine tiefe Kluft zwischen Internationalisten und Pazifisten einerseits und Patrioten andererseits, so ist dieser Gegensatz heute grundsätzlich überwindbar: Gerade das nationale und patriotische Denken, Sinnen und Handeln ist heute auf den Frieden hin gerichtet – vorausgesetzt, daß es nicht mythologisch oder affektiv bestimmt, sondern realistisch und besonnen ist.

Wenn wir uns fragen, was denn nun die Schule in dieser

Sache tun kann, so trennen sich zwar nicht die Ziele, wohl aber die Wege. Will ich junge Menschen in einer Propädeutik des politischen Friedens zur Mündigkeit, Reife und Handlungsfähigkeit erziehen, so gibt es da zwar eine Reihe von Eigenschaften und Fähigkeiten, die überall gestiftet und gefördert werden müssen: der Sinn für das Gemeinwohl, Tapferkeit, Gerechtigkeit, Besonnenheit, Vorurteilslosigkeit, Solidarität, Treue, Anpassung und Widerstand, d. h. die Bereitschaft zur Eingliederung und zum Gehorsam, aber auch die Fähigkeit, aus der Wachheit des Gewissens nein sagen zu können. Man könnte da noch vieles aufzählen. Aber das alles soll doch dahin führen, die jungen Menschen geschichtsfähig zu machen: in den Gang der Geschichte einzutreten, ihr Erbe zu übernehmen und es in dem aufregenden Jahrhundert, in dem wir leben, zum Guten, zum Frieden zu wenden. Das geschichtliche Erbe aber, der *status quo*, die politischen, geistigen und seelischen Voraussetzungen – das alles ist in der Schweiz, in Frankreich, in Deutschland außerordentlich verschieden.

In der Schweiz

Die Schweiz hat nicht nur allen Reisläufern zum Trotz eine lange, ungebrochene Tradition des Friedens; sie kann sich außerdem sagen, daß ihr Modell, der Bund der Kantone und das geregelte Zusammenleben der Sprachgemeinschaften, das Grundmodell auch der europäischen Einigung sein muß, in der das Land und Volk Italien ebensowenig auf seine *Italianità* verzichten wird wie der Tessin; diese Tatsache ist von um so größerem Gewicht, als der Ansatz einer handlungsfähigen Weltorganisation, der Ansatz der handlungsfähigen Menschheit, wie sie Paul VI. in New York gefordert hat, weder nach dem amerikanischen Modell des Schmelztiegels noch nach dem bolschewistischen des Blocks entwickelt werden kann, sondern nur nach dem Grundmodell des zukünftigen Europa, der gegenwärtigen Schweiz. Das sind starke positive Ansatzpunkte für die Friedenserziehung. Insbesondere ist nirgendwo der Waffendienst so problemlos mit dem Friedenswillen verknüpft wie in der Schweiz. Jenseits des Hochrheins weiß man sehr wohl, daß solches Bewußtsein auch zur Selbstgerechtigkeit führen kann, und das Bild in der unteren Ranftkirche in Flüeli, das drastisch aufzeigt, wie die Schweizer, durch Bruder Klaus vom Unheil behütet, ebenso tüchtig wie vergnügt rings um ihren schönen Berg herum ein Meer von europäischen Leichen übersehen, würde ich als einheimischer Lehrer recht kritisch interpretieren. Nun, solche Reduzierung der patriotischen Selbstüberschätzung gehört zu den normalen pädagogischen Aufgaben. Schwieriger wird es sein, den außerordentlich bewährten Grundsatz der bewaffneten Neutralität in Einklang zu bringen mit übergreifenden Solidaritäten. Solche Solidaritäten sind zunächst moralisch und sodann auch politisch zwingend, sie erfordern zum

Glück für die Schweiz aber z. Z. noch kaum eine institutionelle Fixierung, und ich möchte es den Schweizern von Herzen wünschen, daß sie ihre absolute Souveränität so lange beibehalten können, bis die europäischen und die mondialen Institutionen wahrhaft in Ordnung und befriedet sind, so daß irgendeine Art der Integration der Schweiz für sie kein tödliches Risiko und keinen Bruch mit ihrer Überlieferung und Geschichte bedeutet, sondern im Gegenteil deren Erfüllung. Immerhin: Es kommt mancherlei Neues auf die Schweiz zu, es ist nicht ganz sicher, ob mein Wunsch sich erfüllen wird oder ob das Schweizer Volk eines Tages vor sehr schweren Entscheidungen stehen wird, die ihm etwas Ungewohntes abverlangen. Ich wünsche den Schweizer Eltern und Lehrern, daß sie es fertigbringen, die kommenden Generationen ohne Schwächung oder Auflösung der Schweizer Eigenständigkeit nicht nur kulturell, sondern auch politisch zu Europäern und Weltbürgern zu erziehen.

In Frankreich

Was nun Frankreich betrifft, so will ich die Fragen, die zwischen uns strittig sind – nicht nur zwischen dem General und unserer Regierung, sondern auch in Deutschland selbst zwischen den sogenannten Gaullisten und den sogenannten Atlantikern – hier nicht berühren –, obwohl es in diesen Meinungsverschiedenheiten immer um den Frieden geht, nämlich um den richtigen Weg zu ihm, und obwohl zwischen uns z. T. auch die Rangordnung der Werte strittig ist, die für die Erziehung zum Frieden von Bedeutung sind. Ich möchte lieber bald vor unserer eigenen deutschen Tür kehren und also nur auf einen kostbaren Besitz Frankreichs hinweisen, zu dem es bei uns keine Entsprechung gibt: auf einen Reichtum, mit dem die Eltern und Lehrer wuchern können: Ich denke an Frankreichs große Geschichte. Zur Erziehung zum Frieden gehört überall die Entglorifizierung der nationalen Traditionen, ihre Ernüchterung, die Beseitigung der Klischees, ein Zerschlagen der nationalen Tabus; wir brauchen dringend genug ein kritisches Verhältnis zu unserer eigenen Geschichte. Aber es ist ein Unterschied, ob die Geschichte einer Nation auch nach einer solchen Entrümpelung und Klärung noch einen großen Zug und große exemplarische Momente hat oder nicht. Frankreich hat diesen Zug und solche Momente. Die Erziehung zum Frieden der Welt kann in eine enge Verbindung mit dem Bewußtsein der französischen Geschichte gebracht werden; Frankreich braucht nicht schizophren zu werden, wenn es sich der Zukunft Europas und der Welt zuwendet; das kritische Verhältnis zur eigenen Geschichte ist in Frankreich verhältnismäßig leicht in ein produktives Verhältnis zur Gegenwart und Zukunft zu überführen. Im übrigen gehört solche Verbindung von Kritik und Produktivität, von Ernüchterung und Pathos zu den Vorzügen des französischen Geistes.

Deutschland aber hat eine unglückliche Geschichte. Ich sage das weder als Anklage noch als Entschuldigung. Unsere Lehrer haben es objektiv in der Erziehung zur Demokratie und zum Frieden am schwersten; gerade bei uns ist jede politische Erziehung, die der Bewältigung der deutschen Geschichte ausweicht, jede bloße Sozialkunde oder Staatsbürgerkunde geradezu gefährlich. Der Kern der politischen Erziehung muß gerade bei uns, wo das am schwersten ist und den Lehrer in manche Peinlichkeit bringt, die Zeitgeschichte sein und – als ihre Vorgeschichte – die Geschichte des 20., des 19. Jahrhunderts bis in die Reformation und die Zeit des ersten Reiches zurück. Als Restvolk des gescheiterten Reichsversuchs sind wir Jahrhunderte später als andere Völker zur nationalen Integration gekommen und haben sie deshalb hektisch vollzogen; wir haben die fällige Ablösung von der mittelalterlichen Ordnung in der Reformation ganz in die Innerlichkeit verlegt und seitdem, und besonders in der Hoch-Zeit unserer Klassik und Romantik, in der falschen Alternative von Macht und Geist, von »Zivilisation« und »Kultur« gelebt, unpolitisch und um so mehr politisch verführbar. Die Demokratie wurde 1813 und 1848 verspielt, sie wurde 1918 und 1945 nicht nur nicht erkämpft, sondern von außen geschenkt, ja aufgezwungen, belastet jedesmal mit der schweren Niederlage nach fruchtlosen Siegen. Am Hereinschlittern in den ersten Europäischen Bruderkrieg sind wir kräftig, wahrscheinlich überdurchschnittlich beteiligt, den Zweiten Weltkrieg, den ersten eigentlichen, haben wir teils gewollt, teils geduldet, teils dulden müssen. Schweigen wir hier von den Greueln des Nazismus, von der Demütigung Frankreichs, von der Deportation seiner Arbeiter, von den Konzentrationslagern, von der Vernichtung Polens, der Ausrottung der Juden. Man braucht mir nicht zu sagen, daß es daneben ein anderes Deutschland gegeben hat. Gewiß ist nur, daß wir in der Erinnerung beider Deutschland leben müssen, daß sie geschichtlich eine untrennbare Einheit bilden, – daß wir der unglücklichen Geschichte dieser Einheit den Frieden der Zukunft abringen müssen. Patriotisch ist, wer sein Vaterland annimmt: Der Patriotismus verlangt von uns, daß wir Adolf Hitler nicht verdrängen, sondern »annehmen«, wir können sein Werk nicht ungeschehen machen: Die Auseinandersetzung mit ihm gehört zum nationalen Bewußtsein, und es gibt keinen billigeren und folgeschwereren Verrat an der Nation, als dieses elementare Moment unserer Geschichte nicht wahrhaben zu wollen. Ein nationaler Deutscher ist ein Deutscher, der bereut. Nun sind aber die älteren Lehrer zum Teil mitbelastet, zum Teil haben sie die Belastung der Eltern ihrer Schüler zu respektieren, die sie nur mit äußerstem Takt in einen Gegensatz zu ihren Eltern bringen dürfen. Leider sind aber auch die Jüngeren – die jungen Lehrer sowohl wie

alle Schüler – keineswegs ohne weiteres unschuldig: Der Mensch vermag durch Identifizierung auch nachträglich schuldig zu werden, und es ist eine gefährliche Illusion, anzunehmen, der teils behäbige, teils hektische Werktag der Bundesrepublik habe die Wirkungen der Nazizeit ausgelöscht. Wir haben nur zwischen verschiedenen Wirkungsmöglichkeiten zu wählen: der offenen Identifizierung, der gefährlicheren unterbewußten oder halbbewußten Identifizierung und nachträglichen Rechtfertigung, der Verdrängung, – und schließlich der Analyse und der Reue, der produktiven Auseinandersetzung, die ruhig und besonnen, ohne Selbstzerfleischung, aber unerbittlich wahr geleistet werden muß. Alles gehört auf den Tisch, das Entlastende so gut wie das Belastende. Die Gesellschaft der Bundesrepublik, die doch von der Vernichtung ebenso bedroht ist wie jedes andere Volk, ja noch um einige Grade mehr, ist der Aufgabe der Sicherung, zunächst der Schaffung, der Eroberung des Friedens gegenüber deshalb so gleichgültig und steril, weil sie ganz der Gegenwart lebt und die Zukunft tabuisiert; und eine der wichtigsten Ursachen davon ist, daß sie sich jene Auseinandersetzung ersparen möchte. Sie tut nichts für den Frieden, weil sie sich einbildet, geschichtslos existieren zu können. Sie ist zukunftslos, weil sie die Vergangenheit verdrängt. Gegen diese Analyse läßt sich natürlich im einzelnen vieles sagen: Auch diesseits des Rheins leben gute Leute, die guten Willens viel Gutes tun, und der ausgesprochenen Katastrophenpolitiker sind wenige. Aber unsere Lehrer sind weder dazu da, einen zukünftigen Katastrophenpolitiker zu verhindern, noch ein Genie des Friedens zu erziehen; obwohl im Grenz- und Glücksfall auch dies geschehen mag. Doch arbeiten die Lehrer um so mehr an den Veränderungen des Bewußtseins breiter Schichten mit. Die Erziehung zum Frieden aber spielt sich in Deutschland, das ist die wichtigste Einsicht, die hier fällig ist, primär und wesentlich auf dem Feld der *Zeitgeschichte* ab.

Erziehung des Herzens

Selbstverständlich ist das untrennbar von der Erziehung zur *Gesinnung* des Friedens, von der Bildung eines friedlichen *Herzens* und eines solidarisch denkenden *Kopfes*. Das aber gilt überall. Dazu gehört u. a. die Revision der Schulbücher in allen Ländern, selbst in der Schweiz. In meiner Kinderzeit mußten die wenigen Lehrer, die so dachten, fühlten und handelten, auch in katholischen Schulen gegen die herrschende nationalistische und militaristische Wertetafel erziehen. Ich bin noch auf einem preußischen »Königlichen Gymnasium« gebildet worden, zum Glück freilich im Religionsunterricht von einem Priester, dem nicht nur Franziskus, sondern auch Goethe näherstand als Friedrich der Große und unser glorreich regierender Kaiser Wilhelm. Ich hatte auch das Glück, Eltern und Großeltern zu haben, welche die Kapitulation des Christentums vor den herrschenden Kräften der Jahr-

hundertwende nicht mitvollzogen. Heute sind wir alle in einer besseren Ausgangssituation. Die Kirche, wach geworden, ruft uns unablässig zum Frieden. Papst Paul VI. läßt keine Gelegenheit vorübergehen, ohne beschwörend zum Frieden zu mahnen, und Pauls Stimme und noch stärker die seines Vorgängers klingen und klingen nicht nur im Medium des Rundfunks näher und lauter an unser Ohr, als es die gelegentlichen, noch so deutlichen Friedensbotschaften Pius x., Benedikt xv., Pius xi. und Pius xii. getan haben. In der Pastoralkonstitution *Über die Kirche in der Welt von heute* hat uns das Konzil im 4. und 5. Kapitel des II. Teils eine *Magna Charta* der Friedenspflicht und Friedensarbeit geschenkt. Wir können nicht besser schließen als mit einem Hinweis auf die Eingangsworte dieser Konstitution, die nach ihnen den schönen Namen trägt *Gaudium et spes, Freude und Hoffnung*. Jeder Katholik sollte ihren ersten Satz auswendig können. »Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art sind zugleich auch Freude und Hoffnung, Bedrängnis und Trauer der Jünger Jesu.« Das ist die Erklärung einer totalen Solidarität der Kirche mit der Menschheit, soweit sie menschlich lebt: in Freude und in Hoffnung, in Trauer und Bedrängnis. Die Bedrängnis ist im Hunger, sie ist in der Ungerechtigkeit, sie ist nicht zuletzt in Gewalt und Krieg und Kriegsgefahr, ja in der Gefahr der Selbstvernichtung. Aber auch wer vor allem dem Hunger oder der Ungerechtigkeit zu Leibe rücken will, braucht dazu den Frieden, die gerechte und solidarische Ordnung der Nationen. Wenn wir in der Erziehung zum Frieden Christi und zum Frieden der Welt unsere zentrale Aufgabe sehen, sind wir mit dem Papst, dem Konzil, der Menschheit und der Zukunft, sind wir mit Gott verbündet. Optimismus und Pessimismus – beide sind möglich, beide sind begründbar – sind keine christlichen Kategorien. Wohl aber ist die Hoffnung eine christliche Kategorie. Sie wird heute möglicherweise die aktuelle Führerin in der untrennbaren Dreieit, von der Paulus im dreizehnten Kapitel des ersten Korintherbriefs spricht. Die Hoffnung ist eine Kraft des Geistes, welche die Welt nicht nur zu erhellen, sondern auch zu verändern vermag. Wir setzen ohnehin nicht auf die Gewalt, setzen aber auch nicht wie alle Welt auf den *status quo*: Setzen wir auf den Heiligen Geist! Setzen wir auf alle, die sich seinem Ruf und seiner Kraft öffnen, setzen wir auf seine Chance in unserem eigenen Kopf und unserem eigenen Herzen.

Ferdinand Kerstiens Glauben als Hoffen

I.

1960 schrieb H. U. von Balthasar, die Eschatologie sei »wegen Umbau vorübergehend geschlossen«¹. Die Eschata, die »Letzten Dinge«, hatten zuvor in wachsendem Maße die Rolle eines bloßen Schlußlichtes in der Dogmatik gespielt. In der landläufigen Pastoral und in den Volksmissionspredigten hatte sich daneben eine erstaunliche Detail-»Kenntnis« breit gemacht. Die Beschreibung der Qualen in Hölle und Fegfeuer sollte als Warnung vor der Sünde dienen. Im Vordergrund des Interesses standen die Letzten Dinge des einzelnen. Die allgemeine Eschatologie tat sich schwer, die Wiederkunft Christi, die Auferstehung des Fleisches und die Vollendung der Welt anders denn als bloße Zusätze zum individuellen Heil zu verstehen. Die Hoffnung wurde zudem, losgelöst von der Eschatologie, als Hoffnung auf persönliche Glückseligkeit in der *visio Dei* verstanden. Keine Dogmatik sprach im Zusammenhang der Eschatologie von der christlichen Hoffnung. In der Pastoral wurde die Hoffnung ein weiteres Mal verkürzt und verfälscht zur bloßen Vertröstung auf ein besseres Jenseits nach diesem irdischen Jammertal. Das bekannte Wort von Karl Marx: »Religion ist Opium des Volkes!« ist zunächst nicht atheistischer Kampfruf, sondern der Ausdruck der Enttäuschung über eine untätige, bloß vertröstende Kirche.

In der Deutung des Glaubensaktes stand in antireformatorischer und antimodernistischer Tendenz das Erkenntnismoment, das Fürwahrhalten, im Vordergrund. In der Apologetik wurde der Glaubensakt fast als Schlußfolgerung einer gelungenen Beweisführung betrachtet. All diese Tendenzen sind keineswegs nur Vergangenheit, sondern bestimmen auch heute noch – allerdings in unterschiedlichem Maße – unser Glaubensbewußtsein mit. Auch der »neue« Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands (1955) trägt noch deutlich ihre Spuren (vgl. insbesondere die Stellung und den Inhalt der Lehrstücke über den Glauben und die Hoffnung, Nr. 64–66, und über die Letzten Dinge, Nr. 127–136).

In der Auflockerung der festgefahrenen Fronten und in der kritischen Neubesinnung fließen verschiedene Ströme zusammen, die hier kurz genannt werden sollen, um einen Überblick über die verschiedenen Architekten des »Umbaus« zu gewinnen.

Von der Philosophie des deutschen Idealismus her wächst ein tieferes Verständnis für die Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes. In der Religionsphänomenologie (Max Scheler) wird die gesamt menschliche Struktur von Glaube und Hoffnung tiefer gesehen. Das »Lebendig-Konkrete« (R. Guardini) tritt in seiner Bedeutung vor das Abstrakt-Allgemeine. Der theologische Personalismus, von F. Eb-

¹ *Eschatologie*, in: *Fragen der Theologie heute* (hrsg. v. FEINER – TRÜTSCH – BÖCKLE), Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 403–422, 404.

ner und M. Buber inspiriert, gewinnt Einfluß auf die Glaubentheologie (Steinbüchel, Guardini, Mouroux). Kierkegaards Glaubensdeutung und Heideggers Existentialphilosophie werden zunächst in der evangelischen Theologie für die Glaubensdeutung fruchtbar gemacht und wirken so auch auf die katholische Theologie. Thomas von Aquin, Bonaventura und die Väter werden von manchen Überzeichnungen befreit und dem heutigen Verständnis neu erschlossen. Die Exegese entdeckt tiefer die Struktur der Offenbarung und des antwortenden Glaubens im Alten und Neuen Testament. In der Wiederentdeckung der Gemeinschaftscharakters der Eucharistiefeier in der liturgischen Bewegung wächst ein neues Verständnis für die ekklesiale Wirklichkeit und die sakramentale Entfaltung des Glaubens. In neuester Zeit haben vor allem zwei Entwicklungen zur Erneuerung der Hoffungstheologie beigetragen: die Auseinandersetzungen um das Werk Teilhard de Chardins und das Gespräch mit dem Marxismus, vor allem mit Ernst Bloch (Moltmann, Metz, K. Rahner).

Es scheint so, als ob von der Hoffnung her die verschiedenen Anstöße zu einer erneuerten Glaubentheologie zusammengefaßt und für eine Gesamtschau fruchtbar gemacht werden können. Vor allem die *Theologie der Hoffnung* von J. Moltmann² möchte zeigen, »wie die Theologie aus Hoffnung und in eschatologischer Ausrichtung über ihr Thema nachzudenken beginnen kann«³. Es geht nicht um die Änderung dieses oder jenes Akzentes in der Lehre von den Letzten Dingen, sondern um die Integration der Eschatologie in das Gesamt der Theologie. Damit verbunden ist dann die Integration von Glaube und Hoffnung, die Wiederentdeckung der Hoffungsstruktur des Glaubens. Allmählich lassen sich einige Grundlinien des neuen Grundrisses beim »Umbau« erkennen. So wollen wir jetzt gleichsam einen Blick durch den Bauzaun tun.

Exemplarisch wird dieser Wandel deutlich an der Exegese von Ex 3, 14, der Antwort Jahwes an Moses. Die Dogmatik verstand dieses Wort »Ich bin, der ich bin« gern im Sinne der metaphysischen Theologie als Selbstaussage Gottes: Ich bin das absolute Sein, der Seiende schlechthin, das *ens a se*. Diese Exegese kann jedoch aus zwei Gründen nicht stimmen: Einmal lag eine solche metaphysische Aussage nicht im Horizont jüdischen Denkens, zum anderen wäre sie keine Antwort auf die Frage des Moses. Dieser wird von Jahwe mit dem Auftrag ausgesandt, das Volk aus Ägypten herauszuführen, und er fragt nach der Garantie des Beistandes für dieses aufgetragene Werk. Er fragt nach dem Namen dieses Gottes, um ihn im Kult anrufen und sich so seiner Hilfe vergewissern zu können. In

II. Biblisches Glaubenshoffen

² München 1964.

³ Ebd., Vorwort.

der Antwort muß es also um die konkrete Zukunft, um den Beistand Gottes für sein Volk gehen. Deswegen müssen wir übersetzen: Ich werde bei euch sein, als der ich jeweils bei euch sein werde. Dieses Wort ist Zusage der Treue, deren Manifestationen Jahwe sich jedoch selber vorbehält, die also durch kultische Anrufung nicht zu erzwingen ist. In der Geschichte des Auszugs wird er zeigen, wie er zu seinem Volke steht. Wer an diesen Gott glauben will, wird unter seinem Auftrag in der Hoffnung auf den verheißenen Beistand zu geschichtsmächtigem Tun ausgesandt. Glauben ist hier nicht das Fürwahrhalten von offenbarten Wahrheiten, sondern das Wagnis der Geschichte mit diesem Gott in der Kraft der Hoffnung.

Im Neuen Testament gilt Abraham als Bild dieses Glaubens. Er verließ unter dem Auftrag Gottes sein eigenes Land, ohne zu wissen, wohin ihn Gott führen werde (Hebr 11,8 – Gen 12). Nur im ständigen, wachen Hinhören auf die Führung Gottes sollte er dieses Land erreichen. Gott schenkt in diesem Anruf noch nicht das fertige Ziel, die Vollendung, sondern er schickt den Menschen auf das verheißene Ziel zu, das der Mensch ohne seinen eigenen Einsatz nicht erreichen wird. Gott gibt genug Licht, um aufzubrechen, aber er beleuchtet nicht den ganzen Weg und das Ziel. Der erste Akt des Glaubens ist das Vertrauen auf die Treue Gottes in seinen Verheißungen, ist Aufbruch in der Hoffnung, die Kraft und Ausdauer für den Weg in sich trägt. Abraham erhoffte von Gott in seiner Hoffnung wider alle irdische Hoffungsmöglichkeiten trotz des unfruchtbaren Schoßes seiner Frau die verheißene große Nachkommenschaft (Gen 15; Röm 4, 16–22). »Er war überzeugt, daß er, der die Verheißung gab, sie auch ausführen könne« (Röm 4,21). Dieser hoffende Glaube wurde Abraham zur Rechtfertigung angerechnet.

Aber ist das nicht nur die alttestamentliche Gestalt des Glaubens? In Christus sind doch die Verheißungen erfüllt! Glauben heißt doch jetzt, an Jesus Christus glauben, der durch sein Leben und Werk, durch sein Kreuz und seine Auferstehung die Erlösung bewirkt hat. Dies ist der Inhalt des urchristlichen Glaubensbekenntnisses »Jesus Christus ist der Herr«. Doch zeigt sich hier nicht noch einmal, und zwar radikal und endgültig, die Erfahrung des Alten Bundes, daß jede Erfüllung einer Verheißung neue und größere Verheißung aus sich entläßt? So sehr die Gemeinschaft mit Christus im Glauben Erfüllung, neues Leben ist, so sehr ist damit neue absolute Verheißung geschenkt. Können wir nicht das Wort Jesu »Ich bin bei euch bis ans Ende der Welt!« (Mt 28,20), das als Verheißung zur Sendung an alle Völker hinzugegeben wird, als die neutestamentliche Version von Ex 3,14 verstehen? Die Auferweckung Jesu ist ohne seine Wiederkunft, ohne die Auferweckung allen Fleisches (1 Kor 15), ohne den neuen

Himmel und die neue Erde (Apk 21,22) nicht zu denken. Glauben an die Auferweckung Jesu heißt deswegen: hoffen auf die durch diese Auferweckung verheißene und vorweg angezeigte universale Vollendung. Alle Theologie ist »Tendenzkunde der Auferstehung und der Zukunft Christi«⁴. In der Hoffnung überschreiten wir die Grenzen, die durch Kreuz und Auferstehung Christi durchbrochen sind. Die Naherwartung der jungen Kirche ist Ausdruck der Intensität der Hoffnung, die alle Gegenwart bereits unter der Macht des unmittelbar hereinbrechenden Eschatons der Wiederkunft Christi sah. Der eschatologische Enthusiasmus war die Ursache manchen Fehlverhaltens, zeigt aber gerade diese Radikalisierung der Hoffnung durch das Christusgeschehen. Durch das »Sein in Christus« und die Gabe des Geistes als Angeld des Kommenden ist für den getauften Gläubigen der Kontakt mit dem darin Angekündigten so eng, der Widerspruch zur eigenen Gegenwart so groß, daß es unverständlich ist, warum die Vollendung sich noch hinauszögert. In den Paulusbriefen spüren wir das harte Ringen um diese Frage. So müssen wir auch neutestamentlich den Glauben als »Zuversicht auf das, was man erhofft« (Hebr 11,1) verstehen.

Einige systematische und pastorale Überlegungen sollen den Gedankengang noch verdeutlichen.

1. Wie die Auferstehung Jesu ist kein Glaubensgut in der Vergangenheit bereits fertig abgeschlossen, so daß es nur in einem rückwärts schauenden, sich vergewissernden Glauben erreicht werden könnte. Man kann daher keinen in sich geschlossenen Traktat über den einen und dreifaltigen Gott an den Anfang der Dogmatik stellen, da erst in Schöpfung, Erlösung und Vollendung herauskommt, wer dieser Gott eigentlich ist. Aus dem gleichen Grund kann es auch keine in sich abgeschlossene Schöpfungslehre geben, da erst im neuen Himmel und in der neuen Erde deutlich wird, was Gott mit der ersten Schöpfung eigentlich gewollt hat. Viele Fragen über das Verhältnis von Natur und Gnade waren deswegen so festgefahren, weil man die Schöpfung zunächst so zu Ende gedacht hatte, daß die Gnade nur noch nachträglich, wie von außen hinzukommen konnte. Der Glaube an die Schöpfung hatte auch bei den Juden nicht den Charakter einer von Anfang an feststehenden, für das andere grundlegenden Glaubenswahrheit. Der Glaube an die Schöpfung ist vielmehr erst im Zuge der Universalisierung des Bundesgottes entstanden, im Zuge der Inthronisierung Jahwes als des Herrn über alle anderen Götter und Völker, über alles, was ist. Erst wenn Gott »alles in allem« (1 Kor 15,28) ist, wird diese Dimension des Schöpfungsglaubens ganz sichtbar.

⁴ MOLTSMANN, a. a. O. 177.

III. Theologische Verdeutlichungen

Inkarnation ist nicht mit der statisch interpretierten Formel von Chalzedon verstanden. Die Zukunft dieses Jesus von Nazareth, Kreuz und Auferstehung, Wiederkunft und Herrschaft, die bleibende Bedeutung seiner Menschheit für das Heil der Menschen (K. Rahner) müssen hinzuge-dacht werden, damit Inkarnation selber richtig aus-gesagt werden kann. Eine einseitige inkarnatorische Theo-logie, die nur auf den Akt der Menschwerdung schaut und von dort her unser Stehen in der Welt deuten will, muß deswegen zu falschen Schlüssen kommen.

So kann auch die Kirche als das pilgernde Gottesvolk nicht ohne die *communio sanctorum* der endgültigen Herr-lichkeit theologisch verstanden werden; hier erst wird ihr vorläufiger Charakter sichtbar, ohne den die anderen Aus-sagen über die Kirche leicht in falscher Weise verhärtet werden und den Anschein der Endgültigkeit bekommen.

So muß die Eucharistie im Zusammenhang der Zöllner-und Sündermahl Jesu mit den Gleichnissen vom könig-lichen Hochzeitsmahl als *pignus futurae gloriae* gedeutet werden. Die Durchführung des hiermit angedeuteten theologischen Strukturprinzips würde die Auflösung der Eschatologie als eines eigenen theologischen Traktats am Ende der Dogmatik bedeuten und gäbe zugleich allem anderen seine eschatologische Perspektive zurück, in der es erst als das erscheint, was es ist.

Wenn aber der »Gegenstand« nur in der komplexen Ein-heit von Geschehenem und Zukünftigem gegeben ist, dann kann die Annahme durch den Menschen nur die Gestalt der Einheit von Glaube und Hoffnung haben. Glaube ohne voregreifende Hoffnung verfehlt sein Ziel.

Wirkungsgeschichte

2. Einige allgemeine Verstehensregeln sollen diese Über-legungen vertiefen: Die Zukunft eines Geschehens gehört mit zu diesem Geschehen hinzu. Die »Wirkungsgeschichte« (H. G. Gadamer) eines Ereignisses zeigt nicht nur immer mehr, was dieses Geschehen damals *war*, sondern in der Geschichte, die es eröffnet und in Gang gesetzt hat, *wird* es immer mehr zu dem, was es sein kann und sein soll – oder es verfehlt sich selbst. So bestimmt zum Beispiel das ganze gemeinsame Leben der Gatten mit darüber, was im Augenblick der Eheschließung geschehen ist, ob diese Entscheidung damals glücklich oder unglücklich genannt werden muß. Wir stehen selber noch mitten in der Wir-kungsgeschichte allen vergangenen Geschehens. Sie wird durch uns mitbestimmt. Deswegen ist kein Verstehen ab-geschlossen. Es hängt auch von unserem Tun und Ent-scheiden und von unserer Antizipation der Zukunft ab.

So stehen wir noch mitten in der Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens. Hier geht es zunächst um die diesem Geschehen angemessene Weise der Antizipation (zur Frage der Mitbestimmung durch unser eigenes Tun und Entscheiden s. unten Nr. 4–6).

Die jetzt noch ausstehende Zukunft kann als reine Ver-

längerung der Vergangenheit nach vorne gedacht werden; dann ist die Antizipation der Zukunft ihre (wissenschaftliche) Prognose. Sie ist aber nur begrenzt möglich und sinnvoll. Denn wenn es um die Geschichte des Menschen geht, darf die Freiheit nicht ausgelassen werden. Dann aber ist keine Prognose des Endes, sondern nur seine prophetische Ankündigung möglich, der die Hoffnung, nicht die wissenschaftliche Errechnung entspricht. Prophetie und Hoffnung lassen den Spielraum der Freiheit offen und können dennoch Zutreffendes über das Ende aussagen. Theologisch ist nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern auch die Freiheit Gottes zu bedenken. In der verlängerten Vergangenheit der Prognose kann im eigentlichen Sinne nichts Neues in der Zukunft auftauchen, weil alles jetzt schon angelegt sein muß. Das deistische Mißverständnis Gottes liegt nahe. Prophetie und Hoffnung lassen dagegen Raum für das noch nie Dagewesene, für das, »was noch kein Ohr gehört und noch kein Auge gesehen hat« (1 Kor 2,9), was nicht von den Möglichkeiten des Menschen, sondern vom Gottmöglichen bestimmt wird. Beide Weisen der Zukunftsschau müssen auseinandergehalten werden. Eine Verwechslung oder Vermischung von Prophetie und Prognose ist zum Beispiel die innere Gefährdung des Teilhardschen Systems und aller naturwissenschaftlichen Zukunftsutopien. Die Ideologien, wie zum Beispiel der Marxismus, wollen Prognose und nicht Prophetie sein. Beide Arten von Entwürfen sind dem Menschen und seiner Zukunft nicht angemessen, es sei denn, daß man ihm die Freiheit abspricht, ihn verplant und manipuliert und so zur bloßen Natur degradiert. Die eschatologisch-prophetische Dimension der christlichen Verkündigung, die Hoffnungsstruktur des Glaubens entsprechen dagegen genau der menschlichen Verstehens- und Seinsstruktur.

Ekklesiales Hoffen

3. Es scheint schon fast Allgemeingut der katholischen Theologie geworden zu sein, den Glauben nach dem Muster der personalen Begegnung zu verstehen. Glaube ist in diesem Verständnis nicht primär Fürwahrhalten von offenbarten Wahrheiten, sondern das Ja zu dem sich in Christus offenbarenden Gott. Wir haben bereits gesehen, wie dieses Ja zu Gott die Hoffnung auf die Vollendung durch ihn einschließt. Aber dennoch dürfen wir bei diesem Verstehensmuster nicht stehenbleiben. Denn wenn Offenbarung und Glaube im präzisen und ausschließlichen Sinn die Selbstmitteilung Gottes an den einzelnen wäre und Glaube die Antwort des Menschen nach dem Schema der Ich-Du-Beziehung, dann könnten Kirche und Welt und deren Zukunft nicht anders als rein additiv und äußerlich zum Heil des einzelnen hinzukommen. Wir haben dieses Bedenken bereits oben gegenüber der Vorherrschaft der Letzten Dinge des einzelnen über die allgemeine Eschatologie geltend gemacht.

Glaube und Hoffnung müssen vielmehr selber in ihrer ekklesialen Struktur gesehen werden, damit auch das universale Heil als ihr Ziel in den Blick kommt. Glauben heißt der Kirche zugezählt werden (Apg 2, 41. 47; 5, 14), eingegliedert werden in den Leib Christi (Eph 4), um dadurch Anteil zu gewinnen an der einen Hoffnung, dem einen Geist, dem einen Gott. Die Rehabilitation des Sünders geschieht durch den Frieden mit der Kirche. Der kirchliche Bezug ist Ursprung und Lebenselement des Glaubens, nicht in dem Sinne, daß man nur auf die lehrende Kirche zu hören brauchte – dann wäre die Kirche nur Veranlassung, nicht inneres Moment des Glaubens –, sondern so, daß wir einander bedürfen, der Erfahrungen, der Nöte und der Initiativen der anderen Glaubenden, daß wir wesentlich nur miteinander glauben und hoffen können. Der *sensus fidelium*, der Glaubenssinn der Kirche ist das umgreifende und tragende Ganze für den Glauben des einzelnen Gliedes. So sind auch die Sakramente zunächst nicht Hilfe für den einzelnen, sondern Realisierung dieser intersubjektiven Struktur unseres Glaubens. Nicht der einzelne, sondern die Kirche trägt die Verheißung, daß sie nicht zugrunde gehen wird.

Von hier aus wird auch die alte These fragwürdig, daß man nur für sich selbst hoffen könne, allenfalls noch für die, die man liebe. Aufgrund der christlichen Verheißung kann und muß man zunächst für das Ganze hoffen; für sich selbst kann man auf ein Element der Furcht nicht verzichten. Denn Gott wird die verheißene Vollendung trotz aller menschlichen Schuld durchsetzen; ob ich jedoch daran Anteil gewinne oder nicht, ist noch offen.

Tun im Hoffen...

4. Kirche und Welt stehen einander nicht einfach gegenüber, wie es manchmal auch noch in der Konstitution über die Kirche in der Welt von heute scheint. Die Kirche ist das Stück der Welt, das sich von Kreuz und Auferstehung Christi und von der darin aufgebrochenen Verheißung der einen heilen Zukunft der ganzen Welt her versteht. Es gibt nicht zwei Ziele des Menschen und der Welt, ein natürliches und ein übernatürliches. Beide konvergieren im neuen Himmel und in der neuen Erde. Deswegen hoffen die Christen auch nicht aus der Welt heraus, sondern für die Welt. »So läuft die Hoffnung des Christen nicht von der Geschichte weg, sondern der Geschichte entlang auf das Ende zu«⁵.

Hier ist nun der Gedanke aufzugreifen, daß die Wirkungsgeschichte des Christusgeschehens durch uns, unser Entscheiden und Tun, mitbestimmt wird (vgl. Nr. 2). Wenn »die Liebe bleibt« (1 Kor 13, 13), wenn wir bereits »vom Tode zum Leben hinübergegangen sind, weil wir die Brüder lieben« (1 Jo 3, 14), wenn der Himmel wesentlich auch *communio sanctorum* ist, dann ist nicht zu bestreiten, daß

die vollendete Gestalt der neuen Schöpfung mitbestimmt wird von unserem Tun unter seinem Auftrag und in seiner Gnade. »Die Könige der Erde tragen ihre Reichtümer zu ihr« (Apk 21,24), heißt es von der himmlischen Stadt Jerusalem.

Die Hoffnung des Christen ist deswegen kein passives Beiseitestehen, weil Gott ja die Vollendung nur allein schaffen kann und schaffen wird. Die Christen können es vielmehr vor Gott, der Welt und sich selber nur verantworten, auf die Vollendung durch Gott zu hoffen, wenn sie selber bereit sind, sich dafür in Dienst nehmen zu lassen. Sie können nur verantworten, auf die Gerechtigkeit und den Frieden Gottes zu hoffen, wenn sie bereit sind, sich selber für die Überwindung allen Unfriedens und aller Ungerechtigkeit auf dieser Welt einzusetzen, damit unsere Welt in Richtung auf die Verheißung Gottes in Bewegung komme. »Die Orthodoxie seines (des Christen) Glaubens muß sich ständig ›bewahrheiten‹ in der Orthopraxie seines endzeitlich orientierten Handelns«⁶.

Hier wird die theologisch-anthropologische Bedeutung des Auseandertretens von Verheißung und Erfüllung sichtbar. Sie liegen nicht deswegen auseinander, weil Gott nicht sofort die Erfüllung schenken könnte, sondern damit zwischen ihnen der Raum menschlicher Freiheit eröffnet bleibt, der Raum des Dienstes und der Liebe. In der Freiheit seiner Glaubensentscheidung und durch den Dienst seiner Liebe, beides inspiriert von der den Wegweisenden Hoffnung, wird die Erfüllung gleichsam in das Innere des Menschen als sein eigen hineingenommen. Die Gnade wird interiorisiert, der Mensch glaubt, hofft und liebt sich geschichtlich in sie hinein, damit die Vollendung seine eigene Vollendung und die seiner Welt werde. Natur und Gnade werden so geschichtlich zueinander vermittelt.

... auf Gottes größere Kraft

5. Ein wichtiges Mißverständnis ist hier zu klären, das leicht dieser Konzeption vorgeworfen werden könnte. Es geht hier nicht um den titanischen Versuch, die Vollendung der Welt aus eigener Kraft zu schaffen. Nicht die Evolution als solche, auch nicht die vom Menschen vorangetriebene, ist Fortschritt auf das Heil hin. Die Vollendung ist kein innerhalb dieser Welt und Geschichte erreichbarer Zustand als Ergebnis einer gelungenen Geschichte. Der Christ weiß, daß mit der Nähe der Parusie auch die widergöttlichen Kräfte wachsen.

Die Weise, wie Gott den Einsatz des Menschen annimmt, wird immer die Gestalt des Kreuzes haben. Aber dieses Kreuz darf nicht von Anfang an gewählt, es kann nur am äußersten Rand des eigenen Einsatzes angenommen werden. Das Kreuz ist nie billige Entschuldigung des eigenen Mißerfolgs, der unserer eigenen Bequemlichkeit oder der falschen Selbstliebe zu verdanken ist. Wir können nichts

darüber ausmachen oder gar ausrechnen, wie unser Tun nach der letzten Wandlung aussehen wird, welchen Stellenwert und welche Bedeutung es hat. Aber es wird deswegen nicht belanglos und unwichtig. Die Hoffnung ist kein billiger Optimismus. Sie schließt Geduld und Vertrauen ein, die Kraft standzuhalten, zu tragen, durchzustehen, sich etwas, sich das Leben nehmen zu lassen. Es geht um das Ausfahren auf die Höhe des Sees, um das Auswerfen der Netze, bei dem alle eigenen Kräfte angespannt sind, damit der Herr in der Richtung des menschlichen Mühens, das auf seinen Auftrag hin gewagt wird, den Fang als sein Geschenk hineinlegen kann (vgl. Lk 5,4-9). Es geht um das Hergeben der sieben Brote, damit sie unter seinem Segen Nahrung werden für alle (Mk 8,1-9). Es geht um das Hinlaufen zum Teiche Siloah, damit durch seine Gabe die Blindheit weggenommen wird (Jo 9,1-7). Gott ist kein *deus ex machina*, der plötzlich aus dem Nichts auftaucht, alles vom Menschen Erreichte zerstört, um dann seine eigene Welt aufzubauen. Gott schenkt dem Menschen das Heil so, daß es von ihm selber mitgetan werde.

Gesellschaftliche Sprengkraft

6. Auf eine Dimension dieser zum Einsatz inspirierenden Hoffnung muß noch aufmerksam gemacht werden, da sie bisher noch nicht deutlich genug gesehen wurde. Da sich das Tun der Christen nicht im inneren Raum der Kirche abspielt, sondern in der Welt, hat es immer auch eine gesellschaftlich-politische Seite. Wie wäre anders der Einsatz für Gerechtigkeit und Frieden in der Welt sonst zu vollziehen? Gewiß hat es immer private Liebestätigkeit, gewiß hat es auch die kirchlich organisierte Caritas gegeben. Sie half aber vornehmlich dem einzelnen. Die Ansätze zum sozialen Gestaltungswillen waren nur schwach und traten nur gelegentlich auf, so daß sie nicht zur bestimmenden Kraft wurden. Wenn aber die Liebe nicht nur diesem oder jenem helfen will, sondern darauf achten muß, daß möglichst allen, die in Not sind, wirklich geholfen wird, dann muß der Einsatz dafür auch sozialen Charakter tragen. Deshalb haben die Christen nicht das Recht, auf politische Möglichkeiten, Wandlung und Gesundung zu schaffen, zu verzichten. Gewiß wird es hier in der konkreten Einzelentscheidung verschiedene Meinungen unter den Christen geben. Aber das dispensiert nicht davon, sich um die rechten Wege zu mühen. Deswegen wird heute nicht nur im Blick auf Lateinamerika die Möglichkeit und die mögliche Verpflichtung zu einer sozialen Revolution für den Christen erörtert und zum Teil gefordert.

Hier spätestens wird man einwenden, Christus habe nicht zur Revolution aufgefordert, er habe ausdrücklich eine Einmischung in politische Angelegenheiten abgelehnt; sein Reich sei nicht von dieser Welt. Sicher war die Ankündigung der Königsherrschaft Gottes keine politische

Rede. Doch ist es so abwegig, daß Christus vorgeworfen wurde, er wiegele das Volk auf? Sein Selbstverständnis »Ich aber sage euch«, seine Mahlgemeinschaften mit den Zöllnern und Sündern, die Mißachtung der Reinheitsvorschriften und die Durchbrechung des Sabbatgebotes waren in der damaligen Lage nicht nur religiöse Akte, sondern griffen die Grundlagen der sozialen und politischen Ordnung an, waren Einbruch in das festgefügte, religiös sanktionierte System, waren Revolution.

Paulus fordert zwar die Sklaven auf, in ihrem Beruf zu bleiben (1 Kor 7,17–24). Aber wenn er den Sklaven als den Freigelassenen des Herrn sieht, wenn er Philemon auffordert, seinen Sklaven wie einen geliebten Bruder aufzunehmen (Phm 16.17), dann ist damit das Institut der Sklaverei, das den Sklaven unter dem Sachenrecht verhandelte, im Grunde aufgesprengt, und es ist nur eine Frage der Zeit, wann es auch äußerlich fallen wird. In Rom galten die Christen als Atheisten, als Revolutionäre, weil sie die göttliche Verehrung des Kaisers nicht mitmachen wollten.

Während die offizielle Kirche es im allgemeinen mit den politischen Mächten von gestern und heute hielt, sind die im christlichen Glauben implizierten Impulse zu Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit außerhalb der Kirche revolutionär zutage getreten. Die Säkularisierung, der moderne Humanismus, die Zukunftsorientiertheit des neuzeitlichen Bewußtseins entstammen den gleichen Wurzeln. Viele Menschen, die sich in den neuen Bewegungen engagierten, haben der Kirche und dem Glauben den Rücken gekehrt, weil ihr Einsatz nicht davon gedeckt wurde. Wenn die Christen in diesen Bewegungen ihre eigene Sache entdecken und aufgreifen, kann ihr Zeugnis neu fruchtbar werden. Die Konstitution über die Kirche in der Welt von heute ist ein erstes Zeichen dieses Mühens. So verstanden ist die christliche Hoffnung gerade kein »Opium des Volkes«, keine lähmende und zersetzende Kraft, sondern das unerschöpfliche Reservoir neuer Impulse, die Menschen zu sich selbst und zueinander zu führen. Sie ist zugleich kritische Instanz gegen alle menschliche Selbstvergötzung, gegen alle ideologische Verplanung des einzelnen zugunsten einer bestehenden oder zukünftigen Gesellschaftsordnung. Sie bleibt ein Element der Unruhe in der Geschichte, das aller menschlichen Verhärtung und Erfüllung neue Zukunft zeigt.

So erweist sich die kognitive (1.–3.) und die operative (4.–6.) Fruchtbarkeit und Bedeutung der These von der Hoffnungsstruktur des Glaubens, wir können auch sagen, die dogmatische und die moraltheologische Seite, die zugleich in ihrer inneren Einheit und in ihrer apologetisch-fundamentaltheologischen Funktion deutlich werden.

Wir können die Überlegungen zusammenfassen: Im Credo der Kirche zählen wir eine ganze Reihe von Glaubens-

wahrheiten auf, die alle unter dem »credo in« zusammengefaßt sind. Glaube als Hoffnung versucht dieses »in« neu zu verstehen. Wir dürfen einmal kühn übersetzen: Ich glaube in Gott hinein. Glauben ist ein Hineinschreiten mit der Welt in Gott, das als Bewegung der Hoffnung erst in Auferstehung und Parusie sein Ziel findet und so alle Glaubenswahrheiten umschließt. Dann erst werden wir voll begreifen, was wir im Glauben erhoffen und in der Liebe anzielen und vorbereiten durften.

Josef Pfammatter

Bibel und Liturgie

Vorüberlegungen zu einer bibelgerechten und zeitnahen Verkündigung des Wortes Gottes im Gemeinde-gottesdienst¹

Zur Theologie des Wortes Gottes

Mitten im biblisch-liturgischen Aufbruch unserer Tage nehmen wir das Entstehen einer »Theologie des Wortes« wahr, die es bisher (wenigstens in den theologischen Schulbüchern) kaum gegeben hat. Zu den Grundüberlegungen einer Theologie des Wortes Gottes gehört, daß das Sprechen nicht bloß Mitteilung von bisher nicht gewußten Sachverhalten ist, sondern letztlich Kommunikation, Selbst-Mitteilung des Sprechenden. Anders ausgedrückt: Im Sprechen unternimmt es ein Wesen, sich selbst einem Hörenden zu übereignen. Unter Menschen ist das Sprechen ein Vorgang, der sich äußert einerseits in Worten, anderseits in Taten (Mimik und Gestik). In all dem, was und wie ein Sprechender sich äußert, verrät er dem Hörenden sein Innerstes. Der Hörende bekommt den Sprechenden immer mehr »in den Griff«. Der Sprechende liefert sich dem Hörenden aus und gibt sich diesem in gewissem Sinn zur Verfügung.

Gerade dieser Vorgang ist nach der Bibel das *Sprechen Gottes*. »Gott spricht« heißt: Gott teilt sich den Menschen mit. Wenn der Mensch ein Hörender ist, kommt ihm nicht bloß eine Fülle von bisher unbekannten Offenbarungsinhalten zu, sondern der Sprechende selbst enthüllt vor ihm sein Geheimnis und wird erkennbar als einer, der auf den Menschen hin unterwegs ist, um sich ihm personal (nicht »satzhaft«) zu übereignen.

Hermann Volk, der verschiedene kleinere Aufsätze zur Theologie des Wortes Gottes verfaßt hat, sagt: »Im Wort Gottes wird das Heil, das Gott auf uns hin verwirklicht,

¹ Der folgende Aufsatz ist ein Vortrag, der am VI. Pastoral-liturgischen Symposion für Priester über das Gesamtthema »Größe und Not der Homilie« in Zürich am 29. Nov. 1965 gehalten wurde. Wie der Untertitel sagt, ging es dem Referenten weniger um eine erschöpfende Darstellung der Problematik »Bibel und Liturgie«, als vielmehr um grundsätzliche und praktische Vorüberlegungen dazu. Die Wiedergabe in unserer Zeitschrift erfolgt, abgesehen von Kürzungen (Anfang und Schluß) und situationsbedingten Modifikationen, unverändert.

und in welchem Gott sich auf uns hin verhält, beschrieben, aber zugleich auch realisiert.« *Beschrieben* und *realisiert*. Daß das Heil, der auf uns hin unterwegs seiende Gott, in der Bibel *beschrieben* wird, darüber ist sich die Theologie schon immer klar gewesen. Aber die »Beschreibung« der Heilsgeschichte, vor allem die Darstellung des Christusereignisses, ist in der Bibel immer mehr als bloße Beschreibung, denn im Wort über Christus und im Wort Christi ergeht *Gottes Wort an uns*, oder, (wie wieder Hermann Volk sagt) »wird Gott auf uns hin heilhaft präsent.« Die Verkündigung, aber auch die Lesung biblischer Texte ist demnach ein gnadenhafter Vorgang. Er wirkt im gläubigen Hörer und Leser das Heil, und zwar in Analogie zur Wirksamkeit der Sakramente, die ihrerseits im disponierten Empfänger das Heil wirken. Und in diesem Sinn ist das Wort zu verstehen: »Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern von jedem Wort, das hervorgeht aus dem Munde Gottes« (Mt 4, 4). Der Mensch lebt ebenso real von dem Brot, das Gottes Wort ist, wie von dem anderen, das seine Physis nährt. Wenn man zurückgreift und dieses Schriftzitat (Mt 4, 4) im Alten Testament nachschlägt, liest man Dt 8, 3: »Der Mensch lebt nicht allein vom Brot, sondern von all dem, was das Wort des Herrn schafft.« Davon lebt der Mensch. Und wenn er meint, ohne den auf ihn zukommenden Gott leben zu können, ist er in einer verhängnisvollen Täuschung begriffen.

Hier sind wir bereits bei einer praktischen Überlegung angekommen. Das Wort Gottes in der Bibel ist nicht einfach Beschreibung der Eigenschaften Gottes. Man dürfte das Sprechen Gottes nicht daraufhin abhören, zu lernen, wie Gott eigentlich sei, etwa seine Barmherzigkeit oder seine Gerechtigkeit und so weiter einfach zur Kenntnis zu nehmen; es geht in der Bibel immer um die *Aktualisierung* dessen, was sie von Gott aussagt. Hermann Volk führt als Beispiel an: Eine bloß dogmatisch formulierte Aussage: »Gott ist barmherzig« ist nicht dasselbe wie ein in der Bibel stehendes Wort: »Geh hin, deine Sünden sind dir vergeben«, aus dem wir auch die Barmherzigkeit Gottes ableiten können. Die beiden Sätze haben einen verschiedenen Rang, denn im Wort Gottes wird uns das *hic et nunc zugesagt*, was in der dogmatischen Aussage bloß *beschrieben*, festgestellt wird. Anders ausgedrückt: Das Wort Gottes macht die Barmherzigkeit Gottes heilhaft präsent an uns und aktualisiert sie, weil es eben nicht bloß beschreibende Aussage über Gott ist, sondern ein ihn vergegenwärtigendes Wort. Nun können wir sagen: Die Bibel (und damit auch die Verkündigung dessen, was in der Bibel steht) ist *Ort der Begegnung* mit dem heilwirkenden, heilschaffenden Gott. Das Brot, das Jesus ist, wird gegessen nicht bloß im Genuß der Eucharistie, sondern – das wurde von uns Katholiken oft zu wenig ge-

sehen – auch im gläubigen Hören und Aufnehmen des Wortes. Das Licht der Welt, das Jesus ist, hat nicht nur den Zeitgenossen Jesu geschienen. Es scheint auch im Jetzt dieser Heilszeit und zwar so, »daß jeder, der ... glaubt, nicht in der Finsternis bleibt« (Jo 12,46). Die Funktion des *geschriebenen*, des in der Bibel zu *lesenden* und aus der Bibel zu *verkündenden* Wortes muß so gesehen werden. Im Leben der Kirche wie des Einzelnen muß Gottes Wort das Licht sein, dem das Dunkel weicht, die Nahrung, von der der Christ lebt. (Man müßte hier einmal untersuchen, woher sich der Durchschnittschrist Klarheit holt für die ganz konkreten Entscheide seiner Lebensführung. Ob ihm wirklich das Wort Gottes *lucerna pedibus meis* (Ps 118,105) ist. Diese Untersuchung wäre eine der Vorüberlegungen zur Verkündigung, die den Menschen von heute erreichen soll.) Nun ist aber der Ausdruck »Wort Gottes« in der Bibel selbst ein sehr vielschichtiger Begriff. Ich möchte ihn bei diesen Überlegungen zur Theologie des Wortes Gottes etwas aufgliedern, um anzudeuten, in welchen Nuancen die Bibel vom »Wort Gottes« spricht. Wir erfahren zunächst vom *Schöpfungswort*. Es ist wichtig, sich immer wieder darüber Rechenschaft zu geben, daß das »Sprechen Gottes« eine der ersten Tätigkeiten Gottes ist, von denen die Genesis berichtet. »Im Anfang schuf Gott«: Das ist die erste erzählte Tätigkeit (Gn 1,1). Es folgt (Gn 1,3): »Und Gott sprach«: Das *Schöpfungswort*. – Weiter spricht die Bibel von einem *Verheißungswort*. Gott verheißt, wenn er spricht. Er gibt sich dem Menschen zu verstehen als ein liebender, sorgender Gott. – Es gibt sodann das Wort des *Bundeschlusses*. Gott spricht sich aus zum Menschen hin als der Gott, der den Bundeswillen in sich trägt, den Willen zur Partnerschaft mit seinem Volk. – Es gibt ferner in der Bibel als »Wort Gottes« das *Wort der Weisung*. (Für sehr viele Christen ist dies das Wort Gottes *par excellence*, die erste und leider oft einzige Assoziation, wenn vom »Wort Gottes« gesprochen wird). – Schließlich das *Wort der Erlösung*; es ergeht *verbal* »Ich erlöse dich ja« (Is 43,1); in Jesus Christus ergeht es *personal*. – Damit kommen wir zum *inneregöttlichen Wort* Gottes, von dem der Johannesprolog spricht. In diesem Prolog, der theologische Reflexion darstellt, ist das, was wir eben aufgegliedert haben, zusammengefaßt im Verständnis *Jesu Christi* als des Logos, des personalen Wortes Gottes.

Das inneregöttliche Wort ist nun aber nicht etwas »ganz anderes« als das Schöpfungswort! Es ist auch nicht etwas »ganz anderes« als das Verheißungswort Gottes oder als das *Erlösungswort*. Das Wort der Verheißung etwa ist nicht etwas anderes als Christus. Es gibt nicht eine Verheißung des gelobten Landes und eine Verheißung der Befreiung von Feinden und dann noch das Wort Gottes, das Jesus Christus ist. Denn alle Verheißungen Gottes

haben in Jesus Christus ihr Ja gefunden (vgl. 2 Kor 1,20); wir werden auf diese Stelle noch zurückkommen. – Auch das Wort der Weisung ist nicht etwas anderes als Jesus Christus: dann nämlich, wenn gesehen wird, daß Jesus Christus nichts lehrt, befiehlt oder rät, das er nicht selber lebte, das er nicht selbst verkörperte. So kann man mit dem Freiburger Neutestamentler C. Spicq sagen: »Das Revolutionäre an der christlichen Moral ist, daß sie nicht in Sätzen besteht, sondern in einer Person: in der Person Jesu Christi!« Das ist die Norm, die Person Jesu. Die einzelnen Sätze, die »Worte der Weisung« Jesu, dienen bloß dazu, daß wir seine Person richtig verstehen. So sind, wenn wir vom »Wort Gottes« sprechen, die Linien in der Bibel alle in einem Punkt gerafft, im innergöttlichen Wort, im Logos, in der Person Jesu Christi. Wenn wir jetzt hören, daß das Wort Gottes »ins Gericht«, oder daß es »in die Entscheidung« rufe (diese Feststellungen sind bereits in Gefahr, Gemeinplätze zu werden auf unseren Kanzeln), dann ist es wiederum *Jesus Christus*, der zur Entscheidung drängt für oder gegen seine *Person*, die man im Glauben annimmt oder im Unglauben ablehnt. *Hier* ergeht das Gericht, im Glauben und im Unglauben. »Wer an ihn (den Sohn) glaubt, wird nicht gerichtet.« (Jo 3,18): Er vollzieht den Überschnitt in Christus und nimmt den in Jesus Christus auf ihn zukommenden Gott an. »Wer aber nicht glaubt, ist schon gerichtet« (ebd.): Er hat anders entschieden. *Aversio totalis a Deo loquente in persona Jesu Christi.* –

Der Inhalt der Botschaft

Wir sprechen in der Predigt von Gott, vom Menschen unter Gott, von dem, was zwischen Mensch und Gott ist. Das sind die zentralen Themen der Bibel. Alle Perikopen kreisen näher oder entfernter um diese Brennpunkte. Von der Theologie her sind wir instruiert, daß wir beim Reden über Gott einerseits das *Mysterium tremendum*, andererseits das *Mysterium fascinosum* verkünden. Warum interessiert das viele Menschen so wenig? Dabei ist es doch wohl so, daß alle Schönheit und alles Glück und alles, was der Mensch begehrt, in Gott seinen Urgrund hat! Und der Mensch müßte dafür ein Gespür haben! Warum kommen wir denn nicht an, wenn wir von dem sprechen, was eigentlich das Faszinierendste wäre? Haben wir vielleicht das Tremendum zuviel betont? Oder – man muß sich die Frage heute ernsthaft stellen – sprechen wir vielleicht gerade heute einseitig (und darum falsch!) nur vom Fascinosum, so daß der Gott der Liebe abstoßend sentimental vor den Augen der Leute steht? Als der »liebe Gott«, mit dem man machen kann, was man will, der ja doch alles wieder verzeiht? – Waren und sind wir uns bewußt, daß das Gottesbild, das der Mensch in sich trägt, für seine Religiosität schlechthin bestimmend ist? – Oder ist es so, daß unsere Predigt weitgehend eine von der Person Christi losgelöste Verkündigung »christlicher

Moral« war? Vielleicht liegt hier eine Fehlerquelle, der es ernsthaft zu begegnen gilt. Ein anderes Problem ist damit sehr eng verknüpft: das der *unklaren Begriffe*.

Wir brauchen biblische Termini oft unbesehen so, wie sie heute in der profanen Sprache verstanden werden. Die Bibel versteht darunter etwas (oft sehr viel) anderes. Die Folgen solcher Begriffsverwirrung sind unheilvoll. Ich will einiges nennen. Denken wir an den »Zorn Gottes« (ὀργὴ θεοῦ). Jeder Hörer und Leser stellt sich darunter etwas Konkretes vor. Mit Recht! Der Ausdruck steht so in der Bibel, im Alten wie im Neuen Testament. Der »Tag Jahwes« ist ein Tag des Zornes (vgl. Soph 1, 15 u. ä.). Wegen der Laster bricht der Zorn Gottes über uns herein (vgl. Kol 3, 6; Eph 5, 6). – Wenn wir nun aber vom Zorn Gottes theologisch unreflektiert sprechen, so wie der Mensch sich »Zorn« unter Menschen vorstellt, dann ist Gott eben der wutschnaubende Tyrann, der sich einmal an uns rächen wird. Das Wort steht zwar in der Bibel. Aber es gibt heute eine biblische Theologie, die den Begriffen auf den Grund geht und die zu unserer Frage interpretierend sagt: »Zorn Gottes« sei ein *Bildwort* für die absolute Heiligkeit Gottes, in der nichts Unheiliges, Sündiges Bestand hat. Wir dürfen gerade mit diesem Begriff nicht unwissenschaftlich operieren und den Menschen – schon den Kindern – eine Vorstellung einprägen, aufgrund derer sie von Gott lieber Abstand nehmen. Oder – ein weiteres Beispiel –: die ganze Gerichtsterminologie. Bekanntlich spricht nicht nur das Alte, sondern auch das Neue Testament vom Gericht. Es gibt im Neuen Testament die Szene der Scheidung von Böcken und Schafen (vgl. Mt 25, 32 f.). Michelangelos Darstellung in der Sixtinischen Kapelle stützt sich – abgesehen von einigen Konkretisierungen – auf die synoptische Apokalypse: der *rex tremendae maiestatis* steht mit geballter Faust da; die Verdammten versinken im Abgrund, und die Guten werden in die Herrlichkeit emporgehoben. Ungefähr so lesen wir tatsächlich in der Bibel. Aber wenn wir den Begriff κρισις bibeltheologisch untersuchen, dann sehen wir, daß das »Gericht« nicht bloß ein Ereignis im Rahmen der End-Eschatologie ist, das sich irgendeinmal abspielen wird, sondern wir entdecken, daß es im Johannesevangelium eine Gegenwarts-eschatologie gibt, nach welcher sich *jetzt* das Gericht ereignet (vgl. Jo 3, 18), und daß das Endgericht von Mt 25 bloß mehr die Ratifizierung des Entscheides ist, der je und je fällt, wenn ich mich – im Glauben – *für* oder – im Unglauben – *gegen* den Offenbarer Christus entscheide. – Und so könnten wir fast beliebig fortfahren. Was bedeutet eigentlich σάρξ im Neuen Testament? Wer ist der »fleischliche« Mensch, der dem »pneumatischen« gegenübergestellt wird? Ist es nicht so, daß wir und unsere Gläubigen noch heute bei diesem Bildwort gleich an un-

sere körperliche Sphäre denken, an die Begierden des Fleisches und so weiter? Die sind zwar genannt; vor allem in den Lasterkatalogen des Neuen Testamentes. Aber der »fleischliche Mensch«, oder »das Fleisch«, das in Gegensatz gestellt wird zum Geist, meint viel mehr. Gemeint ist der *ganze* Mensch, insofern er gesehen wird in seiner Hinfälligkeit, in seiner zeitlichen und sonstigen Begrenztheit und dann eben in seiner »menschlichen Schwäche«, die aber (in heutigen Begriffen ausgedrückt) ebenso stark psychisch wie somatisch verstanden ist. Wenn jetzt in neueren Bibelübersetzungen $\sigma\alpha\rho\acute{\alpha}\varsigma$ paraphrasiert wird: »der irdisch-diesseitige Mensch«, dann ist das sicher ein hilfreiches Unterfangen, wenn auch an eine gute Übersetzung nach wie vor die Forderung gestellt werden muß, daß die biblischen Begriffe in ihrer ganzen Prägnanz und Härte stehen bleiben; dem Homileten und dem Katecheten fällt dann eine gründliche Erklärung zu. – [Die Übersetzungen des Neuen Testamentes »für Menschen unserer Zeit«, die jetzt nur so ins Kraut schießen, haben sicher eine wichtige Aufgabe. Aber sie leisten einen Bärendienst, wenn sie die umfassende Weite der biblischen Begriffe in engste Kanäle hineinzwängen, wie das zum Beispiel bei Jörg Zink oft der Fall ist. (Man lese dort als instruktive Kostprobe etwa Mt 23!) Man kann schon so umspringen mit dem Wort Gottes, aber man tut den Christen keinen guten Dienst, wenn man sie nicht dazu führt, die biblischen Termini in ihrer ursprünglichen Kraft zu verstehen.]

Als weiteres Beispiel diene der Begriff »Heil«. Wir sprechen von »Heilsgeschichte«, vom »Heiland« und vom »Heil«, das er an uns wirkt. Aber was steckt in diesem deutschen Wort noch von der Bildhaftigkeit des griechischen $\sigma\omega\zeta\epsilon\iota\nu$? Unser Heil ereignet sich so, daß wir *errettet* werden, *herausgezogen* aus den »vielen Wassern« (Ps 17,16; 143,7), entrissen dem Tod und der Unterwelt (vgl. Ps 17,5 f u. ä.). Oder: Was bleibt in dem Begriff »Heil« sichtbar von der Gottesgemeinschaft, in die uns der »Heiland« wieder hineinholt? Im Paradies war sie der Normalfall. In der Sünde sind wir aus ihr ausgebrochen. Gottferne ist »Unheil«, das »Heil« besteht im »Heiland«; wer ihn »hat«, hat den Heilszustand erreicht. »Wer den Sohn hat, hat das Leben (Jo 5,12; Heil wird hier im Bild des Lebens dargestellt). –

Der Begriff »Glaube«! Unsere Definition des Glaubens (vgl. ältere Katechismen) wird im Licht der biblischen Theologie höchst revisionsbedürftig. Glauben (ich zitiere Rudolf Bultmann) ist neutestamentlich ein »eschatologisches Existieren«. Schon die Entdeckung, daß Glauben eine neues *Existieren* ist (nicht ein Setzen von Akten der Zustimmung zu bestimmten Sätzen), ist bemerkenswert. Mein ganzes Wesen existiert neu und zwar »eschatologisch«, wenn ich glaube. Das heißt: Es vollzieht sich in der

endzeitlichen, gespannten Erwartung des Kommens des Herrn, dem ich »schon« (anfanghaft) zugehöre, aber »noch nicht« endgültig; »schon« und »noch nicht« zugleich. Das Glauben meint unser ganzes Leben, nicht bloß unsern Intellekt, es ist ein neu gearteter Existenzvollzug. Und so könnten wir noch eine ganze Reihe von Begriffen aufzählen, bei denen wir der Tatsache Rechnung tragen müssen, daß die Bibel eine Sprache spricht, die vor zweitausend oder dreitausend Jahren anders gehört und besser verstanden wurde als im zwanzigsten Jahrhundert *post Christum natum*. Wir müssen die Mühe auf uns nehmen, mit unseren Predigthörern die biblischen Grund-Begriffe in der ganzen Bedeutungsfülle zu erarbeiten. Dazu helfen uns jetzt die verschiedenen bibeltheologischen Wörterbücher, zum Teil auch die neueren theologischen Lexika, etwa das Lexikon für Theologie und Kirche oder das Handbuch theologischer Grundbegriffe (hrsg. v. H. Fries).

Die Mitte
jeder Verkündigung:
Jesus Christus

Immer ist unsere Predigt Verkündigung von *Christus*, in dem Gott auf uns zukommt. Wenn Christus richtig verkündet wird, dann entsteht das richtige Gottesbild, das Gottesbild der Bibel, in den Herzen der Menschen. Denn er ist Abglanz der Herrlichkeit Gottes (vgl. Hebr 1,3); wer ihn sieht, hat auch den Vater gesehen (vgl. Jo 14,9). So wollen wir uns jetzt darauf konzentrieren, Christus, wie ihn das Neue Testament sieht, von einer Mitte her zu verstehen. Ich werde mich dabei vor allem an das *Corpus Paulinum* halten.

Es ist bekannt, daß Paulus, wohl unter dem Eindruck seines Mißerfolges in Athen (vgl. Apg 17, 16–34), sagt, er habe sich vorgenommen, von nun an »nichts mehr zu kennen als Jesus Christus und ihn als Gekreuzigten« (1 Kor 2,2). Inhaltlich nahe stehen dieser Formulierung gewisse Worte schon des synoptischen Jesus: »Wer mir nachfolgen will, verleugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach« (Mt 16,24). Oder: »Wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener. Wer der erste sein will, der sei aller Knecht. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen und sein Leben hinzugeben als Lösepreis für die Vielen« (Mk 10,43–45). Oder: »Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, ist meiner nicht wert« (Mt 10,38). Oder: »Wer sein Leben findet, wird es verlieren. Wer sein Leben verliert um meinetwillen, wird es finden« (Mt 10,39). Der johanneische Jesus spricht ähnlich (vgl. Jo 12,25–26 u. ä.). Das Pauluswort in 1 Kor 2,2 steht somit nicht isoliert da.

Ich möchte aber noch ein anderes Wort heranziehen, um den Sachverhalt zu verdeutlichen, der für unsere Verkündigung zentral ist und der die Liturgiefeier zutiefst prägt. Wir lesen 2 Kor 1,19–20: »Der Sohn Gottes, Jesus Christus, der unter euch verkündet wurde durch uns,

durch mich und Silvanus und Timotheus, war nicht Nein und Ja zugleich, sondern in ihm ist das Ja Wirklichkeit geworden. Soviel es nämlich der Verheißungen Gottes gibt, in ihm ist (dafür) das Ja. Darum wird durch ihn auch das Amen laut, Gott zur Ehre durch uns.« Das ist das Christumysterium, vor dem Paulus wie gebannt steht.

In Christus wird für den Apostel das Ja Gottes sichtbar, das von Gott her auf uns zukommt. Der Raum der Unendlichkeit Gottes wird in Jesus Christus gleichsam eingeengt, wird gerafft in einen Punkt, in eine geschichtliche Person. Alles was von Gott her zum Menschen hin sich ereignet, ist ein einziges Wort. Es ist das Ja Gottes, das schon aufklingt am Schluß des Sieben-Tage-Werkes: »Gott schaute alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut« (Gn 1,31). Gott sagt ja dazu, und »am Ende dieser Tage« sagt er sein Ja in Jesus Christus, für uns Menschen neuerdings und endgültig. Und wenn wir nun den Christusweg verfolgen, der am Kreuz endet, dann ist uns das Kreuz ein Zeichen, das vom Ja Gottes laut Zeugnis gibt. Das Ja Gottes aber stammt aus dem Urgrund, der Gottes Wesen zutiefst ausmacht, aus der Liebe. Weil Gott die Liebe ist (1 Jo 4,8.16), und weil Liebe die »bejahende Totalhaltung« ist (A. Willwoll), so ist Gottes einzige Möglichkeit des Sprechens das Ja. Dieses Ja Gottes ist sichtbar in Jesus Christus.

Ich zeichne nun den zweiten Teil des Satzes auf: Ebenfalls durch Christus heißt es (2 Kor 1,20), »wird das Amen laut Gott zur Ehre durch uns«. *Vom Menschen her* kommt eine Antwort auf Gottes Wort. Das Wort Gottes ist das Ja, die Antwort, das Gegenwort ist nach unserem Text das Amen, das nichts anderes ist als auch ein Ja: Der Mensch antwortet Gott mit »Ja« und »Amen«. Und zwar ist sein Amen zu Gott ebenfalls verkörpert in der Person Jesu Christi. An der Spitze der Menschheit – in ihrem Namen – spricht Christus das Ja zu Gott. Die *Menschheit* sagt es, *wir* sagen es. Jesus Christus verkörpert somit in seiner Person zwei Bewegungen: die von Gott zum Menschen einerseits und die vom Menschen zu Gott andererseits. Das Kreuz macht diese doppelte Bewegung in grandioser Konzentration offenkundig. Im Gekreuzigten ist das Ja Gottes zu den Menschen endgültig und unüberbietbar geworden. Umgekehrt aber spricht der Gekreuzigte das universale Ja der *conversio ad deum* im Namen der Menschheit ebenso endgültig und ebenso unüberbietbar. Diese Sicht des Christumysteriums gibt von der Mitte her neues Licht auf die verschiedensten Geheimnisse unseres Glaubens. Ich nenne die »Erlösung durch sein Blut« (Eph 1,7; Kol 1,14.20). Sie geschieht an *dem* Menschen – und nur an ihm –, der das Ja des Christus zum Vater ratifiziert. Der von »außen«, von der *aversio a Deo* umkehrt und eintritt in die Bewegung Christi, um sie mitzuvollziehen. Der das Ja Christi auch sagt. Nur der ist ein *erlöster*

Mensch, der das Ja Christi nachspricht, radikal, immer neu. An einem solchen ist Erlösung geschehen.

Der Überschritt in Christus, in seine unbedingte Ja-Haltung hinein, geschieht vorzüglich in den Sakramenten, zumal in der Taufe. Aber Taufe will so verstanden sein, wie die Bibel sie versteht: in untrennbarer Einheit mit dem Glauben (vgl. Mk 16,16). Wer die Taufe einmal so vollzogen hat, ist im sogenannten »Heilsstand«.

Das Neue Testament zeigt als das Typische, Neue und Ganz-Andere an Christus, seine absolut rein gelebte Hingabe. Er ist der ganz Selbstlose, der von jeder Spur von Egoismus absolut Reine.

Wenn wir die neutestamentlichen Perikopen von dieser Mitte her sehen, dann verstehen wir das Neue Testament von Grund auf anders. Die Wunder Jesu zum Beispiel. Sie haben nicht einfach die Funktion, uns fundamentaltheologisch zu sagen: »Christus ist Gott«. Diese Folgerung ist zwar richtig. Sie verschweigt aber, daß die Wunder auch Offenbarung der »Herrlichkeit« (vgl. Jo 2,11), des innersten Wesens Gottes, sind, Manifestation der rettenden, die Unheilmächte besiegenden Liebe Gottes. – Entsprechendes wäre zu sagen von der Predigt Jesu, auch von seinen Worten der Weisung, von seinem »neuen Gebot« (Jo 13,34). Das Hauptgebot kann gar nicht anders lauten als so, wie Jesus es im Anschluß an das Alte Testament verkündet, vorausgesetzt, daß Gott die Liebe ist (vgl. 1 Jo 4,8.16) und daß unser sittliches Bemühen darauf gerichtet ist, die Ebenbildlichkeit zu Gott ernst zu nehmen. Wir können diese Überlegung hier nur andeuten, nicht weiter ausführen.

Christus ist darum der ganz Andere, weil er der ganz Selbstlose ist. Die neutestamentliche Christusverkündigung legt bald mehr, bald weniger das Innerste seines Wesens bloß. Nicht um Bewunderung zu wecken, sondern um in die Nachfolge zu rufen. Christ ist dann derjenige, der in der Kraft des Geistes und unter dem Eindruck des Vorbildes Jesu aufgebrochen ist aus dem Ghetto seiner Ichverhaftung. Weil die Liebe Christi die menschliche Liebesfähigkeit neu qualifiziert, über die rein menschliche Möglichkeit erhebt zu göttlichem (das heißt rein-selbstlosem) Lieben, darum kann der Christ »sein Leben verlieren« (er setzt es ein im Dienst), findet aber im »Verlieren« (das heißt Einsetzen, Hingeben) des irdisch-diesseitigen ein neues Leben. Er existiert gnadenhaft in einem neuen Sein (vgl. 2 Kor 5,17). Solch neues Leben ist dem möglich, der sich Christus übereignet hat und immer neu übereignet im Glauben, im Beten, in der Feier der heiligen Sakramente. Die Bindung an Christus, die Verähnlichung mit ihm wird immer tiefer und echter. Sie besteht darin, daß einer mitgekreuzigt wird mit Christus, daß er mitstirbt mit Christus. Und indem sich das immer wieder an Menschen ereignet, entsteht eine Gemeinschaft,

die Kirche. (Die Liturgiekonstitution betont diesen kommunitären Aspekt echter Frömmigkeit öfters, unter anderem in dem ausgezeichneten Art. 59: Die Sakramente erbauen [wenn gläubig empfangen] den Leib Christi und disponieren *ad caritatem exercendam*.) Haben das die Menschen des Frühchristentums vielleicht noch deutlicher gesehen, wenn sie als solche, die »zum Glauben gekommen waren«, »ein Herz und eine Seele« wurden in Christus? (vgl. Apg 4, 32). Haben sie das Leben und Sterben Christi in seiner über das bloß »Exemplarische« hinausgehenden Heilsbedeutung »pro nobis« nicht viel unmittelbarer, fordernder und ermächtigender erkannt und erfahren? Haben sie einander geliebt nicht vielleicht darum, weil sie sich hineingerissen wußten in die doppelte Hingabe Christi, so daß sie selbstlos sein, sogar ihren Besitz weggeben konnten (vgl. Apg 4, 34 f)? In der Urgemeinde, wie die Apostelgeschichte sie schildert, ist der heidnischen und jüdischen Welt wohl eindrücklich *Christus* sichtbar geworden.

Damit sind die zentralen Verkündigungsinhalte: Sünde, Erlösung, Kirche, Sakrament auf ihre Mitte zurückgeführt. Sünde ist zwar nach wie vor *aversio a Deo*, aber-neutestamentlich gesehen Abkehr von Gott und zugleich Ausbruch aus der Gliedschaft des Leibes *Christi*, der sein Leben nicht auf sich hin lebt, sondern es an die Menschen und an den Vater verschenkt. Wenn Sünde dem heutigen Menschen erklärt wird als das Sich-einrollen auf sich selbst (*se plier sur soi-même*: Gabriel Marcel), als die Bewegung des Menschen, der als Egoist zur Liebe unfähig und damit im tiefsten unmenschlich ist, dann ist auch der moderne Mensch an dem Punkt getroffen, wo er sich in seiner Wirklichkeit verstanden und ernst genommen fühlt und wo er begreift, daß er in seinem Egoismus gar nicht glücklich lebt trotz all der Glücksgüter, die er aufstapelt. Er kennt schon den Ekel, die Krankheit oder auch den Katzenjammer als Folge seiner Exzesse. Da müßte es uns gelingen, ihm zu zeigen, daß das Kommen des Christus für ihn Erlösung, »Heil« bedeutet: dann nämlich, wenn er das Christusleben, das sich ihm anbietet, zum seinigen macht, daß er es aber ergreifen muß im Glauben und im sakramentalen, immer neu zu vollziehenden Überschritt *hinein in den Christus*. Dazu aber braucht es Kirche: In ihr erst lebt der Mensch als Gemeinschaftswesen und nicht als Insel. Hier ist der Ort, wo Liebe möglich ist und wo Liebe geschieht aus dem Mysterium heraus und wo jeder die Erlösung hat und darin erfährt, daß er zum Lieben fähig geworden ist.

Wenn wir die Botschaft, die wir den Menschen künden sollen in unsere Zeit hinein, »bibelgerecht« verkünden, dann muß sie heute wie damals $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ θεοῦ sein (Röm 1, 16), Gottes Kraft, die aufsprengt, was faul ist und morsch und alt, Gottes Kraft, die Neues schafft. »Ich schäme

mich nicht des Evangeliums« (Röm 1,16): Das muß und darf ein Verkündiger des Evangeliums auch heute mit Überzeugung sagen. Seine Botschaft ist immer zeitnah, wenn er sie richtig versteht und wenn er ebenso intensiv wie auf die Bibel auch auf den Menschen horcht, zu dem er spricht; wenn er den Menschen dort sucht, wo er zu finden ist.

Solche Verkündigung aber hat Konsequenzen. Sie fordert vor allem einen radikalen Entscheid: den personalen Entscheid zu dem Christus, den das Neue Testament zeichnet. Solcher Entscheid vollzieht sich glaubhaft einzig in der *Nachfolge*. »Christus anziehen« (vgl. Röm 13,14; Gal 3,27) ist Verzicht auf ein selbstsüchtiges, bequemes Inseldasein. Müßte nicht auch für unsere katholische Kirche allmählich die Frage brennend werden, die unsere evangelischen Brüder schon längst beschäftigt, die Frage »Massen-, Volkskirche oder Elitekirche«? Gibt es ein Christentum zu reduziertem Preis, das wir an möglichst viele abgeben und dabei alljährlich die Statistik nachführen und wohlgefällig feststellen: Gottlob, wieder ein paar Millionen Christen mehr? Müssen wir nicht intensiver an die Elite denken, die entschlossen »Christus angezogen« hat und der wir als Seelsorger immer wieder helfen müssen, Christus täglich neu anzuziehen?

Eine weitere Frage: Was könnte und müßte aus unserer Taufkatechese und Taufverkündigung werden! Mit dem trockenen Begriff des Überschlittes in den »Heilsstand« oder in die Kirche als »Heilsanstalt« ist ja bloß eine initiale Situation anvisiert. Entscheidendes bleibt noch zu tun! – Wir führen unsere Gläubigen zu einem vertieften, biblisch grundgelegten Verständnis der Eucharistiefeier, aber wie? Ist uns und ihnen bewußt, daß sich hier das ereignet, was oben von Christus gesagt wurde: daß im liturgisch vergegenwärtigten *Mysterium Paschale* einerseits Christus sakramental unter uns gegenwärtig wird, andererseits wir aber kultisch (sakramental) in ihn einzugehen gerufen sind: in ihn, dessen Ganzhingabe das Ja Gottes zu den Menschen, gleichzeitig aber auch das Ja der Menschheit zu Gott sichtbar macht und – *res mirabilis* – das gleiche auch dem Sünder, dem *Aversus* ermöglicht. In der richtig vollzogenen Eucharistie erfolgt der Überschlitt in die Wirklichkeit des Christus, ziehen wir Christus an. Die Liturgie ist die Realverkündigung dessen, was die Bibel verbal ausdrückt. Die Predigt in der Eucharistiefeier muß diese Tiefen auszuloten versuchen und muß den Hörer dazu bewegen, die hier »vorhandene« objektive Erlösung sich subjektiv anzueignen, was wirksam nur geschieht durch die Aneignung des radikalen, doppelten Ja, das Christus nach 2 Kor 1,20 ist.

Kirche und Parteipolitik

Die Zahl jener Menschen innerhalb und außerhalb der katholischen Kirche nimmt offensichtlich zu, die in der Stellungnahme der kirchlichen Amtsträger zu den politischen Parteien – zumal vor den Wahlen – einen Testfall sehen, an dem zu ermesen ist, ob und in welchem Maße die Kirche bereit ist, die Beschlüsse des Zweiten Vatikanischen Konzils über die religiöse Freiheit, über die Selbständigkeit des Laien, über die Toleranz u. ä. ernst zu nehmen und zu verwirklichen. Werden die Führungsstellen der Kirche in diesem oder jenem Land weiterhin versuchen, die Gläubigen – direkt oder indirekt – einer bestimmten Partei zuzuführen? Oder wird man sich wie im Hirtenbrief der Bischöfe Nordrhein-Westfalens zur Landtagswahl 1966 künftig darauf beschränken, sich an das Gewissen der Gläubigen zu wenden und ihre politische Verantwortung zu wecken? So mögen vielleicht in einer Mischung von Skepsis und gedämpfter Hoffnung jene fragen, die sich schon immer an dem kirchlichen Dirigismus in dieser Sache gestoßen haben. Auf der anderen Seite ist die Sorge jener Katholiken, die mit der bisherigen Praxis der Parteienunterstützung oder -bekämpfung – speziell der Wahlbeeinflussung – einverstanden waren und nun fürchten, daß die Kirche vielleicht nicht mehr eindeutig für die »christlichen Grundsätze« in der Politik eintrete. Wie also sollen sich die Amtsträger in der Kirche gegenüber den Parteien verhalten, zumal gegenüber solchen, die sich ausdrücklich als »christliche« bezeichnen? Werden die kirchlichen Ämter im Sinn des Konzils als Dienste verstanden, welches ist dann die Aufgabe ihrer Träger in diesem Punkt? Und wie sieht das Problem aus, wenn wir es vom neuen Verständnis des Laien aus betrachten? Und endlich: Was bedeutet diese oder jene Weise des politischen Engagements der Kirche für die gegenwärtige Gesellschaft?

*Dr. Albrecht Beckel,
Oberbürgermeister der Stadt Münster und Leiter der
Katholisch-Sozialen-Akademie, Franz-Hitze-Haus:*

Die katholische Kirche hat in ihren offiziellen Äußerungen zu Staat und Politik den politischen Parteien den ihnen gebührenden Platz als Institution in der Demokratie bisher nicht eingeräumt. Oder sie hat ihn nicht erkannt. Sie hat jedenfalls bis heute nirgendwo hervorgehoben, welche Bedeutung die politischen Parteien für die Entwicklung der politischen Ordnung haben: Sie geben für die Politik die Ziele an und entscheiden über die Rangordnung dieser Ziele untereinander. Sie stel-

len vorklärende Filter in der öffentlichen Meinung dar, durch den die Spreu virulenter politischer Zielvorstellungen vom Weizen getrennt wird. Sie sammeln die aktiv politisch engagierten Bürger, die mehr tun wollen als nur wählen. Sie bilden generell das Reservoir der Personen, die für ein politisches Amt oder Mandat in Frage kommen. Sie halten den Staat in Bewegung. Sie legen die Alternative vor, die für den Wähler die Spielbreite seines Handelns am Wahltag angibt. Sie stellen die Persönlichkeiten heraus (und schließen andere aus), zu denen die Wähler am Wahltag »ja« oder »nein« sagen können.

Das alles sind Funktionen, welche die Kirche interessieren müssen. Sie sind mit verantwortlicher Entscheidung von einzelnen und von Gruppen verbunden, die weitreichende Folgen für die gesellschaftliche und die politische Ordnung haben. Sie passen in das christliche Ethos von Verantwortung, Gewissen, Freiheit, Freiwilligkeit und Nächstenliebe nahtlos hinein.

Gleichwohl ist mir kein päpstliches, konziliares, bischöfliches Dokument bekannt, in dem das christliche Ethos mit dieser Institution des modernen gesellschaftlichen Lebens ausdrücklich synchronisiert würde.

Das ist erstaunlich, weil sich die Päpste von Leo XIII. bis zu Johannes XXIII. immer wieder mit der Grundordnung der Demokratie und der politischen Ordnung überhaupt befaßt haben, weil sie der Demokratie von Leo XIII. über Pius XII. bis zu Johannes XXIII. immer positiver gegenüberstanden, weil sie die Parteien nicht übersehen und zu ihnen durchaus etwas gesagt haben; sie haben nur den Institutionscharakter der Parteien und deren Aufgabe für die Demokratie nicht grundsätzlich anerkannt und dargestellt. Wenn man in päpstlichen Dokumenten etwas von Parteien liest, dann davon, daß die Kirche »über den Parteien steht« (Pius XII.), daß der Partnerstreit ruhen muß, wenn die christliche Religion in Gefahr ist (Leo XIII.), daß die Parteien nur zu oft »rücksichtslos ihre selbstsüchtigen Ziele verfolgen« (Pius XI.).

Diese kritischen Töne den Parteien gegenüber, die durchaus angebracht sind, müssen verbildend wirken, wenn nicht gleichzeitig ausgewogen im gesamten dargestellt wird, was die Parteien für die Demokratie bedeuten und wirken.

Fragt man sich, wie es zu dieser Einseitigkeit kommt, dann wird man sagen müssen, daß ihr eine statische Vorstellung vom staatlichen Gemeinwohl zugrunde liegt, die durch eine dynamische ergänzt werden müßte. Dem kirchlichen Amt ist das Gemeinwohl immer der »Inbegriff jener gesellschaftlichen Voraussetzungen« (Johannes XXIII.) für die individuelle Lebensgestaltung gewesen, die von den beiden »Gewalten« (potestates) gesichert wird. In dieses Bild des von oben als Gesamtgebäude konzipierten Gemeinwohls passen die Funktionen der Parteien nur schwer hinein. Sie können leicht als Störenfriede von Ruhe und Ordnung erscheinen und als lästige und im Grunde überflüssige Elemente einer faktischen Struktur

der politischen Ordnung. In Wirklichkeit muß die Zusammengehörigkeit von freier Volkswahl, persönlicher Gewissensentscheidung eines jeden, auch im politischen Bereich, politischer Meinungsfreiheit und Meinungsbildung, ehrenamtlichem Mandat und politischen Parteien gesehen werden, die insgesamt ein vom Volk mitverantwortetes Gemeinwohl ergeben.

Seit Johannes xxiii. und durch das Konzil haben sich Wandlungen angebahnt. Das leider so schnell in den Schatten des nachfolgenden Konzils getretene politische Rundschreiben *Pacem in terris* Johannes' xxiii. hat erstmalig in der Geschichte der katholischen Staatslehre die Grundrechte und Grundpflichten der Person als Ausgangspunkt und damit Kernpunkt aller politischen Ordnung dargestellt. Die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* hat die Würde auch des irrenden Gewissens betont; das Dekret über die Religionsfreiheit liegt auf der gleichen Linie. Von hierher wird ein größeres Verständnis für Meinungs- und Handlungspluralität, für Koalition und Kompromiß geweckt, das Konsequenzen auch für politische Ordnungsvorstellungen und die Beurteilung der politischen Parteien hat. Was wunder, daß die Wahlhirtenbriefe in der Bundesrepublik unsicher geworden sind. Bisheriger Stil war ja, den Kanon der verschiedenen in der Politik gesehenen Schichten von Werten nach der Rangordnung der einzelnen Werte zur Beurteilung der Parteien zu machen. Zuerst wurden die Parteien an ihrer Einstellung zur Kirche, dann an ihrer staatsphilosophischen Grundeinstellung, weiter an ihrer Einstellung zur Ehe und zur Familie wie zur Erziehung und zur Schule gemessen. Zur Beurteilung der übrigen Eigenarten der einzelnen Parteien, ihrer Sozial- und Personalstruktur, ihres innerparteilichen Gefüges, ihrer Methoden der Öffentlichkeitsarbeit und der Wahlkampfführung kam es ebenso wenig wie zur kritischen Sicht ihrer Außenpolitik und der Gesamtvorstellung ihrer Kultur- und Sozialpolitik im weitesten Sinne.

Jetzt ist die Offenheit dafür gewachsen, daß Ermessen, Freiheitsgebrauch, Sachgerechtigkeit, verschiedene Sicht von Prioritäten in der Politik eine schöpferische Rolle spielen.

Dieser schöpferische Akzent wird durch die Pluralität der Parteien zugleich institutionalisiert und verbreitert. Das zu erkennen und zu sagen, ist für die Kirche in der Bundesrepublik jetzt möglich und fällig. Einmal wegen der innerkirchlichen Entwicklung seit Johannes xxiii. Zum anderen wegen des Entwicklungsprozesses der politischen Parteien, die allesamt durch die Existenz einer christlich-demokratischen Partei und durch deren politische Erfolge zur Offenheit und Loyalität gegenüber der Kirche geführt worden sind. Schließlich auch deswegen, weil mit immer größer werdender Entfernung von 1945 das Grundgerüst unserer politischen Ordnung mit seinen staatsphilosophischen Fragen immer weniger zum Inhalt und Gegenstand politischer Entscheidungen gehört, und Ermessensfragen den Tag bestimmen.

Dr. Bernard Delfgaauw,
Universitätsprofessor, Groningen (Niederlande):

Konfessionelle Parteien?

Eine konfessionelle Partei ist sowohl politisch wie religiös gesehen etwas sehr Ambivalentes. Religiös genommen ist sie das immer, politisch muß sie das nicht unter allen Umständen sein. Wenn eine bestimmte konfessionelle Gruppe eines Volkes juristisch und – oder – sozial anderen Gruppen gegenüber benachteiligt ist, und dies in einem solchen Grade, daß die Angehörigen dieser Gruppe keine vollwertigen Staatsbürger sind, dann kann man einer solchen Gruppe, wenn es keine anderen Auswege gibt, nicht das Recht vorenthalten, sich politisch zu organisieren, um sich Rechte zu erkämpfen. Religiös gesehen bleibt eine solche politische Organisation – wenigstens innerhalb des Christentums – ein Unding. Die Organisation erweckt unvermeidlich den Eindruck, daß sie, weil sie sich katholisch oder christlich nennt, Ausdruck des Evangeliums sei. In Wirklichkeit ist sie nur Ausdruck eines Strebens nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Nun ist dieses gewiß ein Ideal, das zum Evangelium paßt, weil es ein allgemein menschliches Ideal ist, wenn sich die Menschheit dessen auch vielleicht erst durch das Evangelium bewußt geworden ist. Die Gefahr bei einer konfessionellen Partei aber liegt darin, daß politische Interessen mit evangelischen Normen durcheinander geworfen werden, so daß die Verkündigung des Evangeliums dadurch getrübt wird.

Ein System mit konfessionellen Parteien ist neben den allgemeinen, oligarchischen Tendenzen in den meisten Parteien eine weitere Ursache für unsere Lähmung der Demokratie. Zum guten Funktionieren einer Demokratie gehört, daß die Bürger ihre Stimme abgeben und ihre übrigen politischen Pflichten und Absichten wahrnehmen aufgrund politischer Zielsetzungen. Nur wenn das der Fall ist, funktioniert die Demokratie als Demokratie. Tatsächlich stimmen aber große Gruppen von Staatsbürgern, immerhin die kleinere Hälfte in Staaten wie Belgien, Deutschland und den Niederlanden, nicht nach politischen Gründen, sondern weil ein Christ nun einmal eine christliche Partei wählen soll. Das hat dann mit einer echten politischen Entscheidung nichts mehr zu tun, sondern bedeutet eine Konfessionalisierung der Politik, macht diese als Politik unklar und politisiert den Glauben, der dadurch als Glaube ebenfalls unklar wird.

Mancher Christ ist verstimmt, wenn andere solche christlich wählenden Gruppen nicht für echte Demokraten halten. Aber ist das ein Wunder? Was kann eine konfessionelle Partei anderes bedeuten in den Augen von Nichtgläubigen als der Versuch, das Land nicht auf der Grundlage allgemein menschlicher Grundsätze zu regieren, sondern nach bestimmten konfessionellen Richtlinien? Diese Befürchtung bekommt neue Nahrung durch das Gerede über christliche und soziale Grund-

sätze, die zwar niemand klar angeben kann, die aber eben damit eine kafkaeske Angst vor Ungreifbaren zu erzeugen vermögen.

Wollen Christen irgendeiner Gruppe mit der Demokratie Ernst machen, so werden sie sich dazu bequemen müssen, die Gläubigen politisch denken zu lehren; das aber setzt die Auflösung konfessioneller Parteien voraus oder hat sie zur Folge. Die Katholiken können leider auf eine lange Tradition in der Vermengung von Glauben und Macht zurückblicken. Gerade in Hinblick auf diese Tradition hat der Hirtenbrief der Bischöfe Nordrhein-Westfalens zur Landtagswahl 1966 eine große Bedeutung. Es geht ja um drei Dinge zugleich. Erstens ist Politik Sache der politischen Verantwortung. Zweitens trägt der Christ seine politische Verantwortung ebenso sehr wie jeder Mensch, da politische Verantwortung als Sorge für das Gemeinwohl im Grunde ethische Verantwortung ist. Drittens gibt das Evangelium nur allgemeine, keine spezifischen Anweisungen für dieses Gemeinwohl. Das Evangelium lehrt, daß man seinen Nächsten lieben soll. Sobald man daraus aber etwas Politisches herausbilden will, bemerkt man, daß manche, die sich einer christlichen Partei anschließen, diese Folgerungen nicht ziehen, andere aber, die sagen, kein Christ zu sein, diese Folgerungen wohl ziehen. Dem Christ soll es ernst sein mit dem Leid in der Welt. Daraus würde folgen müssen, daß die Christen – und dann auch die christlichen Parteien – die entschlossensten Kämpfer für den Frieden wären; daß die Christen – und dann auch die christlichen Parteien – die entschlossensten Kämpfer für eine Überbrückung der Kluft zwischen reichen und armen Völkern in der Welt wären.

Man sieht aber oft gerade das Umgekehrte: Die Nicht-Christen tragen mehr Sorge für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt als die Christen. Tatsächlich verlaufen die Scheidelinien zwischen konfessionellen und nicht-konfessionellen Parteien nicht nach Maßstäben von Christentum und Nicht-Christentum, sondern nach Maßstäben von Konservatismus und Progressismus. Gerade dadurch sind die Christen Verwahrer der überlieferten Ordnung geworden statt Erneuerer zu sein, wie Christi Geist im Evangelium ein erneuernder Geist ist.

Das Schlimmste ist dabei nicht, daß manche Christen konservativ sind, denn es ist möglich, daß man gerade glaubt, als Christ konservativ sein zu müssen, sondern daß in der Geschichte des letzten Jahrhunderts die progressiv denkenden Christen immer wieder auf konfessionelle Parteien verwiesen worden sind, die von der erneuernden Auffassung des Christentums fast keine oder gar keine Ahnung haben. Daher ist gerade die Mischung von Politik und Religion eine Gefahr: Das Christentum wird politisch gewertet, die Politik religiös, so daß sowohl der Zugang zum Christentum als auch der Begriff der Politik vom System der konfessionellen Parteien erschwert wird.

*Dr. theol. h. c. Walter Dirks,
Köln:*

Vor dem Angebot der Parteien

Wenn sich das politische Gefüge wandelt, in dem die Parteien Teile *partes* sind, so wandeln sie nicht nur ihr Gesicht, sondern auch ihre Funktion – in christlicher Sprache: ihren Dienst. Das ursprüngliche Parlament war ein Gegenpart des Königs, mit begrenzten Rechten, vor allem dem der Steuerbewilligung; seine Sprecher vertraten die Stände, und früh bildeten sich in ihnen »Fraktionen«, die älter sind als die Parteien, d. h. die freien Zusammenschlüsse der Wähler. Im ganzen 19. Jahrhundert bis zur Zeitenwende 1917 waren die Parteien teils immer noch Gegenspieler der Regierung, teils faktisch bereits Mitträger des Regimes selbst. Eine katholische Partei konnte sich als Sprecherin katholischer Sonderinteressen und spezieller konfessioneller Gesichtspunkte organisieren, weil die klassische Politik noch immer einerseits durch Schicksal und Tradition vorgegeben und andererseits in der Hand einer regierenden Schicht lag, des Königs, des Adels, der Ministerialen. Wenn im höheren Aspekt Gott, im irdischen der König und die Herren die Verantwortung für die Geschichte trugen, konnte man getrost die Katholiken für ihre Gruppeninteressen organisieren. Zugleich aber mußte sich eine solche Partei damit auseinandersetzen, daß das Parlament allmählich zum Mitträger oder Träger der klassischen Politik selber wurde. Es gab Versuche, die neue politische Verantwortung für das Ganze mit dem katholischen Glauben zu integrieren: »soziale« und »konservative« Tendenzen. Noch heute heißt in der Schweiz, deren Parteiensystem aus dem 19. Jahrhundert stammt, die Partei der Katholiken »Konservativ-christlichsoziale Partei«; sie ist entstanden aus zwei Ansätzen der Katholiken, die Gesamtpolitik unter einer elementaren Formel in den Griff zu bekommen.

Die beiden großen Parteien der Bundesrepublik nebst den älteren und neueren kleinen haben zwar immer noch, wie die des vorigen Jahrhunderts, ihr mächtiges Gegenüber, nämlich ein komplexes Gefüge von Macht: Bündnisse und Kombinationen aus den Managements der Verwaltung, der Wirtschaft, der Verbände, sogar der Kirchen, dazu schwer greifbarer gewachsener oder ererbter Autorität, nicht zuletzt der latenten militärischen Macht, die erst in Krisenzeiten sichtbar werden würde; aber sie sind erstens dem Anspruch nach Herren auch dieser Machtkonstellationen, nämlich in ihrer Gesamtheit das souveräne Parlament, das theoretisch zu den einschneidendsten Eingriffen berechtigt ist, und sie sind zweitens mit jenen Mächten verwoben, am unmittelbarsten mit der Regierung selbst und den obersten Rängen der Verwaltung. An der Verantwortung für das Ganze, die das souveräne Parlament gemäß dem Grundgesetz zu tragen hat, sind die Parteien nicht als »Teile« beteiligt, so als ob jede von ihnen einen

Verantwortungsbereich innehält, sondern ganzheitlich: Jede Partei ist auf die Gesamtpolitik verantwortlich bezogen.

Deshalb ist die moderne Partei ein Integrationszusammenhang. Ihr Programm (worunter nicht die geschriebene programmatische Proklamation zu verstehen ist, sondern das Insgesamt der Absichten ihrer maßgebenden Führer) ist im idealen Fall ein ausgewachsenes Regierungsprogramm: Für den Fall, daß sie zur Macht käme, hat sie die geistigen und personellen Voraussetzungen für eine bestimmte Außenpolitik, Innenpolitik, Wirtschaftspolitik, Kulturpolitik bereitzuhalten. Kleinere Parteien können sich allerdings immer noch den Luxus erlauben, ganze Lebensgebiete auszuklammern und sich auf bestimmte Interessen oder Aspekte zu konzentrieren. Im vollen Sinn gilt das Gesagte aber für die beiden großen Parteien der Bundesrepublik, deren jede damit rechnen muß, auch tatsächlich die politische Verantwortung für die Legislative und die entscheidenden Positionen der Exekutive zu übernehmen. Nach der Einführung eines mehrheitsbildenden Wahlrechts wird das sogar die Regel sein.

Sind die Parteien der Idee nach Integrationsentwürfe der gesamten Politik, so sind sie faktisch zugleich Integrationen bestimmter Interessen. Die modernen Volksparteien beanspruchen sogar, *alle* legitimen Interessen in sich zu bergen; tatsächlich integrieren sie nur einen – beträchtlichen – Teil der Gruppeninteressen, die in der Gesellschaft vorhanden sind. Die Freien Demokraten z. B. können genügend Wähler aus den bürgerlichen Schichten und genügend Geld von den Reichen nur dann zusammenbringen, wenn sie sich von den Interessen der Arbeitnehmer-Masse distanzieren. Die beiden großen Parteien dagegen müssen versuchen, sich zum Sprecher sehr bedeutender Teile der faktischen Interessen zu machen. Integriert werden auch Ideen, Überlieferungen, Weltanschauungselemente, Urteile und Vorurteile. Integriert werden ferner Personen. Die CDU ist u. a. ein Bündnis von Adenauer, Erhard und Kiesinger, von Barzel, Strauß, Schröder und Gerstenmaier, von unzähligen regionalen oder lokalen Repräsentanten.

Das Mitglied oder der Wähler kann so sehr im Bann einer Partei stehen, daß er sich mit der konkreten Integration, die seine Partei ist, identifiziert. Dann steht die Demokratie freilich auf dem Kopf: Die handlungsfähigen Integrationsträger sollten ja durch den Willen der Wähler ermittelt, ja ursprünglich gefunden sein. Jeder einigermaßen mündige Staatsbürger entwickelt in seinem Kopf, in seinem Herzen und, wenn er eins hat, in seinem Gewissen einen persönlichen Integrationsentwurf: Er hat Überzeugungen, Ideologien; er hat vor allem Interessen, die zu vertreten nicht nur sein gutes Recht ist, sondern um seiner Kinder willen und um der Solidarität mit den Genossen gleichen Schicksals willen sogar seine Pflicht; andererseits erkennt er in verschiedener Weise und in verschiedenem Grad auch andersartige Interessen an,

vielleicht sogar, wenn er tolerant und klug ist, die seiner Gegeninteressenten; er hat ferner eine – vielleicht vage, vielleicht klare, eine vielleicht ausgewogene, vielleicht einseitige – Vorstellung von Grundtendenzen der Außenpolitik (die der eine mehr am deutschen Interesse, der andere mehr am europäischen oder an einer Welt-Entspannung orientiert; die der eine etwa mit de Gaulle, der andere mit den Amerikanern betreiben möchte, während ein dritter diese Alternative vermieden sehen will), der Innenpolitik (Notstandsgesetze?), der Justiz, der Wirtschafts- und Sozialpolitik, der Kulturpolitik; er sucht auch Ansatzpunkte für sein Vertrauen, und möglicherweise konkurrieren in seinem Herzen Männer verschiedener Parteien miteinander. Es kann sein, daß ihm etwa Gerstenmaier und Brandt und Mende ganz und gar nicht imponieren, wohl aber Strauß und Helmut Schmidt und der Schatten von Theodor Heuß, – oder umgekehrt.

Wählen heißt, sich für die Partei entscheiden, deren Integrationsversuch sich unter den Gesichtspunkten, die aktuell sind, mit dem eigenen Integrationsentwurf am meisten deckt. Mitglied einer Partei zu werden, bedeutet den Entschluß, sich für den eigenen Integrationsentwurf in derjenigen Partei einzusetzen, in der er die größtmögliche Chance hat.

Ist es so, dann kann es seit *Gaudium et spes* für den Katholiken keine Verpflichtung mehr geben, eine bestimmte Partei zu wählen. Er hat sein Vertrauen zu bestimmten Personen, seine Entscheidung für eine bestimmte Politik, etwa die Ostpolitik oder die Bündnispolitik, für eine bestimmte Wirtschaftspolitik vor Gott, dem Herrn der Geschichte, ebenso ernsthaft zu verantworten wie seine Entscheidung für oder gegen die Konfessionsschule. Er muß selbst die Gewichte abwägen, und angesichts der Kriegsgefahr, der Gefahr der Inflation, der Gefahr einer falsch orientierten Ausbildungs- und Bildungspolitik sind die spezifisch katholischen Gesichtspunkte der Kulturpolitik zwar von Bedeutung, aber nicht von dominanter Bedeutung. Auch der, der mit guten Gründen der CDU/CSU sein (relatives) Vertrauen gibt, tut das, wenn er das Schema XIII angenommen und verstanden hat, mehr wegen einer Außen- und Wirtschafts- und Sozialpolitik, die er unterstützen möchte, als wegen der Positionsverschiebungen in den Fronten des Schulkriegs.

Für die Gesichtspunkte, unter denen man gegebenenfalls zwischen de Gaulle und Johnson zu wählen hat, zwischen Verhältniswahlrecht und Mehrheitswahlrecht, zwischen Vollbeschäftigung und Geldentwertung, zwischen der Anerkennung der DDR oder der Oder-Neiße-Grenze und einem harten Ostkurs – für alles dies gibt es keine Normen im Evangelium oder Naturrecht. Sehr oft ist die Entscheidung zwischen zwei politischen Wegen eine Entscheidung zwischen zwei verschiedenartigen konkreten Risiken: für deren Abschätzung gibt es viele Gesichtspunkte, auch Wertungen, dazu Erfahrungen, dazu Vordispositionen über die

eigene Zukunft, nicht aber zwingende Orientierungen. Wäre eine Einigkeit aller Katholiken in Freiheit und ohne äußeren oder inneren Zwang erreichbar, so wäre das ein großartiger Tatbestand. Aber es wäre ein erstaunlicher Zufall: Es ist im hohen Grade unwahrscheinlich, daß die persönlichen Integrationsentwürfe aller Katholiken in dem einer bestimmten Partei konvergieren. So wie die Dinge in der Bundesrepublik zur Zeit liegen, werden verantwortungsbewußte aufgeklärte Katholiken im Regelfalle zwischen den beiden Parteien zu wählen haben. Doch ist es durchaus denkbar, daß der eine oder andere sich durch seine berechtigten Interessen und den Stand seiner Einsichten gedrängt fühlt, eine dritte oder vierte Partei zu wählen.

Auch die Wahlenthaltung kann ihm als seine Pflicht erscheinen. Die in Hirtenbriefen gelegentlich beschworene Wahlpflicht ist für den Christen noch weniger einsichtig als für den demokratischen Staatsbürger. Unsittlich ist der Mangel an politischem Interesse oder politischer Meinung, der allerdings die häufigste Ursache der Wahlenthaltung ist. Aber es ist durchaus möglich, daß sich ein wahrer Demokrat nicht imstande sieht, eines der Partei-Angebote anzunehmen. Er wird dann anderweitig politisch wirken müssen. Dem Christen vollends, für den außer dem Wohl des Ganzen auch sein Heil auf dem Spiel steht, sollte man nicht aufreden wollen, daß er zur Wahl zwischen Parteien gezwungen sei, die er möglicherweise ausnahmslos für gefährlich hält. Die Entscheidung zur Enthaltung ist eine der denkbaren politischen und sittlichen Entscheidungen; sie sollte freilich nie das letzte Wort sein.

Dr. Egbert Höflich,
Oberstudienrat, Köln:

In der Sache eindeutig, in der Art der Publizierung jedoch in auffallender Weise zurückhaltend, haben die Bischöfe des Landes Nordrhein-Westfalen anläßlich der Landtagswahl am 10. Juli 1966 ein gemeinsames Hirtenwort an ihre Gläubigen gerichtet. Dieses Bischofsschreiben war in seiner Form neuartig. Es war unverkennbar eine erste Umsetzung der Konzilsbeschlüsse der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* in die Praxis des Hirtenamtes. Die Autoren wiederholten in ihrer Argumentation vier Grundsätze des Konzils: 1. Bürgerliche Gesellschaft und Kirche sind jeweils auf ihren Gebieten voneinander unabhängig, wenn auch der Dienst am Menschen beide eint. In der Wahrung ihrer Unabhängigkeit kann darum die Kirche ihre Hoffnung nicht auf Privilegien setzen, die ihr von der staatlichen Autorität angeboten werden. Sie muß innerlich frei bleiben, um den Glauben zu verkünden und dabei, wenn nötig, auch sittliche Urteile über politische Angelegenheiten fällen zu können. 2. Die Christen sollen ein Vorbild dafür sein, wie man aus Gewissensverantwortung handelt und sich für das Gemeinwohl ein-

setzt. 3. Es ist Recht und Pflicht des verantwortlichen Bürgers, von der freien Wahl zur Förderung des Gemeinwohles Gebrauch zu machen. 4. In Fragen der Ordnung irdischer Dinge kann es unter Christen berechnete Meinungsverschiedenheiten geben. In solchen Fällen hat niemand das Recht, die kirchliche Autorität ausschließlich für sich und seine eigene Meinung zu beanspruchen.

Mit diesen Grundsätzen haben die Bischöfe erstmals eine entschiedene Abkehr von einem Stil politischer Hirtenbriefe vollzogen, aus denen allzu stark die Sorge um kirchliche Interessen und die Verteidigung liebgewordener Ideologien herausgeklungen war.

Kirchliche Interessen gibt es in der Politik ohne Frage. Wenn auch die Kirche nach dem Ausweis vieler lehramtlicher Dokumente sich als *societas perfecta* versteht und sich ihrer Eigenständigkeit und Unabhängigkeit vom Staat in der Erfüllung ihrer primären Ziele durchaus bewußt ist, so kann es ihr doch nicht gleichgültig bleiben, was im Kulturprozeß der Gesellschaft durch Einwirkung politischer Kräfte geschieht. Von diesem Kulturprozeß kann sich die Kirche ja nicht isolieren; sie muß sich vielmehr – bei aller Eigenständigkeit gegenüber anderen gesellschaftlichen Institutionen – um ihre Integration bemühen. Was sind aber in diesem Zusammenhang kirchliche Interessen? Diese Frage ist schwieriger, als es auf den ersten Blick hin scheinen mag; sie läßt sich heute kaum klar und einfach beantworten.

Die Aneignung des von der Kirche verkündeten Heils durch den Christen geschieht nicht allein in der Innerlichkeit und Gemütsstiefe der Person. Zum Menschen als leibhaftem Wesen gehört die geschichtliche und kulturelle Welt mit ihren politischen und wirtschaftlichen Dimensionen. Das Hören der christlichen Botschaft würde steril bleiben, wenn das gehörte, geglaubte und verstandene Wort Gottes sich nicht umsetzen würde in den aktiven Lebensvollzug, in das politische Handeln und Denken des Christen. Da aber das politische Handeln nicht in einem luftleeren Raum geschieht, sondern eingebunden ist in das Gesetz von Zug und Gegenzug, also in ganz konkrete Verhältnisse, bedürfen die Prinzipien und Einsichten des christlichen Glaubens einer spezifischen Umsetzung in politische Wirksamkeit, in politische und rechtliche Institutionen, in Parteiprogramme und strategische Konzepte. Wie weit darf dieser Umsetzungsprozeß von kirchlichen Amtsträgern beeinflusst oder gesteuert werden?

Integralistisches Denken hat bis in unsere Gegenwart hinein einen politischen Weisungsanspruch aufrechterhalten, der sich auf die höchst fragwürdige Ansicht stützt, der Besitz des Evangeliums und mehr noch der Besitz von Naturrechtsaxiomen gestatte eine Normierung aller konkreten Situationen. Hinter diesem Vertrauen auf Naturrechtsdeduktionen verbirgt sich ein rationalistischer Erkenntnisoptimismus, der an der Differenziertheit irdischer Wirklichkeiten vorbeisieht. Bei der Unüberschaubarkeit politischer und gesellschaft-

licher Situationen, deren Analyse heute das Zusammenspiel vieler Wissenschaften nötig macht, dürfte es fast nirgendwo mehr möglich sein, für die konkreten politischen Verhältnisse eindeutige und zweifelsfreie Normen zu finden, die das Gewissen aller Christen verpflichten.

Damit aber verliert die Ideologie eines politischen Katholizismus ihre theoretische Legitimation. Der Umsetzungsprozeß der Glaubensprinzipien in das politische Handeln der Christen kann nicht einlinig und für alle von Bischofskonferenzen oder katholischen Zentralkomitees vorgenommen werden. Die Vielfalt politischer Aspektstrukturen läßt ihn in der Gegenwart in sich mehrdeutig und plural erscheinen. Der einzelne muß sich gewissenhaft informieren und sich um eine begründete Urteilsbildung bemühen, bevor er seine Entscheidung darüber fällt, auf welchem Wege und mit welchen Mitteln politische Sachfragen gelöst werden sollen. Die Hirtensorge eines Bischofs findet hier im Appell an die Gewissenhaftigkeit der Orientierung und im Hinweis auf Bedeutung und Gewicht der zu entscheidenden Fragen ihren berechtigten Ausdruck. Darin lägen im Normalfall aber auch bereits die Grenzen ihrer Kompetenz. Bei einer demokratischen Wahl, bei der Parteien mit unterschiedlichen politischen Konzeptionen miteinander um die Stimme der Wähler konkurrieren, kann es, nachdem die Ära der Weltanschauungsparteien in den westlichen Ländern ihrem Ende zugeht, nur eine vollkommen offene Haltung der Kirche zu allen Parteien geben. Einschränkungen dieser allgemeinen Offenheit wären allerdings gerechtfertigt, wenn Parteien den Boden gültiger Verfassungen verließen oder sittlich bedenkliche Ziele verfolgten, die der Gerechtigkeit für alle oder den Grundrechten der Person zuwiderliefen oder sie einzuschränken drohten. In einem solchen Fall fiele der Kirche die Pflicht zu, kritischen Einspruch zu erheben im Namen der Heilsbotschaft, zu deren Verkündigung sie bestellt ist. Wer Gottes Wort verkündigt, kann nicht absehen vom faktischen Zustand der Welt. In der Verheißung des Reiches Gottes liegt sicher nicht eine Entwertung der irdischen Verhältnisse oder eine Vertröstung auf eine ferne jenseitige Welt. In ihr liegt vielmehr der Imperativ, diese Welt in die Verantwortung des Menschen zu stellen. Menschliches Verantwortungsbewußtsein wiederum kann von der Bibel seine Norm empfangen.

Der Normalfall gebietet also dem kirchlichen Amtsträger Neutralität gegenüber den Parteien. Das erklärt sich auch aus dem Wesen der Universalität der Kirche, die für Menschen aller Schichten, Klassen, Berufsgruppen oder Stände in gleicher Weise offenstehen muß. Wo die kirchliche Hierarchie unverhohlene Sympathien für eine bürgerliche Partei äußert, wird ihre Glaubwürdigkeit in den Augen anderer Gesellschaftsschichten auch dann herabgemindert sein, wenn hierarchische Vertreter sich nicht politisch, sondern rein pastoral äußern.

Die parteipolitische Abstinenz des kirchlichen

Amtes schließt aber nicht die politische Initiative und Gruppenbildung bei den Katholiken aus. Für sie gilt als einzelne, was für die Kirche als Ganze nicht gelten kann: Sie haben Freiheit zur Koalition und zum politischen Experiment. Aber sie müssen beides auch in ihre eigene Verantwortung und nicht in die Verantwortung der Kirche stellen. Die Unterscheidung von Kirche und Katholizismus und die gleichzeitige Differenzierung der Pluralität möglicher Katholizismen erweist hier ihre Berechtigung und ihre Nützlichkeit. Jeder Katholik hat die Freiheit, politisch eigene Wege zu gehen; doch das, was er tut, kann im einzelnen weder von der Kirche gedeckt noch ihr als Kirche angelastet werden. Aus diesem Grunde besteht die Warnung des Konzils, daß keiner die kirchliche Autorität ausschließlich für sich und seine eigene Meinung beanspruchen darf, vollkommen zu Recht.

Wie sehen nach diesen Überlegungen heute die berechtigten kirchlichen Interessen in der Politik aus? Die politische Szenerie der modernen Welt ist längst über den mittelalterlichen Dualismus von *imperium* und *sacerdotium* hinausgewachsen. Die Kirche existiert heute inmitten einer prinzipiell konzipierten Gesellschaft. Als Institution, die sich durch ihren geistlichen Charakter und ihr geistliches Ziel bestimmt, steht sie in egalitärer Nebenordnung zu andersgearteten Institutionen. Mit ihnen zu kooperieren im Dienst am Menschen, bedeutet für die Kirche Erfüllung ihres ursprünglichen Auftrages. Das Interesse der Kirche muß darum dem Gelingen dieser Kooperation und dem Zustandekommen eines fruchtbaren Dialogs zwischen kirchlichen und weltlichen Instanzen gelten. Dabei soll es ihr nach den Aussagen der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* nicht um Privilegien gehen, die ihr staatliche Autoritäten einräumen können, auch nicht um die Majorisierung der anderen beim Versuch einer klerikalen Einflußnahme auf Gesetzgebung, Verwaltung und staatliche Ämter. Es ist schließlich auch nicht zu übersehen, daß in der politischen Macht organisierter katholischer Verbände die Gefahr liegt, die Kirche durch einen indirekten Klerikalismus zu diskreditieren.

Politisches Machtstreben ist dem Wesen der Kirche als Leib Christi, als Volk Gottes und als Braut Christi innerlich zuwider. Ihre geistige Integrität und ihre geistliche Autorität werden geschwächt, wenn die Kirche selbst zum Bollwerk zeitbedingter Ideologien oder zum ideologischen Überbau bestehender Herrschaftsverhältnisse wird. Der Dienst am Menschen und am Heil der Welt erfordert von der Kirche die Bescheidenheit, sich selbst als Institution nicht wichtiger zu nehmen, als es von der Nachfolge ihres Herrn her geboten ist. Die Welt ist nicht für die Kirche da, wohl aber die Kirche für die Welt.

Die Vorstellung einer geschlossenen katholischen Welt, von der sich das Konzil in seinen Äußerungen so entschieden freigemacht hat, sollte nicht in Gestalt eines geschlossenen Organisationskatholizismus erneut beschworen werden. Der entsprechende Versuch wäre in der realen gesellschaftlichen Situation von heute nichts als ein Aufstellen Potemkinscher Dörfer.

Weit schwieriger als die hier anstehende Flurbereinigung im Bereich des Organisationskatholizismus ist aber eine andere Forderung des Konzils, nämlich das Verlangen nach reinlicher Scheidung zwischen dem, was die Christen als Christen zusammen mit ihren Bischöfen unternehmen, und dem, was sie als Bürger wesentlich aus eigener Verantwortung, wenn auch geleitet von ihrem christlichen Gewissen, tun. In vollem Maße ernstgenommen, bedeutet diese Forderung nichts anderes als den Verzicht auf die bisherige breite Deckung der gesellschaftlich-politischen Aktivitäten des deutschen Katholizismus durch die kirchliche Hierarchie. Vieles, was bisher weniger als selbstverantwortete politische Aktivität denn als Derivat religiöser Zugehörigkeit erschien, wird jetzt in eine Selbständigkeit entlassen, die neu ist und der Einübung bedarf. Das bedeutet keineswegs eine Schwächung, ein geringeres Ernstnehmen des politischen Engagements – gehen die Konzilstexte doch gerade, wie wir sahen, von der vollen Mündigkeit dessen aus, der in diesem Bereich aus seiner christlichen Verantwortung heraus tätig wird. Aber die alte, ganz selbstverständliche Einheit dieses Bereichs mit kirchlich-hierarchischer Lehre und Weisung wird einem differenzierten Verhältnis beider Platz machen müssen – auf die Dauer gewiß ein Gewinn sowohl für das Lehr- und Hirtenamt wie für den christlichen Politiker, im Augenblick freilich noch für viele (und eigentümlicherweise besonders für viele Laien) eine »Rede, hart zu hören«.

Hierher gehört auch das Verhältnis »Katholik und christliche Partei« – zweifellos einer der neuralgischen Punkte in dem hier beschriebenen, stark in Bewegung gekommenen Gebiet. Auch hier muß wieder vorausgeschickt werden, was schon früher zu betonen war: daß das Konzil dem freien Zusammenschluß von Christen als Bürgern zur Erreichung bestimmter gesellschaftlich-politischer Ziele nicht nur nichts in den Weg gelegt, daß es ihn sogar ermuntert hat – freilich in viel stärkerem Maße auf eigene Verantwortung der Laien hin. Aber liegt in der Freisetzung des christlichen politischen Handelns vom Druck kirchlich-hierarchischer Gebrauchsanweisungen nicht gerade eine große Chance für die entsprechenden politischen Kräfte, zur vollen Breite und Selbständigkeit des Politischen durchzustoßen? Und entspringt der vielberedete »Machtverzicht« der Hierarchie auf diesem Gebiet nicht gerade dem Respekt vor einer Realität, die eben nicht nach allgemeinen Regeln

der Ethik und des Naturrechts von oben beherrscht werden kann, sondern in geduldiger Kleinarbeit und unberrbarbarer Sachlichkeit erschlossen werden muß? Ist es so wenig, wenn an die Stelle institutioneller Einwirkung und »Parallelaktion« stärker als bisher der seelsorgliche Dienst am christlichen Politiker tritt? Ist der pädagogischen Einwirkung der Kirche auf den *civis christianus* und der richtig verstandenen Eigenständigkeit des Laienamtes nicht durch eine behutsame Kompetenzabgrenzung besser gedient als durch wechselseitige überhöhte Ansprüche, die mit Enttäuschungen auf beiden Seiten enden?

Endlich noch die letzte Frage, die das Konzil in diesem Bereich an den deutschen Katholizismus stellt – die Frage, ob eine öffentliche, eine politische Repräsentation des Katholizismus als einer bestimmten nationalen, geschichtlichen Erscheinung *neben* der hierarchischen Kirche überhaupt noch nötig und möglich ist. Die Frage ist für den deutschen Katholizismus deswegen von besonderer Aktualität, weil er nach 1945 seine alte politische Repräsentation (im Zentrum) zugunsten der Zusammenarbeit in einer interkonfessionellen Partei aufgegeben und auch innerhalb dieser Partei auf eine spezifische Darstellung seiner Interessen (etwa in Gestalt eines katholischen Arbeitskreises) bewußt verzichtet hat. Soll er nun noch weitergehen und auf jeden Versuch organisierter politischer Willensbildung, oder sagen wir bescheidener: öffentlicher Stellungnahme zu politischen Fragen verzichten? Mir scheint, daß diese Frage sich nur aus der Analyse der jeweiligen gesellschaftlich-politischen Situation beantworten läßt. Hier sind, rein theoretisch, zwei Extreme möglich. Auf der einen Seite dies, daß das Gemeinwesen im ganzen schlechthin intransigent und abweisend gegenüber katholischen Ansprüchen, Forderungen, Ideengehalten sich verhält – die Situation des deutschen Katholizismus im Deutschland der Kulturkampfezeit –: dann kann auf eine spezifische und ausgeprägte politische Repräsentation nicht verzichtet werden. Die andere Möglichkeit wäre die, daß das Gemeinwesen das Katholische (nicht im kirchlich-dogmatischen, sondern im geschichtlich-gesellschaftlichen Sinn) *vollständig* in den Verfassungskonsens übernimmt (das ist nach Auffassung der meisten amerikanischen Katholiken die Situation in den auf naturrechtlich-christlicher Basis fundierten Vereinigten Staaten): dann kann auf eine geschlossene, einheitliche politische Repräsentation zugunsten einer Vielzahl individueller oder gruppenmäßiger Optionen verzichtet werden. Die deutsche Situation scheint mir in der Mitte zwischen diesen Positionen zu liegen, wobei man darüber streiten kann, in welche Richtung sie sich gegenwärtig zu neigen beginnt.

Jedenfalls wird man nicht sagen können, daß das

¹ Der Autor stellt uns als seine Antwort auf unsere Frage den folgenden Abschnitt aus seinem Vortrag: *Unser politischer Auftrag*, den er auf dem vorjährigen Katholikentag in Bamberg gehalten hat, zur Verfügung.

Verständnis für unsere gesellschaftlich-geschichtliche Eigenart so allgemein ist, daß wir die Instrumente einer öffentlichen Repräsentation des Katholizismus ganz aus der Hand geben können. Wieweit die konfessionspezifischen Züge einer solchen Repräsentation sich ausprägen und betont werden, hängt dabei auch von unseren Partnern im Konzert der pluralistischen Gesellschaft ab. Nicht nur die deutschen Katholiken, auch die nationale Öffentlichkeit im ganzen entscheidet darüber, welchen Katholizismus sie haben wollen.

*Fritz Müller-Breitenmoser,
Vorsteher der Vormundschaftsbehörde, Basel:*

Noch vor einem knappen Jahrzehnt hätte im »offiziellen« katholischen Raum das Begriffspaar »Kirche-Parteipolitik« kaum Anlaß zu grundsätzlichen Diskussionen geboten. Es galt als selbstverständlich, daß christliche oder katholische Parteien (im westlichen Kontinentaleuropa) sich gleichsam als allein zuständig betrachteten, »christliche Politik« zu treiben und die Interessen »der Kirche« im staatlichen Bereich zu vertreten und zu schützen. Es war seit Jahrzehnten ebenso selbstverständlich, daß kirchliche Instanzen verschiedener Ebene auf mehr oder minder subtile Art ihren Einfluß auf katholische Parteigruppierungen – allgemein oder in Einzelfällen – spürbar werden ließen. Dabei sollten gewisse positive Ziele erreicht, mehr noch aber negative Entwicklungen verhindert, vor allem das Eindringen »weltlichen Denkens« oder kirchenfeindlicher Ideologien abgewehrt werden. Besonders extreme Ausprägung fand diese Haltung in Italien und Spanien. Und zum dritten wurde es von den meisten Katholiken als selbstverständlich erachtet, daß die Kirche – als stillen Dank für geleisteten Einsatz – vor Wahlen der christlichen bzw. katholischen Partei ihr besonderes Wohlwollen bekunde und ihre Schäfchen eindringlich vor den Gefahren der Unterstützung anderer Parteien warne.

Das Leitwort »Katholische Aktion« und das böse Wort vom »politischen Katholizismus« mögen als Erinnerungszeichen stehen für eine Zeit, die war, die aber mit dem Vatikanum II ihr Ende fand.

Nun soll das alles also nicht mehr gelten, nicht mehr wirksam sein, fragen einzelne auf beiden Seiten der bisherigen Partnerschaft besorgt? Gott sei Dank hat das Konzil hier eine Wende gebracht! Es ist eine Wende zum Heil und keineswegs zur Demontage christlicher Präsenz in Staat und Gesellschaft, wie Gestrige unken. Die Wende gründet in drei Ursachen: im neuen Selbstverständnis der Kirche, in der Mündigkeit des Laien und im Prinzip der religiösen Freiheit mit der Anerkennung des personalen Gewissensentscheides.

Das neue Selbstverständnis der Kirche: Da die Kirche nicht mehr als »Amtskirche« gesehen wird, sondern als »Volk Gottes«, und da sie somit nicht mehr außerhalb der ungläubigen Welt steht, ja sich vor ihr verschließt, sondern in dieser Welt

wirkt (wo Heil geschieht, ist Kirche), braucht die Kirche keinen »weltlichen Arm« – also eine ihr fügsame politische Partei –, um auf eine von ihr als feindlich betrachtete Welt politisch Einfluß nehmen zu können. Das konstantinische Bild möglichst weitgehender Kongruenz von christlichem Staat und katholischer Kirche ist von der Sicht einer pluralistisch strukturierten Welt abgelöst worden, in der kirchliche Hegemonieansprüche alter Prägung völlig anachronistisch erscheinen müßten. Die Kirche erkennt sich in zunehmendem Maße als Minderheit in der Welt, ja selbst im sogenannten christlichen Abendland. Sie wird durch soziologische und geistesgeschichtliche Entwicklungen wieder zur »kleinen Herde« des Evangeliums.

Immer mehr Probleme dieser Welt werden von Menschen durchdacht, erörtert und gelöst, die keine Beziehung zur Kirche haben, die aber sachlich für die Lösung dieser Aufgaben in jeder Hinsicht kompetent sind. Das Konzil hat heute das Wirken in »der Welt« als ureigenen Bereich des Laien anerkannt, für den er von der Sache her zuständig sei. Wenn wir unter Politik das aktive Bemühen um das menschliche Zusammenleben auf Staatsebene verstehen, so ist es ein fundamentaler Irrtum zu meinen, katholische Politik erschöpfe sich darin, spezifisch christlich-religiöse Forderungen in der Politik zu vertreten. Der Irrtum rührt daher, daß man Kirche und Partei verwechselt. Die Kirche als Amtskirche hat auch in einer christlichen Partei nichts zu bestimmen und nichts zu fordern, außer daß das Gesetz Gottes geachtet werde. Die Partei aber ist primär eine politische Institution, die sich mit politischen Denkmitteln um alle politischen Probleme zu mühen hat. Es war die Tragödie von 1933, daß das Zentrum als Partei vor Hitler kapitulierte (unter »kirchlichem« Einfluß), nur weil Hitler ein Konkordat, katholische Schulen und Kampf gegen Unsittlichkeit versprach, während der politische Unwert, ja die politische Katastrophe Hitlers dem Einsichtigen schon offenkundig sein mußte.

Karl Rahner erklärt, daß es im politischen Bereich eine relative Unzuständigkeit der Kirche gebe, ja daß man von einem eigentlichen Rückzug der Kirche aus der Politik reden könne. Das Konzil hat hier völlige Klarheit geschaffen. Neu und wichtig ist, daß es feststellt (vgl. Pastoralkonstitution, Nr. 43), die Seelsorger hätten nicht einmal für alle schweren Fragen im weltlichen Bereich die Kompetenz einer Antwort oder sogar einer Sendung. Die Laien werden auf ihre eigene Aufgabe vielmehr nachdrücklich hingewiesen, ebenso auf die nüchterne Tatsache, daß Christen bei gleicher Gewissenhaftigkeit in der gleichen Frage zu verschiedenen Urteilen kommen können. Rahner sagt dazu (Kleines Konzilskompandium, 433) klärend: »Der Idee eines christlichen ›Monolithismus‹ und ›Integralismus‹ wird damit entschieden abgesagt. Das Konzil erläßt für solche in der pluralistischen Welt häufige Situationen zwei Weisungen: Niemand hat das Recht, die Autorität der

Kirche ausschließlich für sich und seine Meinung in Anspruch zu nehmen (unbefangen nimmt das Konzil die Möglichkeit hin, daß dadurch Organisationen, die sich »christlich« nennen, beträchtliche Einbußen erleiden, weil sie künftig, auf ihre eigenen Qualitäten gestellt, sich nicht mit dem falschen Prestige besonderer Kirchlichkeit brüsten können) ...«

Damit ist klargestellt, daß es keine »christliche Politik« aus Auftrag der Kirche, sondern nur aus Auftrag des einzelnen christlichen Gewissens geben kann. Und eine irgendwie geartete Gemeinschaft jener, die aus einem solchen Gewissensauftrag heraus sich als Christen um die Lösung der Fragen des öffentlichen Lebens oder der sozialen Probleme bemühen, macht ebendiese christliche Politik nicht im Sinne katholischer Aktion oder inländischer Mission, sondern anerkennt und erfüllt ihre wesentlich profane Rolle. Diese wird allerdings gesehen und beurteilt im höheren Licht des christlichen Welt- und Menschenbildes, ohne deshalb etwas anderes zu werden. Eine direkte Beziehung zur Kirche entsteht für die Politik nur auf der soziologischen Begegnungsebene.

Wir sind uns völlig klar darüber, daß es sich bei den Erklärungen der Pastoralkonstitution keineswegs um eine Bestandsaufnahme heutigen Denkens zum Problem Partei und Kirche handelt, sondern um das Öffnen einer neuen Sicht auf ein noch nicht erreichtes Ziel. Das alte Denken bei politischen und bei kirchlichen Instanzen wird nicht von einem Tag auf den anderen verschwinden. Es werden Krisen auftreten, es dürfte vereinzelt auch künftig unnötige Übergriffe und servile Aktionen geben. So mag etwa die kürzliche vorläufige Suspendierung des Leiters der kirchlichen Sendungen am Westdeutschen Rundfunk, Leo Waltermann, in diesem Rahmen gesehen werden. Daß die Maßnahme inzwischen aufgehoben ist, wurde nur dank der sofortigen, wachen Reaktion maßgeblicher katholischer Laien und kirchlicher Persönlichkeiten erreicht. Diese wirk-same Reaktion ist ein ermutigendes Zeichen.

Daß es trotz des Konzils noch Jahre, wenn nicht Jahrzehnte dauern wird, bis kirchliche Einmischungsversuche in die Politik und parteipolitische Unterstützungsbegehren an kirchliche Personen verschwinden, darf uns nicht bedrücken. Es ist auch hier zu bedenken, daß keine Entwicklung der Beziehungen zwischen menschlichen Gemeinschaften losgelöst von historischen und soziologischen Gegebenheiten verlaufen und somit auch nicht spontan erfolgen kann. Oft erweisen sich ja gewisse Denkkategorien als derart eingefleischt, daß sie fast generationsgebunden erscheinen. Dieses Bild kennen wir aus der Kirche und aus der Politik. Gerade das Konzil hatte damit zu ringen. Unsere Aufgabe wird es sein, die Öffnung der Kirche zur Welt, ihr praktisches Wirken in der Welt im Sinne einer humaneren Gestaltung der Menschheitsfamilie glaubhaft zu machen, aber im Bewußtsein, daß sich der Sendungsbereich der Kirche ausdrücklich auf die »religiöse Ordnung«

beschränkt. Es wird der katholische Laie in der Politik, in einer christlichen Partei, immer wieder darauf Bedacht nehmen müssen, daß er dort nur auf der Grundlage bester sachlicher Kompetenz an der Förderung des Gemeinwohls zu wirken vermag und nicht unter Berufung auf seinen Taufschein. Und schließlich werden katholische Politiker und Kirchenmänner in zunehmendem Maße sich darauf zu besinnen haben, was die Aussagen des Konzils über die Religions- und die Gewissensfreiheit im praktischen Leben, in der Begegnung der Menschen verschiedenen Glaubens oder Unglaubens und für das Wirken des Christen in der Welt wirklich bedeuten, und welche Konsequenzen für unser Denken, Handeln und politisches Streben daraus zu ziehen sind. Hier liegt noch allzuviel Brachland. Möge die Saat des Zweiten Vatikanischen Konzils bald tausendfältige Frucht bringen und nicht etwa ob der Herzenshärte einiger »Pharisäer und Schriftgelehrten« verdorren.

*Dr. Wolf-Dieter Narr,
Wissenschaftlicher Assistent, Konstanz:*

Bevor das zu behandelnde Thema in wenigen Thesen angeschnitten werden kann, sollen ohne weitere Begründung und ohne die nötige Differenzierung und Spezifikation die beiden Prämissen genannt sein, aufgrund deren im folgenden argumentiert wird:

a) Die thematische Problematik wird hier prinzipiell unter einem politologischen Aspekt betrachtet, d. h. es wird vor allem danach gefragt, wie sich das Problem Kirche und Parteien in der politisch-sozialen Wirklichkeit darstellt und was von dieser her, als einer demokratisch normierten verstanden, verlangt werden kann, ja gefordert werden muß. Der Bezugsrahmen des Urteils ist ein Demokratieverständnis, das Demokratie nicht – wie heute üblich – vorschnell mit einem Zusatz versieht (à la repräsentative oder pluralistische Demokratie) oder Demokratie selbst schon zum Adjektiv verdünnt (à la demokratischer Rechtsstaat u. ä.). Vielmehr wird gegen eine am *status quo* oder gar an vergangenen Verhältnissen ausgerichtete induktive Minimaldefinition eine normative Optimaldefinition angenommen, die in der Demokratie zugleich i. S. eines Maßstabs der jeweiligen einseitigen und u.U. unnötigen Herrschaftsverhältnisse eine uneingelöste innerweltliche Hoffnung auf eine freie Gesellschaftsordnung für jeden einzelnen Menschen sieht. Das Verständnis dieser real-utopischen Ordnung weiß um die Gefahren ideologischer Abkapselungen (auch i. S. von Maximaldefinitionen), denen sie durch eine strikte Reflexion des Ziels mit den zur Verfügung stehenden Mitteln zu entgegen strebt, sie weiß auch darum, daß es säkular betrachtet keine endgültige Ordnung geben wird. Dennoch wird die reale (d. h. immer geschichtliche) Möglichkeit von gelungener Demokratie nicht durch eine wohlfeile Vorweg-Resignation ausgeschlossen, die nur herrschenden Un-

gerechtigkeiten nützt. b) Die Rolle der Kirche im Hinblick auf eine möglichst freie Gesellschaft wird als denkbar bedeutsam veranschlagt. Dabei ist es selbstverständlich, daß diese Rolle nicht ausschließlich innerweltlich funktionalisiert werden kann, denn die Rollenerwartung speist sich auch gerade vom gesellschaftlich anomalen eschatologischen Charakter der Kirche her. Andererseits ist Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern um des Menschen willen da, der nicht außerhalb seiner jeweiligen Gesellschaft gesehen werden kann. Die Rolle der Kirche so verstanden – wäre vor allem die dauernde gesellschaftlich-humane Erinnerung an das Ganze »als asymptotischen Horizont«, »die Bedingung der Möglichkeit (des) Erkennens und Handelns« (Rahner), wäre in der Verfolgung »gesellschaftsbezogener Anthropologie« (Metz), die auf einer nicht diskriminierenden Annahme der Weltlichkeit von Gesellschaft basiert, eben die Kritik an den inhumanen Verwachsungen und technischen Funktionalisierungen der einzelnen Gesellschaften. Um dieses prinzipiengetragene spezielle Infragestellen leisten zu können, muß sich die Kirche nicht nur als Kirche in der Welt, sondern als Kirche für die Welt begreifen, die um ihre eigenen sozialen und politischen Perversionsmöglichkeiten weiß, sondern sich auch davon distanzieren, als institutionalisiertes Festunternehmen und proporzbefriedigte Gruppe verharmlost zu werden.

1. Das Thema »Kirche und Parteipolitik« könnte zu der Annahme verleiten, es gäbe außer der Parteipolitik noch andere Arten von Politik, z. B. »Staatspolitik«. Eine solche Annahme birgt in sich die Gefahr ideologischer Verschleierung, die etwa auch in der Formel der »Politik über den Parteien« zum Ausdruck kommt. Demgegenüber ist aber darauf zu beharren, daß es keine andere Art von Politik gibt als eben parteiliche (parteiliche), daß Politik gerade durch ihren Bezug zu den jeweils unterschiedenen Gesellschaftsvorstellungen sich auszeichnet und eben deshalb jede Entscheidung immer auch eine Frage der Werteinstellung ist. Insofern haftet dem üblichen Thema »Kirche und Staat« etwas Dubios-Abstraktes an, da offenbar von einem Beziehungssubjekt Staat jenseits seiner gesellschaftlich-geschichtlichen, d. h. parteilichen Form als einem abstrakten Totum die Rede ist. Ebenso wie die Kirche ist jeder Staat sozial vermittelt und politisch in bestimmter Weise ausgerichtet. Das Verhältnis »Kirche und Parteipolitik« ist so nicht nur abhängig vom Verhältnis »Kirche und Welt« allgemein, sondern speziell vom Verhältnis »Kirche und Gesellschaft«. Daß sich auch in der Einheitsbezeichnung »Kirche« erhebliche Probleme verbergen, kann hier nur angedeutet werden. Dies nicht nur im Hinblick auf die vorhandene Pluralität von Kirchen, sondern auch hinsichtlich der Frage der innerkirchlichen Organisation, dem Problem: Wer vertritt »Kirche« gegenüber oder richtiger im demokratischen Gemeinwesen: die kirchliche Hierarchie, die kirchlichen Verbände, die Laien?

2. Die Skala der Beziehungsmöglichkeiten zwischen »Kirche und Parteipolitik« reicht von der Privatisierung der Kirche mittels einer gesonderten Gruppe (jede Art von Gettoexistenz) bis hin zur Politisierung der Kirche etwa im Sinne des Versuchs einer Verchristlichung der Welt mit dem Extrem eines innerweltlichen kirchlichen Totalitarismus. Zwischen diesen skalaren Extrempunkten möglichen und geschichtlich z. T. wirksamen Verhaltens sind eine Fülle von Verhaltens-(Beziehungs-)modi anzusiedeln: die Identifikation mit einer ganz bestimmten Gesellschaftsform, gar einer ganz bestimmten Partei, das Kritische und helfende »Mitsein« (Wolf) mit den jeweiligen Gesellschaften, aber zugleich i. S. einer Art »anthropologischen Kontrolle«, die Distanz zu den Gesellschaften und der Versuch, allein die eigene »institutionelle Seele« zu salveren und hierfür entsprechende Maßnahmen situationsethisch durchzusetzen. Vom Demokratieverständnis her betrachtet, scheint nur der mittlere Modus voll akzeptabel, freilich leidet gerade er darunter, daß er generell am wenigsten Verhaltenssicherheit verleiht. Aber eben dies ist auch seine Chance. Er gewährt nicht die gesellschaftliche »Indifferenz der Sicherheit« (Hegel) und ebensowenig die existentielle Ungeselligkeit des jeweils »einzigen und seines Eigentums« (Stirner). Vielmehr wird dauernde kritische Gesellschaftsreflexion verlangt, die nicht ideologisch abstrakt oder vorschnell konkret vorgeht und institutionell allein insoweit wirkt, als ein institutioneller Träger, die Kirche nämlich, vorhanden ist (z. T. gegen Schelsky).

3. In der jüngeren Geschichte hat sich die Kirche häufig mit einer Partei identifiziert oder doch ihre politische Verantwortung an eine Partei delegiert. In der Bundesrepublik Deutschland geschah solche Delegation von Verantwortung weitgehend im Hinblick auf die CDU/CSU, und zwar so sehr und so lange, daß noch auf dem 81. Katholikentag zu Bamberg (1966) die Bindung an sie »für selbstverständlich und moralisch verbindlich« feststand, »um der Wirksamkeit eines geschlossenen Einsatzes willen und wegen der von den Unionsparteien am glaubwürdigsten vertretenen christlichen Grundsätze«. (*Herder-Korrespondenz* 8/1966, 363). Diese Auffassung eines weltlichen Arms in der Politik geschieht nicht nur von einer Position aus, die in die »Welt« nur interveniert, nicht aber »Welt« selbstverantwortlich mitgestaltet, sondern ebenso aus einer apologetisch interpretierten Situation, die Gelegenheitsangriffe gegen die andersstrukturierte weltliche Welt vorträgt, um Stücke davon zurückzuerhalten. Ganz abgesehen davon, daß hier das Problem der »christlichen Grundsätze« in der Politik auftritt, zusammen mit der Frage, ob es denn zutrefte, daß die behauptete Partei eben von diesen Grundsätzen geprägt sei. Hier scheint nicht nur die »Reduktion des sekundären Naturrechts« (Rahner) noch nicht erfolgt und die Pseudo-»Vernatürlichung« historischer Sachverhalte nicht reflektiert, sondern die Wirklichkeit einer Partei, weil sie Partialansprüche

partial vertritt, vorschnell christlich belohnt (vgl. Narr, CDU/SPD, Stuttgart 1966, 160ff). Daß die Kirche kirchliche Belange von einer politischen Partei vertreten läßt und diese Vertretung positiv sanktioniert, bedroht die Position und Rolle der Kirche doppelt: Einmal gerät sie in Gefahr, aus geschichtlichem Rückstand den Wagen der modernen Gesellschaft, in der sie nicht mehr das »soziologisch (richtiger: »sozial« - d. Verf.) Selbstverständliche« (Rahner) ist, aufhalten zu wollen. Darüber versäumt sie es, sich gegen enthumanisierende Tendenzen eben dieser Moderne von vorne anzustemmen und sie dirigieren zu helfen. Sie gerät in die Gefahr, um des »sekundären Skandals« willen, indem sie sich z. B. geradezu monomanisch auf einen bestimmten Schultyp fixiert und nach seiner Zustimmung oder Ablehnung Gerechte und Ungerechte scheidet, den »primären Skandal« zu vergessen, säkular gesprochen, das Schicksal von Demokratie und Gesellschaft, das durch ganz andere Gefahren bedroht wird, aufs Spiel zu setzen. »Sekundärer, selbstgemachter und so schuldhafter Skandal ist es, wenn unter dem Vorwand, die Rechte Gottes zu verteidigen, nur eine bestimmte gesellschaftliche Situation und die in ihr gewonnenen Machtpositionen verteidigt werden.« (Ratzinger). Weiter wird die Rolle der Kirche dadurch bedroht, daß sie zum politischen Mitläufer wird, der sich für Taten verantworten muß, die er nie beabsichtigt hat und der umgekehrt um seiner partikularen Belange willen erpreßt werden kann. Darüber hinaus wird bei so generellem Votum der Laie als *quantité négligeable* übergangen, jeder, der anderer Meinung ist, wird tendenziell zum Ketzer. Mit dem partikularen Engagement und der überlassenen politischen Verantwortung wird die Kirche zur unpolitischen Instanz, verneint sie ihre mitseiende Kontrollfunktion.

4. Im einseitigen Vertreten spezifisch kirchenpolitischer Wünsche kommt ein problematisches Verhältnis zur pluralistischen Demokratie zum Ausdruck, welch letztere vom möglichst extensiven Toleranzspielraum (auf dem Boden etwa des grundgesetzlichen Konsens) und einer möglichst gleichberechtigten Beteiligung aller Gruppen und einzelnen lebt. Es entsteht die Gefahr, daß sich die Kirche nur zu einem herrschaftlichen Pluralismus (das Ganze nicht mehr vermögend) versteht, in dem jede Gruppe nur nach Maßgabe ihrer Einflußgröße beteiligt ist, nicht aber zur zentralen demokratischen Basis. Außerdem kommt beim partikularen Ansatz der Verdacht auf, als lebe die Kirche gesellschafts-politisch nach dem *do ut des*-Prinzip.

5. Dagegen könnte die Kirche im dauernden Erinnern an ihr primäres Skandalon und im prinzipiellen Aufnehmen der demokratischen Forderung (s. u. a. Schlette, Kirche unterwegs, bes. 98ff) nicht nur ihren Freiheitsraum schützend bewahren oder aggressiv verteidigen, sondern ihre Freiheit ineins behandeln mit der Freiheit der anderen: Freiheit würde damit zum kritischen

Element der Gesellschaft und des einzelnen. Das abstrakte Verhältnis zweier undifferenzierter Bezugsgrößen »Staat« und »Kirche« würde ersetzt durch die nicht mehr partikular diskriminierenden, in und von der Kirche vertretenen Prinzipien: des Dialogs, der jeweils spezifischen und deshalb erst zum Urteil fähigen Konkretion, die christlich gefordert ist und schließlich der innerweltlich auch und vor allem zu erweisenden Hoffnung. Die Kirche unterstützt dann die möglichst demokratische Gesellschaft, aber nicht eine Partei und ihre Politik. Aus dem juridifizierten problematischen Öffentlichkeitsanspruch wird eine nicht gesichert teilhabende, sondern teilnehmende Öffentlichkeitspflicht.

Dr. Hugo Wild,
Auslandsredaktor der »Neuen Zürcher Nachrichten«, Zürich:

Die ultramontane Situation

Noch nie ist soviel von der Freiheit des Laien gesprochen und für sein Mündigwerden geleistet worden wie heute; aber auch noch nie fand »Rom« so gutes Gehör in Dingen eben dieses Bereiches der Mündigkeit. Je fortschrittlicher und aufgeschlossener heute ein Katholik ist, um so mehr hat er Anlaß, sich auf Texte der beiden letzten Päpste, des Konzils und führender Theologen zu stützen, so es sich nicht gar um ein regelrechtes Absichern handeln muß. Also eine neue Art Ultramontanismus?

Das Paradoxon ist um so erstaunlicher, als das Nachhinken der Kirche im Akkomodieren an gewandelte Situationen notorisch ist und jetzt immer mehr Gegenstand der exakten Historie wird. Erinnern wir uns vergleichsweise, daß es in Frankreich ein volles Jahrhundert dauerte, bis mit Leos XIII. *Ralliement* die Kirche den Sturz der monarchischen Ordnung verschmerzte und ihr Ja zur Republik gab. Oder verweisen wir auf den besonders schmerzlichen Fall Italien: Daß der neue Nationalstaat den Sturz des Kirchenstaates mit sich brachte und Rom gewissermaßen profanierte, ist ihm zwei Generationen lang nicht verziehen worden. Seit 1861 (Pius IX.: »Weder Wähler noch Gewählte«) war den Katholiken befohlen, sich der Teilnahme an der nationalen Politik zu enthalten. Das neue Italien erstand somit unter Mithilfe des Vatikans in Gegnerschaft zur Kirche. Was wunder, wenn der Antiklerikalismus zur zweiten Natur des politischen Italien außerhalb der eigentlich kirchentreuen Bevölkerungskreise wurde. Als nach dem allzu kurzen Wirken eines nun »erlaubten« politischen Katholizismus während der ersten Nachkriegszeit zwanzig Jahre später De Gasperi das große Experiment der *Democrazia Cristiana* als Rückgrat des vordem negierten Staates gelang, war es klar, daß dies nur dank der Wahrnehmung der Eigenständigkeit des politischen Bereiches gegenüber der Kirche erfolgen konnte. De Gas-

peri schöpfte aus Italiens großer kommunaler Tradition wie von der naturrechtlich-subsidiaristischen Lehre eines Toniolo und anderer katholischer Soziologen. Selber ein tiefgläubiger Katholik, entriet er jeder klerikalen Gängelung, und er nahm mit der gleichen Selbstverständlichkeit Kurs auf eine möglichst breite Koalition, mit welcher ein de Gaulle zunächst die innenpolitische Zusammenarbeit mit den Kommunisten aufnahm, um sie später auf die Außenpolitik zu verlegen. Man weiß aus der Biographie seiner Tochter, wie sehr es De Gasperi schmerzte, daß seine politische Mündigkeit, die er beanspruchte, im Vatikan nur wenig verstanden wurde, und Pius XII. einst in verletzender Weise eine aus familiären Gründen erbetene Audienz versagte.

Ohne hier auf die deutschen Verhältnisse einzugehen, wäre auf die jüngst erschienene Darstellung G. Silberbauers (*Österreichs Katholiken und die Arbeiterfrage*, Graz 1966) zu verweisen, welche schildert, wie »die Kirche in Österreich in der Zeit des Vormärz den sozialen Wandel verschlief, an dem Entstehen der neuen Klasse des Proletariats vorbeigang und blind an ihren überkommenen gesellschaftlichen Vorstellungen festhielt, ohne zu merken, daß diese mit den wirtschaftlichen, sozialen und geistigen Gegebenheiten der neuen Zeit nicht mehr übereinstimmen« (399). Ja, in allgemeiner Hinsicht ist das kirchliche Bekenntnis zur Demokratie überhaupt erst mit der Weihnachtsansprache 1944 zu datieren.

Welch ein Kontrast zur Gegenwart! Man darf u. E. mit Fug dieses verallgemeinernde Urteil abgeben: Während die Gesamtkirche im Zeichen des Konzils in weltpolitischer Hinsicht geradezu als avantgardistisch zu bezeichnen ist, befließt sie sich in den nationalen Räumen einer korrekten Distanzierung (was in Fällen wie Spanien sich geradezu revolutionär ausnehmen kann). Die mehr oder weniger offenen Parteiempfehlungen sind genereller Ermahnung zur staatsbürgerlichen Pflichterfüllung und der Beobachtung christlicher Grundanforderungen gewichen. Ausnahmen und ein Festhalten an überkommenen Positionen, das zumeist nur noch lokalhistorisch verstehbar ist – etwa in Schulfragen –, bestätigen die neue Regel. Auf jeden Fall ist die fraglose Identifizierung mit als katholisch oder ähnlich sich bezeichnenden Parteien verschwunden.

Doch von entscheidenderer Bedeutung scheint uns die neue Haltung der Kirche in jenen politischen Belangen zu sein, welche das innerstaatliche klassische Problem des Verhältnisses von Kirche und Staat übersteigen.

Es sind die drei großen Problemkreise: Weltorganisation, Abrüstung, Pflicht zur Entwicklungshilfe und – als Bedingnis dieser Weltaufgaben und mit Rückwirkungen auf das innerstaatliche Leben – die Bereitschaft zur Zusammenarbeit mit allen »Menschen guten Willens«. Diese neue Haltung fand ihren augenfälligen Ausdruck in der UNO-Reise Pauls VI., in der Verurteilung der Atomwaffen durch das Konzil, in der Indienfahrt des

Papstes sowie in der Unterscheidung zwischen der Unwandelbarkeit der Doktrinen und der Wandlungsfähigkeit der sich auf sie berufenden Menschen und Bewegungen. Die Stelle, an welcher dies maßgeblich formuliert wurde, bezieht sich bekanntlich auf den Kommunismus (*Pacem in terris*, Nr. 159 der von Utz besorgten Ausgabe).

So müssen wir uns der Frage stellen: Wo sind die katholischen Parteien irgendeines Landes, wo ist der katholische Staatsmann, welcher diese Postulate christlicher Weltpolitik integral und bedingungslos zu eigen macht? Wo sind die »christlichen« Regierungsparteien, die bereit wären, in Sachen Atomgebot jene Umorientierung zu vollziehen, welche sie vom Verlangen oder auch nur vom Schielen nach den Massenvernichtungsmitteln zu dem befreienden Wagnis wirklicher Friedenspolitik hinführt? Was für ein Skandalum, wenn ein de Gaulle als katholischer Staatsmann am Morgen in die Messe geht und gleichentags einer jener französischen Atomexplosionen beiwohnt, mit welchen eine Nation zweiten Größenranges zynisch den Atomstopp und die UNO-Ordnung durchbricht! Oder denken wir daran, in welcher Ignoranz und mit welchem National- und Wohlstandsegoismus unsere Durchschnittspolitiker der ganzen Entwicklungsfrage gegenüberstehen. Man hält es im Zeichen des Wirtschaftsliberalismus alten Typs für völlig normal, daß die privatwirtschaftliche Fruktifizierung (um einen andern Begriff zu vermeiden) z. B. Lateinamerikas ihren Fortgang nimmt, derweil der Entwicklungsabstand auch dieses Kontinentes von der übrigen westlichen Welt sich weiterhin vergrößert. Oder wer stellt sich schon dem Faktum, daß Indiens Hungermillionen die Überproduktion Nordamerikas bereits abschöpfen, daß die Menschheit insgesamt also auf dem Nullpunkt angelangt ist, der zur eigentlichen Hungersituation überleitet? Was bedeutet, daß man spätestens im letzten Viertel unseres Jahrhunderts mit physischer Notwendigkeit jenes 1%-Notopfer für die farbige Welt zu erbringen haben wird, nach welchem der Papst allbereits gerufen hat – ohne ein Echo zu finden, das mehr als die alte Almosenmentalität verraten hätte. Es wäre in unseren Tagen noch von dem geringen Verständnis zu reden, das die päpstliche Vermittlungspolitik für Vietnam im Publikum findet, welches andererseits die ihm suggerierte Dämonisierung Chinas (das jetzt die Stelle der Bolschewisten einzunehmen hat) bereitwilligst mitvollzieht.

Das Phänomen einer den Politikern vorausgehenden kirchlichen Initiative *in politicis* haben wir, um von unserem europäischen Bereich zu sprechen, auch in den Ostinitiativen zu sehen – angefangen mit der Weigerung des Konzils, ein Verdammungsurteil über den Kommunismus auszusprechen, das als ein Zurück zum kalten Krieg verstanden worden wäre. Oder wie dürrig blieb das Echo so vieler parteichristlicher Politiker auf die Polen-Initiative der Bischöfe, welcher ohnehin schon eine evangelische Denkschrift vorausgegangen war.

Jedenfalls wird vom Vatikan mit wechselndem Geschick versucht, der sog. schweigenden Kirche des Ostens zu einem *Modus vivendi* zu verhelfen. Dabei ist klar, daß man kirchlicherseits in bezug auf die osteuropäische Situation bereit ist, bis zum äußersten des Weltlich-Verzichtbaren zu gehen. Man gibt sich auch Rechenschaft, daß sozialistische Gesellschaftsordnung und Atheismus nicht einmal in der Theorie mit Sicherheit zusammengehören, daß aber auf dem Feld der praktischen Gestaltung es durchaus möglich ist, daß Christen sich in diese neue Ordnung hineinstellen. Ja, man möchte sagen, daß die Perspektive erkannt wird, da in einer solchen Ordnung sogar eine katholische Mehrheit entstünde, daß sie gewissermaßen getauft würde. Zumal »sozialistisch« in den Ostblockländern immer mehr zum Synonym für modern, industrialisiert, sozialstaatlich usw. wird. Das Beispiel Polen drängt sich hier auf, und man darf, ja muß im oben angedeuteten Sinne all die Beteuerungen polnischer Katholiken interpretieren, welche ihre Mitarbeit am heutigen Polen nicht nur anbieten, sondern auf ihr Recht des Mittuns pochen. Und gleicherweise ist etwa der Passus einer Ansprache Pauls VI. zu verstehen, welche er am 15. Mai 1966 zu polnischen Pilgern hielt: »Wir glauben, daß diese Tausendjahrfeier ... weder als antinational noch als revanchistisch im Sinne eines Strebens nach theokratischen Privilegien oder archaischen politischen und sozialen Formen verächtigt werden kann... Aus diesem Grund meinen Wir, daß diese Feier selbst wirklich nicht im Widerspruch zur Wohlfahrt und zum Fortschritt einer modernen Gesellschaft steht, sondern eher zu ihrer Ehre und zu ihrem Vorteil gereicht.«

Wir zitieren diese Worte, weil sie zeigen, daß die Kirche aus dem Nachhinken auf die sozialen und politischen Umbrüche lernte. Gegenüber den Gesellschaften »sozialistischen« Typs stellt sie sich ohne Zeitverlust in dem Moment positiv ein, da diese der Terrorphase entwachsen sind, und bei ihnen jenes Mindestmaß freiheitlicher Existenz als gesichert gelten darf, welches sie als Partner in völkerrechtlichen Beziehungen beglaubigt.

Sicherlich sind die oben genannten Hauptlinien kirchlicher internationaler Politik nicht Objekte von Offenbarungswissen: Sie waren durchaus auch auf dem Wege des rationalen und zumal des naturrechtlich inspirierten politischen Denkens zu erarbeiten. UNO, Absurdität des nuklearen Krieges, Entwicklungspflicht usw. sind denn auch Postulate, wie sie schon in aller Welt seit langem verfochten werden. Daß dies in besonderem Maße auf die außerkatholische Welt zutrifft, ist wohl auf die altangewohnte Abneigung des Katholiken gegenüber der Zusammenarbeit mit Anders- oder gar »Ungläubigen« zurückzuführen, auch wenn es sich um glaubensindifferente Bezirke politischen Tuns handelte. Wie sehr haben doch beispielsweise die vulgären Vorstellungen von der »Weltfreimaurerei« die Katholiken behindert, eine Gesinnung des Internationalismus zu entwickeln, die mehr als nur kleinkariertes katholisches Gegen-

stück von Weltbündelei oder eine verspätete Abendlandideologie war. Und zu sehr sind heute viele Katholiken geneigt, der EWG ideelle Gehalte zuzuschreiben, die zumindest einem wirklichen Gesamteuropa, aber erst recht der UNO zustehen. Johannes XXIII. gab auch hier eine sinnenfällige Geste, als er die Konzilsväter in die Paulusbasilika einlud, um dort unter Jochums Stab Beethovens Neunte Symphonie mit dem Schlußchor »Alle Menschen werden Brüder« anzuhören.

Wer als katholischer Publizist seit Jahren für die Idee der Vereinten Nationen und die gewiß noch gebrechliche Gestalt der UNO eintrat, wer für die konsequente Revision der »Kriegslehre« sich einsetzte, weiß, in welchem Maße in den traditionell katholischen Parteien und Gruppen, ja selbst im Klerus die alten Auffassungen vorherrschten – und noch überwiegen –, mit welcher Aggressivität man rasch mit diskriminierenden Bezeichnungen zur Stelle war, und mit wieviel Renitenz schließlich die einschlägigen Konzilsauffassungen entgegengenommen wurden.

So steht hinter dem eingangs skizzierten Paradoxon folgende Bilanz: In der Frage der internationalen Moralität, deren Lösung sich immer mehr als grundlegendes Erfordernis auch der innerstaatlichen Politik im ausgehenden 20. Jahrhundert erweist, hat es des Anstoßes der Kirche bedurft, um die katholischen Politiker innerhalb und trotz ihrer eigenen Mündigkeit die Wege erkennen zu lassen. Die charismatische Führung eines Johannes XXIII., die entscheidenden Schritte eines Paul VI., und die Beschlüsse des Konzils setzten Ziele, die auf der Ebene der politischen Eigenständigkeit von den Laien nur mit unterschiedlichem Einsatz und bloß allmählich übernommen werden, obwohl deren politische Evidenz nicht zu leugnen ist.

Es ist somit die Voraussetzung einer an sich »ultramontanen Situation« gegeben; d. h. die Ziele dessen, was als die Politik der Katholiken Geltung beanspruchen kann, wurde von der Spitze der Kirche aufgezeigt. Daß dabei von seiten der Kirche keine Gängelung und Kommandierung des »politischen Katholizismus« praktiziert wird, hängt mit der Respektierung der Mündigkeit der Christen und der echten Bejahung der Welt, mithin des Bereiches der politischen Eigenständigkeit zusammen.

Daß aber auf der nichtkatholischen Seite diese an sich ultramontane Situation ohne Argwohn betrachtet wird, und man eben den alten antiklerikalen Vorwurf des Ultramontanismus kaum je vernimmt, verdient nicht weniger festgehalten zu werden. Es zeigt, daß dieses Ja der Kirche zur Welt, in der wir leben, als echt empfunden, daß die Pluralität politischer Optionen innerhalb einer gesamt menschheitlichen Gesittung – die Menschenrechte! – als ehrlich bejaht gilt, und daß man der Kirche Konsequenzen der Toleranz und der Gewissensfreiheit zutraut. Jeder Katholik, der in dieser Gesinnung in der Öffentlichkeit arbeitet, vermag selber die Feststellung zu treffen, wie entspannt das noch vor kurzen Jahren von Argwohn

und Mißtrauen belastete Verhältnis geworden ist. Unvoreingenommenheit und normales Vertrauen sind jetzt die Regel; man gilt nicht mehr als Außen-seiter schlechthin. Ja, statt daß man ängstlich auf Abgrenzen und Fernhalten dieser vormals antiweltlichen Macht *par excellence* aus ist, wird der Sukkurs der Kirche geradezu erwünscht. So gilt es hier die Chance wahrzunehmen, nach den zwei Jahrtausenden alternierender Vor- oder Totalmachtsansprüche von Kirche und Staat zu jener geordneten Zusammenarbeit zu gelangen, die bereits Leo XIII. vorausgeschaut hatte (vgl. Hans Maier, in *Kirche und Politik*, Fromms Taschenbücher Zeitnahes Christentum, 1966, 37).

Ohne die personelle Beständigkeit wäre es schwer, zu Erkenntnisfortschritten zu kommen. Allerdings verpflichten derart günstige Gesprächsbedingungen auch zum Fortschritt.

Das Thema der letzten Tagung auf Herrenchiemsee (1966) lautete wie das des Salzburger Kongresses (1965): »Christliche Humanität und marxistischer Humanismus«. Karl Rahner sprach über den christlichen, Roger Garaudy über den marxistischen Humanismus, Helmuth Thielicke über christliche und zugleich auch über marxistische Anthropologie. Die kompakte Grundsätzlichkeit dieser Themen verhinderte vorerst den Schritt ins Konkrete. Trotzdem war es nützlich, daß die Fragen des Vorjahres erneut durchdiskutiert wurden, diesmal eben besser und informierter und gezielter auf den Horizont des Partners hin. Zudem: Was für die Teilnehmer der Tagungen von Salzburg und Herrenchiemsee nicht mehr neu war, ist für Kirche und westliche Gesellschaft noch immer ungewohnt. Daß überhaupt – trotz aller dogmatischen Differenzen – ein gemeinsamer Humanismus, eine Kooperation für das Humane, ins Auge gefaßt wird und nach den Bedingungen für diese historisch notwendige Entwicklung gefragt wird, ist ebenso ungewöhnlich wie die Bereitschaft, historisch Bedingtes und damit Ersetzbares im eigenen System aufzugeben und nur das Fundamentale und Unaufgebbare an den Gesprächstisch mitzubringen. Es hat sich herausgestellt, daß die Marxisten und die Katholiken nicht nur dann zum Gespräch bereit sind, wenn sie eine Minderheit darstellen. Auf der einen Seite fangen die Marxisten aus den osteuropäischen Ländern an, statt der bloßen Koexistenz mit Andersdenkenden ein Konzept des Pluralismus zu entwickeln – was sie den Marxisten in Frankreich und Italien verdanken und diese wiederum dem Zwang zu Erfahrungen mit einer parlamentarischen Demokratie. Auf der anderen Seite rühren sich – etwa in Spanien – die Kräfte, die für den Pluralismus eintreten und dabei zuerst an einen innerkatholischen, dann gesamtchristlichen und schließlich einen alle Richtungen umfassenden, demokratischen Pluralismus denken. Mit diesen Perspektiven sind bereits die Konsequenzen genannt, die nicht nur für die theoretische Weltanschauung, sondern auch für die konkrete Politik aus dem Konzept einer Kooperation für soziale Gerechtigkeit und eine humane Entfaltung aller einzelnen zu ziehen sind.

Im Hinblick auf das Spannungsverhältnis von gegenwärtiger politischer Wirklichkeit und zukünftiger gesellschaftlicher Möglichkeit ist deshalb eine kurze grundsätzliche Überlegung notwendig.

Der Sinn für die sogenannte Wirklichkeit ist nützlich; unerläßlich für den, der sich im Ensemble der wirtschaftlichen, politischen und geistigen Kräfte zurechtfinden will. Dennoch zeichnet beispielsweise den schöpferischen Politiker oder den krea-

* Überarbeitete Fassung einer Sendung des Westdeutschen Rundfunks vom 31. 10. 1966

Symptome

Viel Humanismus - Wieviel Humanität?

Gedanken über Gespräche zwischen Christen und Marxisten*

Es ist längst nicht mehr neu und ungewöhnlich, wenn christliche (und westliche) Wissenschaftler mit marxistischen Ideologen diskutieren. In der Abgeschiedenheit wissenschaftlicher Kongresse ist bereits seit Jahren der Versuch gemacht worden, ideologische Standpunkte auf das Vorverständnis des Gegners hin zu formulieren, sich ihm zu erklären und ihn durch eigenes Fragen zur Erklärung zu zwingen. Im Rahmen der Paulus-Gesellschaft finden seit fast drei Jahren diese Konfrontationen statt. Der in diesem Frühjahr (1967) in Marienbad geplante Internationale Kongreß braucht also nicht erst bei den Ausschachtungsarbeiten für ein Fundament zu beginnen. Das Fundament ist schon fertig und ein Stückchen vom Erdgeschoß obendrein.

Marxistische Ideologen wie Roger Garaudy und christliche Theologen wie Johannes Metz haben kontinuierlich korrespondiert. Daraus ist bereits ein Buch entstanden wie das von Garaudy-Metz-Rahner mit dem Titel *Der Dialog* (Hamburg 1966). Dies – sowie Aufsätze und Rundfunksendungen – haben unter einer Gruppe von einigen Hundert ein Klima geschaffen, in dem sachliche Information und harte Konfrontation möglich und selbstverständlich sind. Die Kontinuität einer solchen Gruppe ist ohne Zweifel eines der entscheidenden Positiva in der Bilanz der Paulus-Gesellschaft.

tiven Wissenschaftler etwas anderes aus; mehr als der Wirklichkeitssinn treibt ihn der Möglichkeits-sinn: der intellektuelle Mut, im gegenwärtig Wirklichen den evolutionären Code des zukünftig Möglichen zu entziffern. Dieses vor allem von der Naturwissenschaft und im politischen Handeln entwickelte Erkenntnisprinzip gilt für alle geschichtlichen Prozesse der Gesellschaft: Der Fortschritt der gesellschaftlichen Kommunikation und die Überwindung zerstörerischer Widersprüche hängt geradezu davon ab, in welchem Maße die Führungskräfte einer Gesellschaft bereit und fähig sind, das Mögliche im Wirklichen zu erkennen.

Was Ernst Bloch im Vorwort zu seinem Buch *Das Prinzip Hoffnung* in Anklang an das Märchen von einem, der auszog, das Fürchten zu lernen, sagt, muß heute auf jede Konfrontation gegensätzlicher Systeme angewendet werden: »Einmal zog einer weit hinaus, das Fürchten zu lernen. Das gelang in der eben vergangenen Zeit leichter und näher, diese Kunst ward entsetzlich beherrscht.

Doch nun wird, die Urheber der Furcht abgerechnet, ein uns gemäßeres Gefühl fällig. Es kommt darauf an, das Hoffen zu lernen.«

Eben dieser geschichtlichen Notwendigkeit unterliegen heute die Konfrontation und morgen der Dialog zwischen jenen gegensätzlichen oder konkurrierenden Ideologien, die im allgemeinen – grob und vereinfacht – dem ideologischen Ost-West-Konflikt zugerechnet werden und zu deren Gesamterscheinung als Teil auch die Perspektive des Gegensatzes zwischen Christentum und Marxismus gehört. Christen und Marxisten müssen ausziehen, das Hoffen zu lernen. Daß einige wenige es schon gelernt haben, zeigt die Arbeit der Paulus-Gesellschaft.

Der Beitrag der Naturwissenschaft¹

Kann die Naturwissenschaft, die sich innerhalb der Paulus-Gesellschaft gern als dritte Kraft zwischen »christlichen und marxistischen Theologen« (so drückte es Professor Hans Schaefer aus) versteht – kann sie so etwas wie ideologie-neutrale Aussagen über den Menschen machen, zum Beispiel über seine biologische Herkunft, seine Unterscheidungsmerkmale im Vergleich zum Tier und anderes mehr?

Sie kann die Aussagen der marxistischen Ideologie und der christlichen Anthropologie zwar nicht bestätigen oder widerlegen. Aber sie kann diese Aussagen auf ihre Verbindlichkeit hin kontrollieren, kann also prüfen, ob Beobachtungen der Wirklichkeit haltbar und die darauf aufgebauten Argumente schlüssig sind.

Über diese negative Funktion hinaus aber war es die Naturwissenschaft, die dem Menschen zum Bewußtsein gebracht hat, daß auch er der Evolution unterliegt, das heißt: daß seine Entwicklung zum Humanen keineswegs bereits abgeschlossen oder auf dem Höhepunkt angelangt ist. Für die Frage nach Humanismus und Humanität ist dieser Gedanke natürlich von größtem Belang: Jeder Humanismus hat sich von hierher nicht nur als

geschichtlich, sondern auch als utopisch zu entwerfen – wobei unter utopisch die Hereinnahme der absolut offenen Zukunft des Menschen in die Strukturen der Gegenwart zu verstehen ist. Gemessen an den Möglichkeiten der Naturwissenschaft, Fakten in die Diskussion einzuspeisen, hat sich das naturwissenschaftliche Denken in Herrenchiemsee viel zu wenig zu Gehör gebracht – mit Ausnahme von Schaefers Thesen, die jedoch auch nicht verhindern konnten, daß die Ideologen und Theologen die Sache des Humanismus unter sich auszumachen suchten.

Wie versuchten sie, sich gegenseitig begreiflich zu machen, was sie unter Humanismus verstehen?

Die Ausführungen von K. Rahner²

»Ich möchte meinen Beitrag zu dieser Tagung einfach überschreiben: Christlicher Humanismus. Und vielleicht diesem Titel ein Fragezeichen hinzufügen. Wir sind hier zwar in einem Gespräch zwischen Christen und Marxisten. Und so könnte man erwarten, daß ich als Theologe unseren marxistischen Freunden verständlich zu machen versuche, daß und warum Christentum und Humanismus nach unserer Überzeugung eine Einheit bilden, der wahre, volle und ganz zu sich selbst gekommene Humanismus eben das Christentum ist. Aber die Frage scheint mir, bevor diese stolze These formuliert werden kann, so schwierig und vielschichtig zu sein, daß ich unsere marxistischen Freunde lieber bitten möchte, einer Überlegung eines christlichen Theologen zuzuhören, der sich selbst fragt, was es denn mit dem Verhältnis von Christentum und Humanismus für eine Bewandnis habe. Eben das weiß ich nicht so genau.« Rahner gestand das ehrlich ein und bat auch seinen Gesprächspartner um solche Ehrlichkeit.

»Zuerst scheint es für den christlichen Theologen ja ganz einfach zu sein. Er weiß vom Menschen, er weiß von Gott, er weiß vom Gottmenschen. Und er bekennt so einen absoluten Humanismus. Er kann sagen, daß niemand den Menschen ernstern nehmen könne als der Christ. Er kann sagen, daß das Christentum *jedem* Menschen eine absolute Bedeutung und Gültigkeit zuerkenne, daß diese Überantwortetheit an sich selbst die Selbstvergessenheit der Liebe zum anderen sein müsse oder die Hölle werde, die man selbst in egoistischer Einsamkeit sei, daß diese Nächstenliebe so radikal zu sein hat, daß eine letzte und ursprüngliche Einheit von Gottes- und Nächstenliebe besteht (ausdrücklich oder unreflektiert), daß Nächstenliebe nur radikal genug ist, wenn sie sich als Gottesliebe vollzieht, daß Gottesliebe nur geschieht, und der Mensch nur weiß, wer Gott ist, wenn er den Nächsten liebt. Der Theologe sagt sich, daß diese Nächstenliebe nicht bloße Herzensneigung oder private Interkommunikation sein darf, die die

¹ Er wurde in Herrenchiemsee von dem Physiologen H. Schaefer (Heidelberg) gegeben.

² Es handelt sich hier um Ausschnitte aus der Tonbandaufnahme des Vortrags von K. Rahner. Die Fassung ist von ihm nicht überarbeitet worden.

sublimste Form des Egoismus sein kann, gerade weil sie so intim und beglückend zu sein vermag, sondern nüchterner Dienst politischer Liebe werden muß, die die Menschheit meint, den Fernsten zum Nächsten macht und den Nächsten hart den Fernen sein läßt.«

Rahner fragte die Marxisten, ob solches Christentum nicht Humanismus sei, ob sie nicht froh sein müßten, daß Christen auf diese Weise versuchen, Menschen zu sein, ob sie sicher seien, daß ihr Humanismus der praktisch wahrere und wirksamere sei. Er kam sodann auf den konkreten Humanismus zu sprechen:

»Das Christentum als das der konkreten Christen bringt einen konkreten Humanismus mit, eben die geschichtlich vorgegebene und von den Christen gelebte konkrete Menschlichkeit. Insofern wirbt es einerseits für diesen seinen konkreten Humanismus und ist es andererseits im geschichtlichen praktischen Dialog immer bereit, sich in seinem konkreten Humanismus radikal verändern zu lassen.

Das Christentum macht jeden konkreten Humanismus kontingent, das heißt aber auf einen anderen, zukünftigen hin abschaffbar, weil es jeden in die offene Zukunft Gottes hineinstellt. Inhuman ist von daher nur jener Humanismus, der die Verwiesenheit des Menschen in das unverfügbare Unbegreifliche leugnet, so sich selbst als absolut setzt und sich weigert, sich selbst in Frage stellen zu lassen durch neue Entscheidung für eine konkrete andere Zukunft, die den Willen zur absoluten Zukunft Gottes konkret realisiert.«

Das Christentum, so führte Rahner aus, versteht sich nicht nur in der Gegenwart als Pluralität verschiedener Humanismen (es ist ja vereinbar mit jeder Kultur), es weist vor allem nach vorn auf den Pluralismus zukünftiger Humanismen, »zu denen die Menschen in freier geschichtlicher Entscheidung sich tätig und schöpferisch aufmachen. Es ist das Bekenntnis und die Ermächtigung zu einem je neuen Humanismus der Zukunft, der selbst nicht eigentlich christlich ist, aber nicht die Sanktionierung eines eigenen konkreten Humanismus. Es ist aber das Verdikt eines jeden Humanismus, der sich absolut setzt und so dem Menschen explizit oder implizit die Offenheit auf eine weitere konkrete Zukunft und damit und darin auf die absolute Zukunft Gottes versperren will.«

Rahner befaßte sich in diesem Zusammenhang mit der Bedeutung des Todes für das christliche Verständnis des Humanismus: »Wenn es kein Leben gibt ohne Tod, wenn der Tod selbst ein Geheimnis ist, dann ist von daher aller Humanismus nochmals eine dunkle Frage. Denn wie kann der Mensch sich verstehen, wenn er den Tod nicht versteht? Was wäre es aber für ein fragwürdiger Humanismus, wenn er sich an dieser Frage vorbeischiebe?«

»Was ist der Tod christlich, der den wahren Humanismus mitbestimmen soll? Gewiß ist er zunächst einfach und nüchtern ein biologisches Platzmachen für weiteres Leben, für andere. Nicht

als ob damit seine Fragwürdigkeit aufgehoben, der radikale Protest gegen ihn als unberechtigt erwiesen sei. Aber er ist doch zuerst einmal dieses Platzmachen für andere. Und da dies von einer Person in Freiheit geschehen soll, hat der Tod schon von seiner primitivsten Seite als eines biologischen Ereignisses her einen interkommunikativen, wenn man will, politischen Charakter, also die Möglichkeit, ein radikaler Akt der Liebe zum fernsten Nächsten zu sein, zumal man nicht Platz räumt für diesen oder jenen Bestimmten, sondern für jedermann. Ist der echte konkrete Humanismus nur der, der sich selbst vollzieht, indem er sich offen hält auf die offene, unverfügte Zukunft aller, dann gehört der Tod, die Willigkeit zu sterben, zu ihm selbst als inneres Moment an ihm. Ist aber diese offene, unverfügte Zukunft auch als konkret vom Menschen zu verwirklichende immer nur gegeben in der sich selbst vorgehenden absoluten Zukunft, die wir Gott nennen, dann gehören Tod und Wille zu dieser absoluten Zukunft zusammen.«

Rahner fragte am Schluß seiner Ausführungen: »Müssen christliche und marxistische Humanisten Feinde sein? Mir scheint nicht, wenn beide Seiten begreifen, daß beide der Zukunft mehr verpflichtet sind als der Vergangenheit. Müssen sie Feinde sein, weil die konkrete Zukunft, die der Marxist plant, der widerspricht, die der Christ erbauen will? Aber das Christentum als Christentum fordert gar keine bestimmte konkrete Zukunft, und der Marxist wird hoffentlich auch nicht meinen, daß er sie schon als fertigen Fünfjahresplan in der Tasche hat. Warum sollten beide also nicht zusammen die Zukunft planen, die beiden unbekannt ist? Warum das Geahnte an ihr: Gerechtigkeit, Freiheit, Würde, Einheit und Differenziertheit der Gesellschaft nicht gemeinsam sich deutlicher machen? Nimmt ein Christ darum diese Zukunft weniger ernst als der Marxist, weil er sie als die Vermittlung der absoluten Zukunft Gottes will? Wenn so durchaus ein gemeinsamer Boden für einen Dialog zwischen Marxisten und Christen als gegeben angenommen werden kann, so soll damit nicht gesagt werden, es bestünden keine harten Unterschiede, jeder Kampf und jede geschichtliche Entscheidung, die auch Gewalt impliziert, könnte vermieden werden. So etwas wäre ja schon unmöglich, wenn die Zukunft von Christen allein erbaut würde. Denn die geschichtliche, kollektive Tat der Konstituierung einer Zukunft ist auch im mildesten Fall nicht das Ergebnis bloßer Theorie, sondern auch eine aus Theorie allein unableitbare Praxis, und diese impliziert immer auch Gewalt, das heißt eine Veränderung der geschichtlichen Situation auch des anderen im voraus zu dessen Einsicht und freier Zustimmung.

Aber gerade wenn dies von beiden Seiten in antiliberalistischer Nüchternheit eingesehen, zugegeben und sich gegenseitig zugestanden würde, könnte nicht gerade dann am ehesten Form und Umfang dieses bleibenden Kampfes so gestaltet werden, daß immer noch für alle ein greifbarer Freiheitsraum mit einigermaßen erträglichen Grenzen übrig

bliebe und jeder Seite es im Mut der Selbstbegrenzung ein positives Anliegen wäre, selber solchen Freiheitsraum für den anderen zu sichern, und zwar nicht nur, weil das für einen selbst in dem Augenblick nützlich sein kann, in dem der andere der Stärkere ist, sondern weil die *eigenen* Prinzipien einem das gebieten, weil Recht erst existiert, wo der Mächtige sich selbst bescheidet, weil man erst humaner Mensch ist, wenn man darauf verzichtet, absolut sein zu wollen?«

Rahner hat dem Begriff »Christlicher Humanismus« ein Fragezeichen angefügt und dann die scheinbaren Selbstverständlichkeiten der Rede vom »christlichen Humanismus« in neue Fragen verwandelt. Nach Rahners Referat sind zwei auch für Nichtchristen diskutabile Sachverhalte in die Konfrontation eingebracht.

1. Modernes, vom biblischen Ursprung her denkendes Christentum ist seinem Prinzip nach radikaler Humanismus und kann nicht mehr als »Opium des Volkes« im Sinn von Karl Marx abgewertet werden.

2. Das Christentum anerkennt eine Pluralität von Humanismen und weitet diese Offenheit aus auch auf zukünftige Humanismen.

Damit hat Rahner das Humanismusproblem in eine neue Richtung gelenkt: weg von der Aufrechnung theoretischer Systemunterschiede einschließlich des Zwangs zu Definitionen und hin zu einem operativen und praktischen, damit aber notwendig auch kooperativen Humanismus. Das akademische Humanismus-Problem wurde damit zur Frage einer konstruktiven Humanismus-Politik. Wenn jedoch von praktischer Verwirklichung oder gar Kooperation weitreichend verschiedener Kräfte die Rede sein soll, dann muß man wissen, was der Gesprächspartner vom anderen ideologischen Stern darüber denkt.

Der Beitrag des Marxisten

Roger Garaudy griff die konstruktive Humanismus-Politik als historische Bedingung jeglichen Fortschritts auf und gab der Diskussion neue Impulse.

Im »Laboratorium der Hoffnung« könnten Christen und Marxisten an der Zukunft arbeiten, die eine gemeinsame Zukunft sei, wenn sie überhaupt eine Zukunft sei. Garaudy konzedierte, daß der Marxismus vom Christentum lernen könne, ohne einen Zweifel daran zu lassen, daß nach seiner Meinung das Christentum dem marxistischen Weltbild unterlegen sei – unterlegen, weil es subjektivistisch sei, weil es zu wenig an der Veränderung dieser Welt und der inhumanen Zustände in der gegenwärtigen Gesellschaft interessiert sei, weil es die Autonomie und Mündigkeit des Menschen nicht bejahe und fördere, weil es als Folge der Erbsünde hinstelle, was in Wahrheit überwindbare gesellschaftliche Mißstände seien – mit anderen, marxistischen Worten: Das Christentum sei dem Marxismus unterlegen, weil es von seinen Prinzipien her noch immer nicht mehr sei als »Platonismus fürs Volk«, noch immer »Opium

des Volkes« sei und vor lauter Jenseits die Zukunft nicht sehe.

Dieser Einwand ist entscheidend für die Frage, ob der christliche Humanismus – wie er etwa von Karl Rahner entworfen worden war – imstande sei, konkrete Humanität hervorzubringen und in gesellschaftliche Realität umzusetzen. Man könnte auch fragen: Hat das Christentum utopische Kraft, oder wird die Zukunft als Zukunft des Menschen unterschlagen? Weicht nicht die christliche Hoffnung immer wieder vor der humanen Konkretisierung zurück, und flüchtet sie sich in die Unverbindlichkeit metaphysischer Spekulation? Mit diesen Fragen ist die unterschwellige Kritik angedeutet, die bei marxistischen Gesprächspartnern jeder Einzelkritik zugrunde liegt. Deshalb ist eine grundsätzliche Klärung des Problems unumgänglich. Auf Herrenchiemsee erfüllte diese Funktion das Referat von Johannes Metz. Seine Thesen von der Zukunftsorientierung des biblisch-christlichen Weltverständnisses, sein Konzept von der »schöpferischen Eschatologie« und von einer »politischen Theologie« ist nicht nur eine gezielte Antwort auf die marxistische Kritik am Christentum, sondern darüber hinaus die theoretische Grundlegung eines – bisher in dieser Form noch nicht historisch realisierten – operativen Christentums.

Die Ausführungen von J. B. Metz³

»These I. Das neuzeitliche Weltverständnis, vor dem der christliche Glaube seine Hoffnung verantworten muß, ist in einem fundamentalen Sinne zukunftsorientiert; es hat deshalb nicht primär kontemplativen, sondern operativen Charakter.

These II. Die neuzeitliche Zukunftsorientierung und das darin wirksame Verständnis von Welt als Geschichte ist selbst fundiert im biblischen Verheißungsglauben.

1. Gerade die jüngsten Forschungen zeigen, daß das Offenbarungswort im Alten Testament nicht primär Aussagewort ist, aber auch nicht primär Anredewort, Wort der personalen Selbstmitteilung Gottes, sondern Verheißungswort. Seine Aussage ist Ansage, seine Verkündigung ist Ankündigung des Kommenden und dadurch Aufkündigung des Bestehenden. Das dominierende Verheißungswort weist Zukunft an; es stiftet den Bund als die Solidarität der Hoffenden, für die die Welt erstmals als zukunftsorientierte Geschichte erscheint – im Gegensatz zu den Griechen, für die sich die Welt als bestehender und geschlossener Naturkosmos zeigt.

2. In der Botschaft des Neuen Testaments wird die Zukunftsorientierung des biblischen Glaubens nicht etwa abgeschafft. Im Gegenteil, die Überzeugung von der Nähe des in Jesus angesagten und angebrochenen Reiches bewirkte eine solche Konzentration und Mobilisierung auf die Zukunft

³ Hier werden ebenfalls vom Autor nicht überarbeitete Ausschnitte der Tonbandaufnahme seines Vortrags wiedergegeben.

Gottes, daß daneben alles Nur-Überlieferte und Nur-Gegenwärtige seine Eigenbedeutung verlor, die Zukunft Gottes aber gegenwartsbestimmend wurde.

Die Auferstehungsbotschaft, die nie getrennt werden kann von der Kreuzesbotschaft, ist wesentlich eine missionarische Verheißungsbotschaft. Im Gehorsam gegen sie sucht der Christ die Welt auf jene Zukunft hin zu verändern, die ihm in Jesus Christus endgültig verheißen ist. Alles ist gerade auch im Neuen Testament auf schöpferische Erwartung als die geheime Essenz christlicher Existenz bezogen.

These III. Die Verantwortung der christlichen Hoffnung gegenüber der geschichtlichen Mitwelt läßt sich theologisch bestimmen durch den Begriff einer ›schöpferischen Eschatologie‹. Diese impliziert als inneres Moment eine Art ›politischer Theologie‹.

1. Die Erläuterung und Begründung dieser These sei mit dem Hinweis auf eine denkwürdige Sentenz des heiligen Thomas von Aquin begonnen. Thomas von Aquin sagt in seiner scholastischen Sprache: Der Mensch hat nicht einen *finis ultimus naturalis* und einen *finis ultimus supernaturalis*, er hat nicht eine natürliche und eine übernatürliche Endgeschichte; er hat nur einen *einzigsten finis ultimus*, nämlich die von Gott verheißene Zukunft. Das heißt aber: Die Hoffnung, in der sich der christliche Glaube zur Zukunft verhält, kann sich nicht an der Welt und deren Zukunft vorbei realisieren.

Die christliche Eschatologie ist keine Eschatologie der rein passiven Erwartung, für welche die Welt und ihre Zeit als eine Art vorgefertigtes Wartezimmer erscheint, in dem man desengagiert und gelangweilt herumzusitzen hätte – je hoffender, um so gelangweilter –, bis die Tür zum Sprechzimmer Gottes aufgeht. Die christliche Eschatologie muß sich vielmehr als eine produktive und kämpferische Eschatologie verstehen. Die christliche Hoffnung ist nämlich eine Hoffnung, an der wir – wie einmal Ernst Bloch sehr schön bemerkt hat – ›nicht nur etwas zu trinken, sondern auch etwas zu kochen haben‹. Eschatologischer Glaube und irdischer Einsatz schließen einander nicht aus, sondern ein.

Die Theologie der Welt ist weder rein objektivistische Theologie des Kosmos noch rein transzendente Theologie der Person und Existenz, sie ist vielmehr vor allem *politische Theologie*. Die schöpferisch-militante Hoffnung, von der sie geleitet ist, bezieht sich nämlich wesentlich auf die Welt als Gesellschaft und auf die weltverändernden Kräfte in ihr.

Sie muß sich mit den großen politisch-sozial-technischen Utopien auseinandersetzen, mit den aus der modernen Gesellschaft reifenden Verheißungen eines universalen Friedens, einer universalen Gerechtigkeit, kurzum einer universalen Humanisierung der Welt. Denn das Heil, auf das sich die christliche Hoffnung bezieht, ist nicht nur

und nicht primär das Heil des einzelnen, sondern das Heil des Bundes.

These IV. Die schöpferisch-militante Eschatologie ist grundsätzlich verschieden von jedem militanten Optimismus wie bei Bloch. Sie kanonisiert nicht den von uns selbst veranstalteten Fortschritt. Sie ist und bleibt Ausdruck einer Hoffnung – gegen alle Hoffnung, die wir an die selbsterrichteten Götter unserer säkularisierten Gesellschaft knüpfen. Drei Hinweise hierzu:

1. Christliche Hoffnung ist nicht die List der Vernunft, die Zukunft endgültig zu durchschauen und sie so zu ›entmysterialisieren‹. 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.

2. Die schöpferische Hoffnung der Christen sucht nicht alle Gestalten menschlicher Selbstentfremdung und jeden ›Schmerz der Endlichkeit‹ optimistisch zu überspielen und als bloß vorläufig zu entlarven. Immer nämlich wird der Mensch eine Diskrepanz zwischen dem erfahren, woraufhin er sich entwirft, und dem, woraufhin er tatsächlich lebt, zwischen Idee und Existenz. Immer wird er hinter den großen Erfahrungen seines Lebens zurückbleiben, sich nicht von ihnen verwandeln lassen, sondern sie selbst zu den Selbstverständlichkeiten seines Alltags verwandeln und nivellieren.

3. Die christliche Hoffnung weiß schließlich um ihre eigene extreme 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 überwacht, Einübung in eine Hoffnung wider alles Hoffen.

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 – in der Nachfolge Jesu, dessen Sein ursprünglich nicht Selbstvollzug, sondern ›Dasein-für-andere‹ (Bonhoeffer) ist. Christliche Hoffnung ist schöpferische Imitation dieses ›Daseins-für-andere‹; und darin ist sie nochmals Knechtsgestalt schöpferischer Weltverantwortung.‹

Der Beitrag H. Thielickes

Mit diesem Beitrag von Johannes Metz ist die marxistische Kritik an der christlichen Theologie insofern kritisch eingegrenzt, als Metz die Fehlhaltungen der traditionellen Jenseits-Theologie überwindet. Den gleichen Versuch machte H. Thielicke. Er sprach über das marxistische und das christliche Menschenbild und war in mancher Hinsicht konkreter als Metz. Daß sein Versuch

Nach der Weltgebetsoktav 1967

Nach Beendigung der Weltgebetsoktav ist es angebracht, sich über die bisherigen Erfahrungen Rechenschaft abzulegen und einige Konsequenzen daraus zu ziehen.

Im Vergleich zu vergangenen Jahren hat nicht nur die Zahl der Veranstaltungen, welche die Wiedervereinigung der getrennten Christen zum Thema haben, zugenommen; es hat sich auch am Stil und an der Gestalt einiges geändert. Statt einzelner Vorträge werden in zunehmendem Maße Podiumsdiskussionen gehalten. Dadurch wird der Dialog konkreter. Er wird nicht bloß mit einem vorgestellten, sondern mit einem persönlich anwesenden Partner geführt. Die Einladung dazu geht sinnvollerweise auch nicht nur von einer Seite, z. B. von einem katholischen Bildungswerk oder einer evangelischen Gemeinde aus, sondern von beiden Seiten. Gemeinden, Akademien, Bildungswerke tun sich zusammen, bereiten alles gemeinsam vor, laden gemeinsam ein und richten die Einladung an Teilnehmer aus allen Konfessionen. Das ist gut so. Es bringt zum Ausdruck, daß die Probleme des Getrenntseins von beiden Seiten ernst genommen werden und daß die Brücke zur Überwindung von beiden Ufern aus gebaut werden muß. Der Besuch solcher Podiumsdiskussionen war im allgemeinen sehr gut. Er zeigt, welche Erwartungen die Teilnehmer haben: Sie wollen aus erster Hand informiert werden, die Gesprächspartner *im Gespräch* miterleben, sie wollen sehen, welche Atmosphäre in der Diskussion aufkommt und wie die Sprecher aufeinander reagieren. Man will beide Seiten hören und sich selbst eine Meinung bilden. Gewiß, es mag auch solche Zuhörer geben, die eine Art Schauspiel miterleben wollen, bei dem sie selbst nicht mitagieren, nur zuschauen oder gar den Richter spielen. Aus eigener Erfahrung aber meine ich festzustellen zu können: Die große Mehrheit der Teilnehmer ist mit Ernst und Ergriffenheit bei der Sache, und das auch bei schwierigen theologischen Fragen, die bis vor einiger Zeit nur von Fachtheologen unter Ausschluß der Öffentlichkeit diskutiert wurden. Man darf also als Konsequenz festhalten: So wichtig theologische Einzelvorträge sind, dem Ziel der Weltgebetsoktav, die getrennten Christen einander näherzubringen, dürften öffentliche Diskussionen mehr entsprechen, zumal auch das Publikum dabei zu Wort kommen kann. Die Tendenz geht in diese Richtung. Wir sollten die Chance nutzen.

Auch bei Gebetsgottesdiensten, die für die Wiedervereinigung gehalten werden, läßt sich eine ähnliche Tendenz beobachten. Früher hatte jede Gemeinde für sich besondere Gebete oder eigene

dennoch mißlang und sein zweistündiges Referat nicht zum Fortgang des Dialogs beitrug, lag vielleicht nur an der Ungeschicklichkeit, mit der der christliche Theologe anhand seiner Kenntnis der marxistischen Literatur von deren Menschenbild sprach und mit der er die christliche Gegenthese formulierte. Das von Thielicke als marxistisch bezeichnete Menschenbild wurde von Roger Garaudy und anderen Marxisten als unzulässig vereinfacht abgetan – ob zu Recht oder zu Unrecht, sei dahingestellt. Und was die christliche Gegenthese anging, so war sie wirklich nur eine Gegenthese. Wenn man die Quintessenz der christlichen Anthropologie als *dignitas aliena* formuliert, also die Würde des Menschen als »fremde«, eben von Gott her kommende Würde auffaßt, dann bestätigt man unfreiwillig die marxistische Religionskritik; man geht ihr gewissermaßen auf den Leim falscher Gegensätze. Der Marxist, der dem religiös orientierten Menschenbild vorwirft, es sei heteronom und entfremde den Menschen sich selbst und seinen Aufgaben in der Gesellschaft, findet sich durch den Begriff von der *dignitas aliena* gerade bestätigt. Gerade das ist es ja, wogegen er im Namen der Menschenwürde glaubt kämpfen zu müssen.

Trotz der theoretischen Unbrauchbarkeit der von Thielicke vorgetragenen Formulierung des christlichen Menschenbildes war die These von der *dignitas aliena* nützlich, weil Thielicke mit ihr eine praktische Absicht verfolgte. Er wollte den Menschen vor jedem Zugriff totalitärer Systeme schützen und festhalten, daß der Mensch unantastbar ist, weil Gott selber seine Würde garantiert. Hinter Thielickes Humanismus-Entwurf stand also das Verlangen nach Humanität.

Diese Unterscheidung von Humanismus und Humanität kann durchaus als der rote Faden der bisherigen Gespräche gelten. Die Logik der Diskussion führt vom Allgemeinen zum Besonderen, von der Theorie zur Praxis, vom Abstrakten zum Konkreten: vom Humanismus-Problem zur Frage nach der politischen Gestalt der Humanität.

Wenn man die von Christen und Marxisten proklamierte Denkform des Humanismus in die Verhaltensweise der Humanität übertragen will, muß man konkret werden, muß man über Schriftstellerprozesse, Ausreiseverbote, Professorenentlassungen, Minderheitenschutz, Parteiverbote, Propaganda, Zensur und ähnliches sprechen. Auf Herrenchiemsee wurde diese Konkretheit nur für kurze Zeit erreicht. Man fragte zu viel nach Humanismus und zu wenig nach Humanität. War diese Flucht in die Theorie eine Ausflucht? Oder sollte es Rücksicht sein? Dann wäre es falsche Rücksicht gewesen. Denn die Theorie läßt sich nicht ohne ihre praktischen Konsequenzen diskutieren, auch dann nicht, wenn man wissenschaftlich analysieren will. Ein Humanismus, der sich nicht in Humanität umsetzte, wäre inhuman.

Ingo Hermann

Gebetsgottesdienste abgehalten – allenfalls wurden Christen der anderen Konfession noch dazu eingeladen. Heute werden in zunehmendem Maß die Gottesdienste von beiden Konfessionen gemeinsam getragen. Texte und Lieder werden zusammen ausgewählt oder neu verfaßt, z. B. durch Textkommissionen, in denen Laien und Geistliche beider Konfessionen zusammenarbeiten. Bei dieser Form der Zusammenarbeit hat man – soweit ich beobachten konnte – fast durchweg gute Erfahrungen gemacht, in Bonn z. B. schon seit mehreren Jahren. Gelegentlich haben auch kirchliche Behörden, denen die erarbeiteten Texte noch zur Genehmigung vorgelegt werden mußten, aufgeschlossener reagiert, als zuvor erwartet. Das ist ermutigend und sollte viele Gemeinden und ihre Pfarrer und Pastoren veranlassen, im kommenden Jahr mindestens diese Form der Zusammenarbeit anzustreben. Unterschiedlich allerdings wird noch die Frage geregelt, an welchem Ort solche Gottesdienste stattfinden dürften. In manchen Bistümern dürfen nur solche Räume benutzt werden, in denen nicht auch Pfarrgottesdienste stattfinden. In Bonn werden die gemeinsamen Gebetsgottesdienste seit Jahren in den Pfarrkirchen gehalten, mit Erlaubnis des zuständigen Kölner Ordinariats. Was in diesem Jahr in Münster geschah, bedeutet gegenüber einen weiteren Schritt nach vorn. Dieses Beispiel sollte Schule machen. Denn es stellt für den gegenwärtigen Stand der Beziehungen zwischen den Konfessionen in etwa die angemessenste Form eines gemeinsamen Gottesdienstes dar. Über das gemeinsame Beten und Singen vorher festgelegter Texte hinaus wurde ein freies Wort von der Kanzel gesprochen, und zwar vom evangelischen Geistlichen in der katholischen Kirche und vom katholischen Geistlichen in der evangelischen Kirche. So geschah es im katholischen Dom und der evangelischen Apostelkirche, aber auch in der katholischen Kirche der Universitätskliniken. Darin kommt etwas zum Ausdruck, was im Beten allein noch nicht in Erscheinung tritt: die schon bestehende Verbundenheit der Konfessionen, wie sie durch das gemeinsame Hören auf Gottes Wort konstituiert ist. Ein solcher Kanzelaustausch ist darüber hinaus ein Zeichen dafür, daß man Vertrauen zueinander hat, daß man auch Vertrauen zur Verkündigung des Evangeliums durch einen Vertreter der anderen Kirche hat, und daß man bereit ist, in einem gemeinsamen Gottesdienst sich Gottes Wort von einem Geistlichen der anderen Konfession sagen zu lassen. Ein solches Zeichen ist mehr wert als allgemeine Bekundungen des Wohlwollens zwischen den Konfessionen. Denn es macht die bestehende Gemeinsamkeit erfahrbar und konkret. Freilich sollte es bei dem gemeinsamen Hören, Beten und Diskutieren nicht bleiben. In der Praxis des kirchlichen Lebens müßte noch vieles geschehen: angefangen von der gemeinsamen Seelsorge für konfessionsverschiedene Ehepaare, die sich in ihrer Lage von beiden Kirchen allein gelassen fühlen, bis hin zur praktischen Zusammenarbeit der kari-

tativen Verbände, der Akademien, Bildungswerke, der sozialen und theologischen Seminare und der Berufsgruppen. – Die Erfahrungen der gemeinsamen Gottesdienste sollten uns Mut zur Zusammenarbeit an allen Bereichen machen.

Peter Lengsfeld

Begegnung am Telefon

Der »neue« Dienst der Telefonseelsorge

*Die Kunst des Helfens besteht darin,
daß ich den Menschen dort abhole,
wo er ist.* Kierkegaard

Eine Frau wählt eine Rufnummer. Sie versucht eine Verbindung herzustellen. Sie ruft an. Der Angerufene meldet sich. Sie ist mit ihm verbunden. Sie kennt ihn nicht. Aber durch die Rufnummer ist er bezeichnet als einer, der zu antworten bereit ist. Sie nennt keinen Namen. Sie beginnt ihn anzusprechen. »Würden Sie mir bitte ›Gute Nacht‹ sagen. Ich bin allein. Ich habe niemanden, der mir ›Gute Nacht‹ wünscht.« So lautet ihr Anspruch. Scheinbar belanglos. Der Angesprochene entspricht ihr. Es ergibt sich ein Gespräch. Eine Unterhaltung, die Unterhalt gewährt. Wenigstens für eine Nacht. Sie wird schlafen können diese Nacht. Weil sie gehalten ist durch diese Verbindung ...

Eine von vielen. Von vielen, die nicht wagen, sich dem Schlaf zu überlassen, weil sie sich niemals loslassen konnten in der Erfahrung bergender Liebe. Sie sind alleinstehend. Sie haben kein Heim. Nur vier Wände, die sie erdrücken. Sie sind tüchtig in ihrem Beruf. Aber der Beruf ist keine Berufung. Man schätzt ihre Arbeit. Sie selbst sind nicht gefragt. Sie sind glücklich verheiratet (was man so glücklich nennt!). Aber der Partner hat sie nie innerlich vernommen, angenommen. Sie bleiben einsam, auch in der Ehe. Sie haben Eltern, deren Liebe keinen Halt bietet, nicht birgt. Sie bleiben ungeborgen. Die Umwelt ist sachlich geworden, ohne Wärme. Die alten Bindungen sind zerbrochen. Nichts trägt mehr. Man ist ungebunden. Nichts ist verbindlich, weil niemand ist, der verbindet. Der Partner ist »ein nettes Ding«, ein Ding, kein Du, das Antwort zu geben vermöchte. Leibliche Begegnung wird zum Geschlechtsverkehr, läßt zwei Menschen ruhelos und ohne Frieden zurück. Sie haben Angst, Lebensangst, Sterbensangst. Der Tod ist in die Hospitäler verdrängt. Die Angst durchherrscht das Leben. Sie trauen niemandem, am wenigsten sich selbst. Weil die Eltern ihnen nie etwas zugetraut haben. Oder weil niemand ihnen angetraut ist. Oder weil es keine Treue mehr zu geben scheint. Sie haben kein Vertrauen. Durch ein persönliches Wort könnten sie ihr Gesicht verlieren. Sie sind mißtrauisch und scheu.

Durch Presse, Rundfunk, ein Plakat oder den Hinweis von Bekannten sind sie aufmerksam geworden auf eine Rufnummer, die man Tag und Nacht an-

rufen kann. Sie haben sie vielleicht lange schon mit sich herumgetragen. In einer plötzlichen Not, in der Stunde übermächtiger Einsamkeit rufen sie an, greifen sie zum Telefon, mit dem man am unverbindlichsten eine Verbindung anknüpfen kann. Man kann die Verbindung beliebig abbrechen. Man spricht von ferne, obwohl die Stimme des anderen nahe ist. Man braucht seinen Namen nicht zu nennen.

Der andere vernimmt den Ruf. Er nimmt den Rufenden an. Er hört auf ihn. Er hat Zeit. Man darf alles sagen. Nichts ist unwichtig. Der Zuhörende vernimmt auch das Ungesagte. Der Sprechende faßt Zutrauen. Er spricht aus, was ihn bewegt, auch das, was er für immer in sich verschlossen zu haben wähnte. Vieles davon mag töricht, beschämend, abstoßend oder nur die halbe Wahrheit sein. Der andere hört weiter zu, geduldig. Denn so wichtig ist, was gesagt wird – noch kostbarer ist, daß einer *sich* ausspricht, vielleicht zum ersten Mal in seinem Leben. Und noch einmal: Der andere hört zu. Er verurteilt nicht. Er hat kein Rezept vorschnell zur Hand. Er liefert keine billigen Lebensregeln, wie man sie allerorten wohlfeil erhalten kann. Er will auch nichts von dem, der ihn da um Hilfe angeht. Er ist einfach da, aufmerksam und bereit. Er kann schweigen und schwätzt nicht. Er spürt die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit dieses Geschicks. Er nimmt den ihn Anrufenden ernst, nicht als einen beliebigen Fall unter vielen. Denn einer, der leidet, ruft ihn in seiner Not an, er ist ihm anvertraut. So wächst das Vertrauen.

Ein Gespräch entwickelt sich. Behutsam werden die ersten Schritte getan auf der Brücke, die zum anderen führt. Der Angerufene versucht Anteil zu nehmen an der Not des Rufenden, um mit ihm das Notwendige zu finden. Meist wünscht der Hilfe- und Ratsuchende das Gespräch fortzusetzen in der unmittelbaren persönlichen Begegnung, die der telefonischen Vermittlung nicht mehr bedarf.

Im leibhaftigen Gegenüber erkennt er sich wie in einem Spiegel und wird seiner selbst inne im angesprochenen und angeschauten Du. Die verhüllt wirkende Vergangenheit wird in dieser Erinnerung offenbar, Niedergehaltenes geäußert und in der Entgegensetzung anschaubar. Zusammenhänge klären sich, Motive werden deutlich. Schon einmal beschrittene Wege werden endgültig, weil offenen Auges zurückgelegt. Frühere Entscheidungen werden nacherlebt und damit abgeschieden. In der erhellenden und verwandelnden Beziehung des Gesprächs bricht die Verschlossenheit eines Menschen auf; er gewinnt ein ursprüngliches Vertrauen und die Kraft, seine Verstrickung zu lösen und sich zu entscheiden.

Die Begegnung im Gespräch ist die der Telefonseelsorge eigentümliche Form der Hilfe. Das schließt nicht aus, daß sie die Verbindung zu Ärzten, Psychologen und Juristen, zu staatlichen und kirchlichen Stellen organisierter Fürsorge herzustellen sucht. Schnelles, gezieltes Eingreifen und prompte Vermittlung fachlich qualifizierter Hilfe ist oft un-

umgänglich. Nur dann bleibt das Gespräch nicht unverbindlich, vermag es dauerhaft die tödliche Angst und Einsamkeit eines Menschen zu überwinden. Oft muß einer ein langes Stück seines Weges begleitet werden. Darum ist dem kleinen Kreis hauptamtlicher Mitarbeiter ein größerer Kreis von Helfern angeschlossen, die aufgrund ihrer speziellen Fähigkeiten oder ihrer Lebenserfahrung in der Lage sind, gezielte fachliche Hilfe und Beratung zu geben. Freilich wird niemand einfach weitergereicht. Jeder kann den zuerst Angerufenen so lange in Anspruch nehmen, als er dies für notwendig erachtet.

Schwer lassen sich bestimmte Problemgruppen aussondern, die an die Mitarbeiter in der Telefonseelsorge herangetragen werden. Selten ist ein Problem isoliert. Es ist gerade die Chance der unspezialisierten Form der Hilfe, die die Telefonseelsorge zu geben versucht, daß sie den Menschen ganz in den Blick bekommt und es nicht mit versachlichten, eingegrenzten Fragen zu tun hat. Am häufigsten sind wohl die Schwierigkeiten der mitmenschlichen Beziehungen in Ehe und Partnerwahl, bzw. das Fehlen solcher Beziehungen, die Einsamkeit nicht nur alter Menschen, die Angst dessen, der nicht weiß, wofür er lebt, den niemand braucht. Gestörte Verhältnisse zwischen Eltern und Kindern, Versagen im Beruf, die Unfähigkeit, ein durch Schuld oder Verhängnis gewirktes Geschick anzunehmen, bilden ebenso viele Ursachen oft ausweglos erscheinender Not. Nicht selten steigert sich diese bis zu einer Verzweiflung, der der selbstgewählte Tod als einzige Lösung sich anbietet. Viele seelisch Kranke finden durch den rückhaltlosen und zugleich rational verantworteten Dienst dessen, den sie angesprochen haben, die Kraft, sich einer psychotherapeutischen Behandlung zu unterziehen. Allen aber bietet die heilende Wirkung des Gesprächs, die darin geschehende Annahme durch einen anderen, die Möglichkeit, sich selbst mit ihrer Vergangenheit und ihrem »Schatten« anzunehmen und zu ertragen. Sie beginnen, das Vertrauen zu erleben und einzuüben, das ein verantwortetes Leben in freier Selbstentfaltung begründet.

Ist solches Tun Seelsorge? Der geläufige Name »Telefonseelsorge« legt die Vermutung nahe, diese Arbeit sei eine moderne Form der Verkündigung der Frohbotschaft an Menschen, die der Kirche fernstehen nicht viel mehr als eine neue »Masche« im kirchlichen Betrieb. Das Zeugnis von Jesus Christus geschieht jedoch in vielfältiger Form. Nicht nur im ausdrücklichen Wort über ihn. Wer die Hilfe der Mitarbeiter in der »Telefonseelsorge« anruft, ist gewöhnlich weit entfernt von einer christlichen Gemeinschaft, in der er Halt und Geborgenheit finden könnte. Sein Glaube ist meist längst verloren oder verschüttet. Zumindest vermag er in seinem Glauben nicht die Hilfe und Antwort zu finden, die er sucht. Wer in seinem Leben nicht die bergende Nähe liebender Annahme durch einen anderen erfährt, wie vermag er zu erfahren, daß Gott ihm nahe ist? Er hört, Gott sei unser

Vater – sein irdischer Vater ist ihm nur als strenger Richter erschienen, dessen Forderungen er nie zu entsprechen vermochte. Wie soll er da glauben? In der Kirche sieht er nur noch eine überlebte Institution, die unerfüllbare Ansprüche stellt. Der Weg ins Pfarrhaus ist zu weit. Oft befürchtet er, auf seine Fragen eine allgemeine, genormte Antwort zu erhalten, wohlverpackt in eine fromme Ermahnung, die ihn nicht betrifft. Das gängige religiöse Wort ist ihm nur mehr eine abgegriffene Münze, die ihren Kurswert eingebüßt hat. Schließlich wurzelt auch längst nicht jede persönliche Not und Gefährdung in einem zu schwachen oder fehlenden Glauben. Auch gläubige Menschen können sich in unlösbare Konflikte verstricken.

Der Dienst des »Seelsorgers« am Telefon, auch des Priesters, ist demnach die Bezeugung der Liebe Gottes durch eine brüderlich-absichtslose Hilfe, die niemals versucht, vorschnell die Not des anderen religiös zu mißdeuten. Christliche Für-Sorge heißt hier zunächst rückhaltlose Annahme des Bruders, so wie er sich eröffnet und im Maße er dies tut. Dann mag im Gespräch die Stunde kommen, da die Frage nach Gott sich stellt, die Frage nach dem, in dessen Kraft solch uneingeschränktes Ja geschieht. Aber dieses Wort läßt sich nicht erzwingen. Der Geist weht, wo er will...

Telefonseelsorgestellen bestehen in Großstädten fast aller Länder Europas, einige auch in Übersee. Sie sind je nach den örtlichen Gegebenheiten und den Gruppen, die mitarbeiten, sehr verschieden organisiert. Alle drei Jahre (zuletzt 1964 in Oxford) findet ein internationaler Kongreß statt, um grundsätzliche und praktische Fragen von allgemeinem Interesse zu besprechen.

Während in manchen Ländern, zum Beispiel in England und der Schweiz, Christen beider Konfessionen in einer Stelle zusammenarbeiten, ist dies in Deutschland bisher nicht der Fall. Doch sucht man auch hier den Eindruck zu vermeiden, Rat und Hilfe richteten sich nach konfessionellen Gesichtspunkten, zumal sich Menschen aller Bekenntnisse und weltanschaulichen Richtungen an die Telefonseelsorge wenden. Deshalb sollen in einer Stadt möglichst nicht zwei verschiedene Telefonseelsorgestellen arbeiten. Die von katholischen Christen getragenen Stellen (in Berlin, Stuttgart, München, Hamburg, Köln, Essen, Wuppertal und Frankfurt) bilden eine »Arbeitsgemeinschaft Telefonseelsorge und Offene Tür« mit Sitz in Frankfurt. Die Verbindung mit den in der evangelischen »Konferenz für Telefonseelsorge« (Stuttgart) zusammengeschlossenen Einrichtungen ist gut. Die Form der »Offenen Tür« (nach dem Muster Berlins) ermöglicht einen ebenso mühelosen Zugang, wie ihn das Telefon darstellt, und bietet den für die persönliche Begegnung notwendigen Raum.

Die zehn schweizerischen Telefonseelsorgestellen sind außer Luzern rein evangelisch-reformiert orientiert, wobei die meisten für Sonderfragen katholische Geistliche zuziehen. Meist sind sie der Inneren Mission der Evangelischen Gesellschaft angegliedert und finanziell von ihr getragen. Es be-

stehen Stellen in Zürich, St. Gallen, Bern, Genf, Aarau, Winterthur, La Chaux-de-Fonds, Biel; Seewis für den Kanton Graubünden wird demnächst geschlossen. Basel wurde vor Jahren geschlossen, soll aber wieder geöffnet werden. Einzig die Stelle in Luzern ist von Grund auf interkonfessionell; ein eigener Verein wurde als Träger gegründet.

Im schweizerischen Dachverband sind alle protestantischen Stellen zusammengeschlossen; Luzern ist nicht Vollmitglied. Bestrebungen auf einen interkonfessionellen Dachverband hin sind im Gange.

Zumal in den Abend- und Nachtstunden ist die Inanspruchnahme des Dienstes groß. Dies zeigt, daß hier vor allem für die großen Städte ein Weg gefunden wurde, die oft so hilf- und ratlosen Menschen zu erreichen. Für viele wird dadurch die Botschaft der Kirche wieder glaubwürdig.

Norbert Wetzel

Predigt über die Lesung des 5. Sonntags nach Ostern: Jak 1,22–27 (gehalten vor Studenten)

Es ist vielleicht die besondere Gefahr des geistig tätigen Menschen, daß er glaubt, mit der Theorie schon am Ziel zu sein, mit der Erkenntnis einer Wirklichkeit sich schon recht zu verhalten. Es gibt die Freude des Verstehens – als rationales Wissen um Zusammenhänge oder als schauendes Begreifen der Menschen und Dinge. Man kann sich selber um solchen Verstehenkönnens willen sehr gut sein. Und man kann sich in dieser Selbstverliebtheit darüber hinwegtäuschen, daß die erkannte Wirklichkeit einen Anspruch stellt.

Von der christlichen Sonderform dieser Täuschung spricht der Jakobusbrief, wenn er sagt: »Werdet Täter des Wortes und nicht bloß Hörer, indem ihr euch selbst betrügt.« Natürlich redet er nicht davon, daß jemand auf den Gedanken gekommen wäre, das akustische Hören (ohne wirkliches Verstehen) genüge zum Christsein. Er spricht von einem verstehenden Hören, das aufgrund dieses Verstehens sogar von sich denken kann, es sei fromm. Dieses verstehende Hören aber wird in scharfer Nüchternheit als Selbstbetrug entlarvt, weil es nicht zum Tun kommt, weil es dem Anspruch Gottes und der Menschen nicht antwortet.

»Wer aber aufmerksam in das vollkommene Gesetz der Freiheit hineinschaut und darin beharrt, also kein vergesslicher Hörer ist, sondern ein Täter des Werkes, der wird in seinem Tun selig sein.« Gerade weil das ein unmoderner Satz ist, kann er heilen und helfen. Ein Gesetz macht man sich nicht selbst, sondern man findet es vor. Wir sind nicht unser eigenes Maß, sondern wir werden gemessen, gemessen am Anspruch Gottes. Inhaltlich ist dieses vollkommene Gesetz das der Gottes- und Nächstenliebe. Vor seinem Anspruch kann unsere Selbstverliebtheit nicht bestehen, auch wenn sie als Verstehen des Wortes Gottes religiös

getarnt ist. Indem dieses Gesetz uns richtet, geschieht in uns eine Scheidung, eine Scheidung vor allem zwischen den Kräften des Du und den Mächten des falschen Ich-Sagens. In dieser Scheidung binden wir uns an Gott und an die begegnenden Menschen.

Welch großartiger Realist der Verfasser des Jakobusbriefes ist, zeigt, daß er in diesem Zusammenhang von der Beharrlichkeit spricht. Es klingt immer ein wenig enthusiastisch, wenn man von der Liebe zu Gott und zum Nächsten spricht. Aber es ist kein Schwärmen gemeint. Wie sehr bedürfen wir in der täglichen Liebe tatsächlich der Beharrlichkeit: in unserem Beten zu Gott, in unserem Gutes-Wollen für den anderen Menschen, im gegenseitigen Ertragen, im Annehmen unserer selbst. Und all das soll nun nicht nur eine Sache unserer guten Absichten und Meinungen sein, sondern des Tuns. Dieses Tun aber kennt wieder neue Hemmnisse: Müdigkeit des Leibes oder des Geistes, Unaufmerksamkeit und immer wieder manches Beschäftigtsein nur mit uns selber. Aber wer den Anspruch beharrlich hört und sich nicht entmutigen läßt durch die eigenen Begrenztheiten, der findet durch dieses Tun die Freude, der ist in seinem alltäglichen Leben »selig«, sagt der Text, und das Wort darf hier sein ursprüngliches Leuchten haben.

Es ist nicht der Sinn dieser Gedanken, Aufgabe, Rang und Freude des geistigen Lebens zu schmälern. Auch der Verfasser des Jakobusbriefes ist kein Antiintellektueller. Aber er zeigt nüchtern Gefahren auf. Gerade weil geistiges Erkennen eine so wunderbare Erfahrung ist, verführt es, mit diesem Reichtum bei sich selbst zu bleiben und sich selbst um dieser Erkenntnis willen gut zu sein. Das ist die sehr alte Versuchung der Gnosis, die als geschichtliche Erscheinung aber nur eine Weise ist, dieser Versuchung zu erliegen. Christsein aber ist nie in der Erkenntnis am Ziel, sondern in der Liebe. Das ist die einhellige Aussage aller neuteamentlichen Verkündigung: Nach dem Matthäusevangelium ist die Frage nach der Liebe zum Nächsten die einzige, die der Herr am Ende stellt. Das Johannesevangelium ist gerade dadurch eine antignostische Schrift, daß es die Liebe zum Maßstab der Erkenntnis macht. Paulus spricht 1 Korinther 13 von der Begrenztheit der Erkenntnis und der Endgültigkeit der Liebe. Hier sagt der Jakobusbrief das gleiche in der nüchternen Sprache des Judenchristentums.

Vielleicht helfen uns diese Gedanken auch zum Verständnis des beim ersten Hören doch anstößigen Schlusssatzes. »Eine reine und unbefleckte Frömmigkeit ist diese: Waisen und Witwen besuchen in ihrer Bedrängnis und sich selbst unbefleckt bewahren vor der Welt.« Da ist zunächst ein ganz praktischer Weg der Liebe gezeigt; einer von denen, die zu finden wir so phantasielos sind. Jenes »Sich-bewahren« aber darf man vielleicht so verstehen: Wer das Gesetz der Freiheit zu hören und seinen Weg zu gehen sucht, der erfährt eine Scheidung vor dem Anspruch Gottes, nicht nur in sich,

sondern auch zwischen sich und anderen. Das ist zunächst einfach ein Faktum, das mit irgendeinem richtenden Urteil, das dem Christen nicht erlaubt ist, nichts zu tun hat. Es gibt ein verschiedenes Verstehen seiner selbst und der Welt; es gibt verschiedene Normen des Handelns im sozialen wie im persönlichen Bereich. Sich-bewahren vor der Welt heißt: diese Verschiedenheit sehen und in Unterscheidung der Geister darin das Evangelium als Gesetz der Freiheit wählen. Niemals aber darf ein solches Wort einen Mangel an dem Mitmenschen und der Welt zugewandter Liebe decken. Es gibt eine unterscheidende Distanz des Christen in der Welt, die bis zur Geschiedenheit gehen mag. Aber diese Geschiedenheit hat dann keinen anderen Sinn, als die Liebe zu ermöglichen, die Gottes Anspruch an uns ist.

Adolf Smitmans

Predigt über 1 Petr 5, 6–11 (3. Sonntag nach Pfingsten)

Die erste Lesung der heutigen Liturgie entstammt dem ersten Petrusbrief, und zwar bildet der gewählte Abschnitt aus dem 5. Kapitel das kraftvolle Finale, den Abschluß des ganzen Briefes. Der Brief selber ist zwischen 58 und 64 in Rom entstanden und will ein Trost- und Mahnschreiben sein an die bedrängten Christengemeinden in Kleinasien. Diese Gemeinden hatten unter der heidnischen Umwelt viel zu leiden. Verleumdungen aller Art waren an der Tagesordnung. So war ein Wort der Aufmunterung, eine geistliche Rückenstärkung durch den Apostel fällig. Sie erfolgt in unserem Brief, der geprägt ist von Lebensweisheit und Glaubenskraft.

Das Stück, das uns zur Betrachtung vorliegt, läßt sich in drei Abschnitte gliedern. Im ersten Abschnitt ist von der Heimsuchung die Rede, von der Vielfalt der Sorgen und Kümmernisse, die unser Leben begleiten. Im zweiten Teil ist das Thema die Anfechtung und die Sünde. Es ist die Rede vom Versucher, vom Satan. Dann endlich folgt im dritten Teil der Ausblick auf die Vollendung und die endgültige Herrlichkeit, und alles endet mit einem liturgischen Lobpreis, mit einer sogenannten Doxologie.

Am Anfang stehen also unsere Sorgen. Es ist von der Zeit der Heimsuchung die Rede und davon, daß wir uns demütig beugen sollen unter die starke Hand Gottes. Und dann kommt der kühne Satz: »Werfet alle eure Sorgen auf den Herrn, denn Er sorgt für euch!«

Sie werden mir sagen: Leichter gesagt als getan! Typisch: so kann nur ein Geistlicher reden, der vom Leben keine große Ahnung hat und irgendwie im trocknen sitzt. Nun, ich glaube, Petrus, der uns diese Dinge sagt, hat seinen Anteil an den Sorgen des Lebens überreich gehabt, und er hat sich durch sein Leben und durch seinen Märtyrertod für solche Mahnungen legitimiert. Um was geht es hier?

Es geht vor allem um jene Sorgen und Nöte unse-

res Lebens, die wir unabhängig von persönlicher Schuld und Sünde zu tragen haben und in denen sich die Grenzen und Fragwürdigkeiten unserer irdischen Existenz offenbaren. Ganz einfach darum, weil wir begrenzte, irdische Geschöpfe sind, von Natur dem Tode verfallene Kreatur. Wir haben in unserem Leben mit vielen Sorgen zu rechnen: seelische und körperliche Krankheiten und Gebrechen, zunehmendes Alter, wo alles mühsamer und beschwerlicher wird, finanzielle Nöte und Schwierigkeiten, berufliche Probleme, die wir nicht gut und leicht bewältigen, familiäre Spannungen, die wahrscheinlich auch da nicht fehlen, ja oft gerade da mit besonderer Schärfe hervortreten, wo die materiellen Güter im Überfluß vorhanden sind. Wie es ja überhaupt ein verhängnisvoller Irrtum wäre, zu glauben, das Gespenst der Sorgen ließe sich durch Wohlstand und klugen Einsatz der materiellen Möglichkeiten, die einem zur Verfügung stehen, bannen. Dadurch, daß Sie ihrem studierenden Sohn einen Wagen kaufen, wird er kaum fleißiger arbeiten und seine Examen endlich mit Erfolg bestehen und dafür, daß Sie einem verwöhnten Kind jeden Wunsch erfüllen, ihm Spielsachen in Mengen von Ihrer Ferienreise mitbringen, es jetzt im Sommer mit Eis überfüttern und schon dem Drittklässler Tonbandgerät und Transistorenradio ins Bubenzimmer stellen: Für alles das dürfen Sie keinen Dank erwarten und weniger Erziehersorgen in den späteren, oft so mühsamen Jahren der Pubertät.

Oft will es uns scheinen, daß gerade da, wo leiblich-materielle Not gebannt erscheint, wo man, von außen gesehen, doch keine Sorgen vermutet – die haben ja alles, was sie wollen! –, daß gerade da die seelischen Spannungen und Konflikte, Ängste, Neurosen und Psychosen erschreckend sich breitmachen, und das ganze Geflecht der zwischenmenschlichen Beziehungen sich mühsamer und beschwerlicher gestaltet.

Und schließlich auch im besten Fall: Wenn mir die meisten Sorgen erspart geblieben sind, wenn ich in Wahrheit ein leichtes, sonniges und glückliches Leben habe, es bleibt mir, wie ein Stachel im Fleisch, die entscheidende Sorge, daß ich sterben muß. Einmal kommt sie, vielleicht trage ich sie schon in mir, die Todeskrankheit, die Herzschwäche, das Krebsgeschwür, was immer es sei. Davon kauft sich niemand los. »Jedermann« ist ihr verfallen: der Todesorge.

Die Schrift gibt uns Trost in einer Weise, die nur dem Glaubenden einleuchtet und doch einzig frei macht und erlöst. Unser Bibeltext sagt uns: Nimm deine Sorgen im Glauben demütig an, beuge dich unter Gottes starke Hand. Sorge ist Heimsuchung durch Gott, und Gott sucht uns mit Vorliebe heim bei Nacht. Wir müssen leer werden, müssen die ins Irdische verkrampften Hände und Herzen lösen. Und dann, wenn wir uns gefügt haben, wenn du »Ja« gesagt hast zu dem, was nun einmal unabänderlich dein Los ist, dann darfst du dich entlasten, deine Sorgen auf Gott werfen, sie seiner Vorsehung übertragen, und dann trägt er sie

und dich damit. Deine Sorgen sind dann seine Sorgen. Du brauchst dich nicht mehr zu sorgen, weil er für dich sorgt. Es ist die Liebessorge Gottes, die jetzt in dieser Meßfeier zeichenhaft gegenwärtig wird. Darum legen wir unsere Sorgen beim heiligen Opfer auf den Altar.

Und so wird auch das zweite, von dem Petrus spricht, überwunden und bewältigt: die Anfechtung und die Sorge, die aus der Sünde, aus den Tiefen Satans, stammt. Viel Not und manche Sorgen stammen ja aus der Sünde, aus eigenem und fremdem Versagen. Das gibt ihnen eine besondere Bitterkeit und Härte. Die Sünde schafft Leid und offenbart dadurch ihren widergöttlichen, ihren dämonischen Ursprung.

Es gibt das Geheimnis des Abgrundes, das Geheimnis des Dämonischen, das in der Welt und im Menschenherzen sein Unwesen treibt. Die Offenbarung stellt es in der Gestalt des Teufels, des gestürzten Engels als Widersacher Gottes, als persönliche Macht vor unsere erschreckten Augen. Seitdem Dostojewski seine berühmte Teufelszene in den Brüdern Karamasoff entfaltete, und Bernanos in der Sonne Satans das schreckliche Teufelslachen ertönen ließ und in seinem Abbé Donissan den heiligen Pfarrer von Ars dargestellt hat, müßten wir eigentlich wieder wissen, daß es einen Teufel gibt.

Und wir müßten es noch mehr glauben, nachdem wir immer wieder und immer grauenvoller von den Schrecken der Konzentrationslager und des Krieges zu hören bekommen. Der oberflächliche Mensch glaubt nicht an den Teufel, der sträflich ahnungslose Mensch, der Vertreter eines Kultur- und Salonchristentums. Der Teufel hat sein Gesicht gewechselt, seine Maske vertauscht, aber man muß taub sein, um den »brüllenden Löwen« zu überhören!

Die Dämonen wirken in unserer Zeit und tragen ihre Züge in der Lüge, der Ungerechtigkeit und der Unzucht bis zur Perversion. Bernanos läßt den Teufel sprechen: »Ich bin die für immer verschlossene Tür, der Weg ohne Ziel, die Lüge und der Untergang! Ich bin die Vortäuschung von Liebe, wo keine ist; Hervorrufen von Seligkeit, wo keine ist; Perversion und Selbstverzehung.« Der Sexualrausch vieler Menschen ist die Flucht aus der grauenvollen Langeweile der Gottlosigkeit in ein künstliches, verlogenes Paradies!

Die Schrift fordert von uns Nüchternheit, Wachsamkeit und Widerstand. Widerstehen im Glauben sollen wir, widerstehen der Sünde und den vielfältigen Verlockungen des Bösen. Hier gibt es keine Anpassung an den Zeitgeist. Wir verleugnen unseren Glauben, wenn wir ihm den Charakter des Ärgernisses, und des Widerspruchs nehmen, wenn wir nicht mehr den christlichen Mut aufbringen zum Anderssein.

Das alles aber, und dies ist das dritte, was die Lesung uns sagen will, das alles ist nur möglich und nur denkbar aus der Hoffnung heraus. In der Hoffnung wissen wir um unsere gnadenhafte Berufung, in der Hoffnung wissen wir um den

Sinn leidvoller Bewährung, und in der Hoffnung wird uns die Vollendung verheißen.

Und endlich: In der recht verstandenen und innerlich mitvollzogenen Feier dieser heiligen Geheimnisse ist diese Hoffnung lebendig. Hier ist die verborgene Herrlichkeit Gottes, hier genießen wir das Brot als Unterpfand des ewigen Lebens, hier wird Gott alle Ehre und Verherrlichung, hier sollen wir wissen und glaubend bekennen, daß wir nach einer kurzen Zeit des Leidens eintreten werden in die ewige Vollendung.

Josef Bommer

Predigt über Mk 16, 14–20 am Fest Christi Himmelfahrt

Die Osterkerze ist ausgelöscht. Nach dem Bericht der Apostelgeschichte wurde Jesus bei der Himmelfahrt den Blicken seiner Jünger entzogen. Er ist es seitdem geblieben.

Ist es also vorbei mit seiner Nähe? Ist Himmelfahrt der Schlußpunkt eines großen Lebens? Ist Jesus seitdem fort, weit weg, so weit, daß er mit unserer harten Wirklichkeit nichts mehr zu tun hätte? Meint Himmelfahrt etwas in der Vergangenheit, ein »Es war einmal«, an das uns ein paar Bräuche jedes Jahr erinnern?

Oder weist uns Himmelfahrt in eine ferne Zukunft: Sollen wir – wie die Jünger – die Hände in den Schoß legen und zum Himmel starren und warten, warten, bis der wiederkommt, der von uns gegangen ist?

Die Botschaft von der Himmelfahrt Jesu stößt uns genauso wie die Jünger damals in die Gegenwart zurück. In dieser Gegenwart, heute – und nicht nur für die Vergangenheit und nicht erst in der Zukunft –, gilt: »Der Herr Jesus wurde in den Himmel aufgenommen und sitzt nun zur Rechten Gottes.«

Die alte Vorstellung sieht es so, daß Gott ihn rechts an seiner Seite, auf seinem eigenen Thron Platz nehmen ließ. Dieser Platz gehört ihm nun, er gehört ihm für alle Zeit, und keiner wird ihm je diesen zentralen Platz streitig machen können. Damit ist angedeutet, daß Jesus für immer und für jeden Menschen von größter, von einzigartiger, von zentraler Bedeutung ist und bleibt. Er ist der Herr.

Wenn wir uns das verdeutlichen wollen, kann uns eine Überlegung darüber helfen, was Jesus denn gewollt und getan hat.

Im Leben des Jesus von Nazareth tritt ein Zug besonders stark hervor: Daß er eintrat für diejenigen unter seinen Mitmenschen, die nach den Maßstäben der damaligen Gesellschaftsordnung keinerlei Chance hatten. Was die Fachleute für Religion und Moral verloren gaben, was die Frommen peinlich mieden, um sich nicht zu verunreinigen, was anständige Bürger als Gesindel verabscheuten, genau das liest Jesus auf. Die Heruntergekommenen, die Zukurzgekommenen, die Gescheiterten, verkrachten Existenzen und Leute mit üblem Ruf. Gerade diejenigen, von denen

man sich besser distanzierte, mit denen man keine Gemeinschaft haben wollte. Er pflegt Gemeinschaft mit ihnen. Er setzt sich mit ihnen an einen Tisch und hält festlich Mahl.

Und die Gesellschaft läuft Sturm. Sie ist empört, daß einer ihre Gesetze durchbricht und die Ruhe, den Frieden der gewohnten Ordnung stört. Das Gewitter entläßt sich über ihn: Sie kreuzigen ihn und schaffen ihn aus dem Weg.

Aber es gab Menschen, die hatten an ihm zum ersten Mal erfahren, daß sie etwas wert waren. Er hatte sie voll genommen. Sie brauchten sich nicht zu verkriechen. Befreit konnten sie aufatmen, und sie spürten auf einmal, was Leben ist. In ihm erfuhren sie den, der ihre einzige und letzte Hoffnung war: Gott.

Dieser Jesus von Nazareth ist unser Herr. Ist er wirklich der Herr? Setzt sich die Sache durch, die er vertrat?

Die Welt ist doch voll von solchen, die sich zu Herren erheben und andere knechten, von solchen, die um ihrer dunklen Pläne willen Hilflöse bedrücken, Kinder morden, Völker und Rassen zertreten.

Und in der Kirche gibt es fortwährend die große Versuchung, es anders und besser zu machen als Jesus. Wer will sich denn schon kreuzigen lassen! Wer will nicht vielmehr die Dinge und die Menschen in die Hand bekommen: Manchem ist es Befriedigung, wenn andere sich seiner Macht beugen und ihm gehorchen. Man macht sich viel Sorge um den eigenen Einfluß – und deshalb müssen Legionen von Menschen Lasten weitertragen, unter denen sie stöhnen und manchmal zerbrechen. Als ob wieder bestimmte Ordnungen Herr sein müßten und nicht vielmehr Jesus!

Und auch wir leben doch oft genug davon, andere unsere eigene Überlegenheit spüren zu lassen. Wir kommen uns gut vor, indem wir uns von gewissen Menschen absetzen, oder wir halten andere klein, um selbst größer herauszukommen. Wir trennen, wo Jesus verbindet, wir halten uns die Hände sauber, wo er sie durchbohren läßt.

Wo bleibt da der Herr? Hat man den Ruhestörer in den Himmel fahren lassen, um den Anstoß los zu sein und sich nun im Spiegel seiner himmlischen Herrlichkeit sonnen zu können? Ist er nicht – wie aus der Welt hinausgeschoben, wie abgeschoben in einen Jenseitshimmel, wo er nun nichts mehr zu sagen hat?

Nein, er tritt in unsere Mitte – wieder bei einem Mahl wie damals – und spricht uns an. Und wieder – wie die elf damals – muß er auch uns tadeln, weil wir nicht glauben und weil unser Herz so hart ist. Darin steckt unser Unglaube und unsere Herzenshärte, daß wir seine Sache verraten haben. Er wollte verbinden, versöhnen, Menschen ihr Recht und ihre Würde wiedergeben, das Ausgestoßene großmachen, das Verlorene retten.

Unser Glaube ist gering. Von der Macht des Herrn Jesus Christus spürt man ja auch so wenig. Wäre es leichter, wenn man sich vergewissern könnte...? Der Herr bricht alles Argumentieren

ab; Nicht auf sichtbare Manifestationen sollen wir uns stützen und nicht auf spektakuläre Visionen bauen. – Er sagt, es gebe nur eines: »denen glauben, die ihn nach seiner Auferstehung gesehen haben«. – Da sind einige Zeugen, und sie verkünden ihn, und das ist alles; denen haben wir zu glauben. Es gibt keine andere Vergewisserung, es gibt nur dieses eine: seine Boten, die seine Sache vertreten und verkünden – und unseren Glauben. Die frohe Botschaft aber, die sie bringen, heißt: Jesus, der sich für die Sache der andern kreuzigen ließ, ist nicht eine vergangene Episode, er ist der Herr!

Akzeptieren wir das, dann ändert sich etwas an uns und unserm Leben. In jedem Augenblick, wo wir das glauben, wird es ein anderes sein als zuvor und als danach. Denn in diesem Augenblick machen wir uns seine Sache zu eigen und er beginnt über uns zu herrschen. In diesem Augenblick, wo wir glauben, werden wir selbst seine Zeugen.

Er braucht uns, damit das weitergeht, was er begann. Es kann einem fast unheimlich werden, wenn man das bedenkt: wie der Herr sich an uns gebunden hat! Wie er seine Sache daran gebunden hat, daß wir sie weiter leben! Wie sie nur zu andern Menschen kommt, wenn auch wir anfangen, mit denen Gemeinschaft zu haben, die man sonst übergeht!

Ein letztes sagt uns der Text des Evangeliums von diesem unserem Dienst: »denen, die glauben (und darum Zeugnis geben), werden diese Zeichen folgen: in meinem Namen werden sie Dämonen austreiben, in neuen Sprachen reden, Schlangen aufheben, und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden; Kranken werden sie die Hände auflegen, und sie werden gesund werden«. Unglaubliche Worte! Wir wissen vielleicht nicht, was wir mit ihnen anfangen sollen, wir begreifen sie nicht. »Und wenn sie etwas Tödliches trinken, wird es ihnen nicht schaden!« Warum soll es dem Diener besser gehen als dem Herrn, der dem frühen Tode nicht entging?

Eines will der Text mit diesen uns vielleicht befremdenden Aussagen sicher sehr stark betonen: Daß das Herrentum Jesu kein Phantom ist. Es nimmt uns in Dienst. Und dabei bleibt es nicht wirkungslos. »Der Herr wirkt« mit denen, die ihm folgen und mit ihm die Sache des Vaters vertreten, indem sie für die Brüder eintreten.

Freilich, was er wirkt, das wissen wir nicht schon vorher, und wir haben es nicht in der Hand. Es liegt bei ihm, beim Herrn, und bei seinem Geist, der weht, wo er will.

Die elf Jünger gingen vom Ölberg nach Jerusalem zurück, und sie stiegen hinauf in das Obergemach. Dort waren sie einmütig beisammen und beteten um den verheißenen Heiligen Geist. Sie wußten warum! Sie wußten, daß ohne ihn alles beim alten bleiben würde. Sie wußten, daß er die Kraft des neuen Lebens ist, in dem Jesu Herrschaft sich durchsetzt.

Auch wir müssen den Herrn bitten: Sende aus Deinen Geist, und alles wird neu geschaffen, und Du erneuerst das Angesicht der Erde!

Hans Kessler

Fürbitten für jene, die nicht glauben

Das Wort Gottes, das der Mensch im Glauben annimmt, ist ihm nicht nur zum eigenen Heil, sondern auch zur Weitergabe an die Noch-nicht-Glaubenden oder an die Nicht-mehr-Glaubenden gegeben. Denn dieses Wort richtet sich an jeden Menschen ohne Ausnahme. Durch dieses Wort offenbart sich Gott selbst und wirkt das Heil des Menschen. Gott bedient sich bei der Ausrichtung dieses Wortes seiner Gläubigen. Sowohl aus Gehorsam gegenüber dem göttlichen Auftrag wie auch aus mitmenschlicher Solidarität hat jeder Gläubige sich um das Heil der Nicht-Glaubenden zu sorgen. Nicht jeder jedoch ist in der Lage, durch die Verkündigung des Wortes seinen Mitmenschen zu dienen. Aber jeder vermag ihnen durch seine Fürbitte, die, wenn sie recht vollzogen wird, ein Werk des Dienstes am andern ist, zu helfen. Solche Fürbitte sollte auch in der Liturgie der Gemeinde ihren Ort haben. Und sie sollte nicht nur zufällig und gelegentlich geübt werden.

P Laßt uns beten zu Gott, dem Herrn der Welt, daß Er alle Menschen, die nicht an Ihn glauben, erleuchten und zur Umkehr bewege.
Stille

V Gott, der Du in unbegreiflicher Liebe Dich allen Menschen zuwendest, erbarme Dich jener, die Dich nicht kennen und nicht an Dich glauben.

A Herr, erbarme Dich.

V Gib Dich ihnen zu erkennen und führe sie zum Glauben an Deinen menschgewordenen Sohn.

A Herr, erbarme Dich.

V Schenke jenen, die sich von Dir und Deinem Wort abgewandt haben, die Gnade, Deine Botschaft neu zu hören und recht zu verstehen.

A Herr, erbarme Dich.

V Sende Deinen Geist auf Deine Gläubigen herab, damit sie fähig werden, Dein Wort glaubwürdig zu bezeugen.

A Herr, erbarme Dich.

V Befreie uns, denen Du den Glauben geschenkt hast, von jeglicher Überheblichkeit gegenüber denen, die nicht glauben.

A Herr, erbarme Dich.

P Gott, Du lebst und wirkst in allen Menschen und willst, daß alle zur Erkenntnis Deines Wortes gelangen. Führe alle zu dem unvergänglichen Heil, zu dem Du uns berufen hast, auf daß Dir Anbetung und Ehre von allen erwiesen werde jetzt und in Ewigkeit.

A Amen.

Politische Erziehung

Der christliche Glaube fordert ein dem politischen Leben gegenüber verantwortliches Verhalten. Gott ist nach diesem Glauben in Liebe der menschlichen Gesellschaft zugewandt, deren Heil er nicht nur für die künftige Welt, sondern schon jetzt will. Darum fordert seine Botschaft die Menschen auf, sich dieser ihrer Gesellschaft anzunehmen: in ihren Nöten, ihrer Unordnung, ihrem Unheil. Das Leben der menschlichen Gesellschaft wird heute in stärkerem Maße als früher von der Politik bestimmt. Die Politik entscheidet vor allem darüber, ob die Menschheit eine Ordnung bekommt, in der – kalter oder heißer – Krieg oder Frieden zwischen den Staaten, soziale Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit und Freiheit des einzelnen und ganzer Gruppen oder Unterdrückung und Vergewaltigung herrschen werden. Weil es demnach in der Politik um den Menschen in seiner geschichtlichen Existenz geht, darum hat sich der Christ um seines Glaubens willen ihr zuzuwenden. Deshalb ist denn auch eine politische Erziehung aus dem Glauben eine Grundforderung christlicher Erziehung. Entscheidend für das rechte Verständnis dieser Erziehung zur Politik ist freilich die Erkenntnis, daß es der Glaube selbst ist, der sie verlangt, und nicht etwa das 4. Gebot, das im Religionsunterricht bisher so oft die Rolle der Magna charta der staatsbürgerlichen Bildung gespielt hat, wobei dem Staatsbürger die Funktion des gehorsamen Untertanen gegenüber der Obrigkeit zugesprochen wird. Ein Religionsunterricht dieser Façon lebt in einer vordemokratischen Welt. Er verstößt aber nicht nur gegen die heutige politische Wirklichkeit, sondern auch gegen den Glauben, der den mündigen und verantwortlich handelnden Menschen will. Aus alledem ergibt sich die Folgerung, daß die Erziehung der Jugend zu verantwortlich denken- und handelnden Menschen eine wesentliche Aufgabe der kirchlichen Unterweisung ist. Geschieht sie nicht, dann bedeutet dies, daß man es unterläßt, die Jugend zu einer heute notwendigen Form der Glaubensverwirklichung zu führen. Denn die Politik ist zu einer Zone geworden, aus der der Gläubige nicht fliehen darf, in der er sich vielmehr bewähren muß.

Ein zweites Motiv für das politische Engagement des Christen ist die Nächstenliebe, die dem Glauben entspringt. Sie verpflichtet den Gläubigen zum selbstlosen Dienst an seinen Mitmenschen. Weil nun aber das politische Handeln, wenn es recht geübt wird, Dienst an der menschlichen Gesellschaft ist, darum verweist die Nächstenliebe den Gläubigen auf die Politik als einen Ort ihrer Realisierung. Sie ist in dieser Weise der Jugend zu

deuten: politisches Handeln als ein Gebot und als eine Form der Nächstenliebe. Sich nicht um das politische Leben zu kümmern, kann ein Mangel an Liebe und Gerechtigkeit sein, eine Sünde gegen das Hauptgebot. Hier liegt eine neue Aufgabe der Gewissensbildung, die auch in den Gewissensspiegeln ihren Niederschlag finden müßte.

Sieht man die Nächstenliebe unter politischem Aspekt, dann fällt auch Licht auf die Frage, auf welche Art des politischen Tuns sich denn die Erziehung zu richten habe. Die kirchliche Unterweisung hat die Jugend zum Dienst am Gemeinwohl der Gesellschaft zu erziehen. Es geht bei dieser politischen Aufgabe vor allem um die Erziehung zur Gerechtigkeit, zum Frieden und zur Freiheit, zur Verständigung und Versöhnung zwischen den Völkern, Rassen und Parteien. Es geht um die Verwirklichung der Menschenrechte, um Sachlichkeit im politischen Denken, Urteilen und Handeln, um Solidarität mit allen Menschen. Die Unterweisung über diese Aufgaben darf nicht in der Form einer abstrakten Belehrung über Prinzipien erfolgen, sondern als eine Hinführung zur tatsächlichen Lage der heutigen Gesellschaft, in der der Friede, die Gerechtigkeit und die Freiheit der Menschen nicht nur bedroht sind, sondern teilweise überhaupt nicht existieren. Damit wird schließlich ein Aspekt des politischen Handelns ins Spiel gebracht, der helfen kann, das Interesse und die Freude der Jugend an der politischen Aufgabe zu wecken. Denn politisches Tun erscheint bei dieser Aktualisierung nicht als Konservierung des Bestehenden, sondern als Veränderung der Verhältnisse auf eine bessere, nämlich menschlichere Welt hin. Dabei müßte endlich auch der Jugend bewußt gemacht werden, daß dieser Dienst an einer Welt geleistet wird, die eines Tages durch besonderen Eingriff Gottes zu der ewigen Erde umgestaltet wird, auf der »Gerechtigkeit wohnt« (2 Petr 3, 13).

Theodor Filthaut

Hinweise

Walter Dirks, bibliographische Angaben s. *Diakonia* 1 (1966) 176.

Ferdinand Kerstiens, geb. 1933, zum Priester geweiht 1959, sechs Jahre in der Seelsorge, davon drei in der Studentengemeinde Münster, zum Studium der Fundamentaltheologie beurlaubt.

Josef Pfammatter, geb. 1926, Theologiestudium in Chur, Seelsorge in Zürich, exegetische Studien in Rom und Jerusalem, Dr. theol., lic. bibl., seit 1959 Professor für neutestamentliche Exegese in Chur. *Die Kirche als Bau*, 1960. Mitarbeit an *Mysterium Salutis*, Bd I. und II., am *Bibellexikon* und an Zeitschriften.

Gregor Siefer

Zur Soziologie des Priesterbildes

Kulturwandel

Funktionswandel

»Priester gelten als Garanten für Intakthaltung und Stabilisierung der überlieferten Religion und können wesentlich zur Bewahrung des seelischen und sittlichen Gleichgewichts der Gesellschaft beitragen. Wo der Priesterstand eine starke Stellung hat und die Religion das Leben eines Volkes beherrscht, vollzieht sich ein Kulturwandel weniger leicht.« So versucht das *Lexikon für Theologie und Kirche* die soziale Funktion eines Priesterstandes schlechthin zu beschreiben¹; doch merkt jeder auf den ersten Blick, daß damit geradezu ein Gegenbild zur gesellschaftlichen Realität unserer eigenen Gegenwart skizziert ist. Denn »Kulturwandel« ist nicht nur ein Schlagwort, sondern das zentrale Faktum aller heute entscheidenden Lebensprozesse, und das – nach den Maßstäben der überlieferten Religion – seelische und sittliche Ungleichgewicht dieser Gesellschaft ist ein immer wiederkehrendes Element in ihrer Beschreibung. Es ist müßig, hier nach dem Schuldigen zu suchen – will man nicht jede Veränderung, jede Entwicklung, jeden Fortschritt als einen gegen Gott gerichteten Akt diffamieren –, außerdem ändert das ja nichts an der Tatsache, daß der Priester in den modernen, industriell entwickelten Gesellschaften zu einer Randfigur geworden ist. Dieser Prozeß der Entfunktionalisierung des Priesters in bezug auf die Gesamtgesellschaft ließ sich einige Generationen hindurch noch durch pastorale Konzentration auf die traditionell katholischen Landstriche und auf die schmelzenden Gemeinden der Kirchentreuen kaschieren. Die von kritischer Skepsis, industrieller Technik und städtischer Lebensart kaum berührte Tradition solcher Refugien mochte auch die überlieferte Autorität und Funktion des Priesters nahezu unberührt lassen. Priester und Gemeinde konnten sich unter derartigen Verhältnissen gegenseitig versichern, daß sich im Grunde nichts verändert habe (»Was sie in Rom auch beschließen mögen, wir bleiben katholisch...«). Gegenüber all diesen gutgemeinten und nicht unverständlichen Versuchen auch mancher städtischen Kirchengemeinden, Veränderungen einfach nicht zur Kenntnis zu nehmen, ist die Offenheit ermutigend, mit der die Schlußmahnung des Dekrets *Über den Dienst und das Leben der Priester* beginnt. Dort heißt es:

»Die Freuden des priesterlichen Lebens vor Augen, kann diese Heilige Synode auch an den Schwierigkeiten nicht vorbeigehen, unter denen in den heutigen Zeitumständen die Priester leiden. Sie weiß, wie sehr sich die wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse und sogar die Sitten der Menschen in einer Wandlung befinden, wie sehr die Ordnung der Werte in der Einschätzung der Menschen sich ändert. Von da her haben die Priester und bisweilen sogar die Gläubigen in der heutigen Welt das Empfinden,

als gehörten sie nicht mehr zu ihr, und fragen sich angstvoll, wie sie mit ihr auf geeignete Weise, im Handeln und in der Sprache, noch Gemeinschaft haben können. Denn die dem Glauben neu entstandenen Hindernisse, die scheinbare Vergeblichkeit ihres seelsorglichen Wirkens und die oft schmerzlich erfahrene Einsamkeit, können sie zur Mutlosigkeit verleiten«².

Hier werden in eindrucksvoller Offenheit Realitäten benannt, die sich durch keinen tröstensollenden Optimismus wieder wegweisen lassen. Wenige Zeilen später wird ausdrücklich daran erinnert, daß »der Herr mit seinen Worten »Habt Vertrauen, ich habe die Welt besiegt« (Jo 16,33) seiner Kirche keineswegs einen vollständigen Sieg in dieser Weltzeit versprochen [habe]«³. Das Entscheidende daran, daß realistische Texte wie dieser von einem Konzil gutgeheißen wurden (und nicht mehr – wie etwa die Hirtenbriefe von Kardinal Suhard aus den Jahren 1945/1949 – im Grunde doch an einen einzelnen Autor gebunden blieben), ist die darin ausgesprochene Weigerung der Kirche, denen weiterhin Dekkung zu geben, die beharrlich behaupten, eigentlich habe sich doch gar nichts geändert, und darum müsse man mit dem »Altbewährten« fortfahren wie bisher. Zur geforderten Bewußtseinserhellung gehört auch die Einsicht, daß vieles Altüberlieferte sich eben nicht mehr bewährt hat, sondern sinn- und funktionslos geworden ist. Dabei ist Einsicht vielleicht der erste Schritt zur Besserung, aber keineswegs die Garantie für (in Zukunft) richtiges Verhalten und Handeln. Gerade ein genaues Erkennen der Wirklichkeit kann für einen Priester zum entscheidenden Motiv für eine Selbstgettoisierung werden, die sich in der Pastoral in ständiger Bemühung um Bewahrung vor den Gefahren der modernen Welt niederschlägt.

Das andere Extrem – zunehmend häufiger zu beobachten – entspricht der Sorge, daß die Kirche als unmodern gelten könne, wenn nicht vom Baustil der Kirchengebäude, über die Gestaltung der Liturgie im Fernsehhochamt bis zum Kaplansauto die technische Perfektion und der modische letzte Pfiff den entscheidenden Maßstab abgeben.

Die eine wie die andere Haltung basiert durchaus auf der realen Erkenntnis moderner Wirklichkeiten – die eine sieht mehr die Gefahren, die andere mehr positive Möglichkeiten –, beiden gemeinsam aber ist eine dadurch hervorgerufene Verunsicherung ihres Glaubensbewußtseins. Der eine weicht dem Dialog, der Konfrontation von vornherein angstvoll aus, der andere läßt es gar nicht zum Dialog kommen, da er dem Neuen, Modischen und Modernen von vornherein recht gibt. Beiden gemeinsam

² Konzilsdekrete 3, Recklinghausen ³1966, 43 f.

³ A. a. O. 44 f.

Unvermeidbare Risiken

gilt eine der ersten Ermahnungen im Römerbrief: »Werdet dieser Welt nicht ähnlich, sondern wandelt euch um durch einen neuen Geist, so daß ihr prüfen könnt, was Gottes Wille ist, was gut ist, wohlgefällig und vollendet« (12,2). Weder blinde Flucht noch blinde Anpassung, sondern bewußte, sehende, geistvolle Prüfung der Situation – das wird hier gefordert. Und wo der Glaube noch anderes ist als ein magisches Trostritual oder ein modisches Etikett, müßte er dem einzelnen Priester wie dem Laien die dafür notwendige Kraft geben können.

Ehe wir uns nun im einzelnen den verschiedenen Bereichen zuwenden, in denen sich grundlegende – und das traditionelle priesterliche Verhalten tangierende – Veränderungen abspielen, wären grundsätzlich noch drei Fragen zu stellen, die ganz bewußt offen bleiben sollen:

1. Wenn hier von Priester, Priesterbild, Priesterstand die Rede ist, wird implizit immer eine gewisse Einheitlichkeit des Verhaltens und Reagierens vorausgesetzt. Das hat zur Folge, daß situationsgemäß richtiges Verhalten in »neuen« Situationen sehr leicht als individuelles, abweichendes Verhalten sanktioniert werden kann. Bedeutet diese Erwartung der Einheitlichkeit, ja fast Identität im Verhalten (nahegelegt durch den hohen Grad der Einheitlichkeit im liturgischen Ritus) nicht eine zusätzliche und in ihren Folgen kaum absehbare psychologische Belastung des Priesters, der in vielen Pastorsituationen das Ungenügen der formalisierten Handlungsanweisung spürt, andererseits aber doch die individuelle, von der Regel abweichende Entscheidung scheut, da er dadurch nicht nur einen Verweis riskiert, sondern auch die von ihm selbst je akzeptierte Einheitlichkeit priesterlichen Verhaltens antastet?⁴ Mit einem Wort: Sollten die Erwartungen hinsichtlich der Einheitlichkeit priesterlicher Handlungen nicht grundsätzlich – also nicht nur vorübergehend (*ad experimentum*) – weiter gesteckt werden?

2. Sollte, ja muß man im Zusammenhang damit dann nicht auch das Recht und die Freiheit auf Irrtum und falsche Entscheidung (auch in der Pastoral) erhöhen? Das klingt nicht erfreulich, aber man wird die gute Lösung für ein neues Problem nicht (oder nur durch Zufall) bekommen, wenn man nicht die Möglichkeit des Irrtums und des objektiv falschen Handelns grundsätzlich freigibt. Das macht die einzelne Entscheidung natürlich angreifbarer, weniger verbindlich, aber es erspart

⁴ Man könnte hier einwenden, daß jeder Beamte, jede Bürokratie an Regeln gebunden sei und daß auf dem Einhalten dieser Regeln das Funktionieren des Apparates beruhe. Demgegenüber ist jedoch zu betonen, daß die Einheitlichkeit des Priesterstandes zumindest aus der Perspektive des »Gläubigen« sich eben nicht aus einer Quasi-Beamtegemeinschaft herleitet und daß Beamte gerade nicht allen alles sein sollen, sondern fachlich spezialisiert sind –, Konflikten der angedeuteten Art deshalb auch relativ leicht mit dem Hinweis auf ihre Nicht-Zuständigkeit ausweichen können.

auch die Verlegenheit, problematische Texte in Enzykliken oder Hirtenbriefen sich selbst und anderen auch später noch als gut und richtig darzustellen.

3. Unterschätzt man letzten Endes nicht doch die Selbstständigkeit und »Mündigkeit« auch des kirchentreuen »Volkes«, wenn man ihm Meinungs- und Verhaltensverschiedenheiten zwischen Priestern und auch den (zugegebenen) Irrtum einer bischöflichen Entscheidung nicht zumuten will, aus Sorge, daß bei dem einen oder anderen das Bild von der Kirche als der »unfehlbaren« Schaden erleide?

Wird nicht – und das gilt für alle drei Fragen – das Argument von der »Schwäche der Brüder«, um derentwillen man keinen Anstoß erregen dürfe, allzuoft zur bloßen Ausrede für die Weigerung, das als notwendig Erkannte wirklich zu tun?

Die »Modernität« der modernen Gesellschaft

Die Frage nach dem, was eigentlich modern sei in der modernen Gesellschaft, was sich denn nun wirklich verändert habe und weiter verändere, bringt den Soziologen aus drei Gründen in eine gewisse Verlegenheit:

Divergenz von Realität und Bewußtsein

1. Es handelt sich bei den zu nennenden Vorgängen und Fakten meist um Phänomene, die an sich hinlänglich bekannt sind, an die sich jeder von uns mehr oder minder unmerklich gewöhnt hat, deren Andersartigkeit also erst durch statistische Vergleiche und historische Gegenüberstellungen wieder ins Bewußtsein gerufen werden muß. Außerdem wird es zunehmend wichtig, zwischen grundsätzlichen und relativen Veränderungen zu unterscheiden. (Das Vorherrschen der Trennung von Arbeitsplatz und Wohnung ist z. B. ein grundsätzliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber der vorindustriellen Gesellschaftsordnung, während die Freizeit als Massenphänomen erst ein relativ spät auftretendes Problem der Industriegesellschaft selbst ist.)

Interdependenz aller Prozesse

2. Man müßte bei dem Versuch, auf die Frage nach den Veränderungen in der Gesellschaft eine richtige Antwort zu geben, eine Vielzahl von Phänomenen *zugleich* benennen, da die Interdependenz gesellschaftlicher Prozesse bei einer Faktenaufzählung gerade zerstört wird. (So wäre z. B. der Rückgang der Kinderzahl der Familie für die Gesellschaft katastrophal, wenn nicht die Überlebenschance für das einzelne geborene Kind um etwa das Dreißigfache gestiegen wäre. Zugleich aber wäre diese Steigerung der Überlebenschance zumindest problematisch, wenn nicht der Einfluß der kirchlichen Morallehre auf das Intimverhalten der Bevölkerung so stark nachgelassen hätte.)

3. Die Grundtendenzen der einzelnen Entwicklungstrends sind einander ähnlich; dem Leser kommt manches nicht nur deshalb bekannt vor, weil er es selbst so erlebt

Angleichung durch
Abstraktion

Durchsetzung
des kapitalistischen
Wirtschaftssystems

Auswirkungen
in der Amtskirche

hat, sondern auch deshalb, weil vieles in nur nuanciert veränderten Zusammenhängen noch einmal wiederholt werden muß. (So ließen sich etwa unter dem Leitbegriff der »Rationalisierung« Entwicklungen der wirtschaftlichen, der staatlichen und der kirchlichen Verwaltung in fast identischen Darstellungen beschreiben, obwohl nach außen hin die Unterschiede und z. T. Gegensätze zwischen Geld, Nation und Glaube sehr deutlich unterstrichen würden.)

Unter den für den Alltag des Priesters, aber auch für die Priesterausbildung wichtigen gesellschaftlichen Veränderungen sollten heute im wesentlichen die folgenden genauer bedacht werden:

1. Es besteht eigentlich keine Diskussion mehr darüber, daß sich in den Industrieländern der Erde – das sind (mit Ausnahme Japans) die Gebiete, in denen das Christentum die stärkste, wenn nicht herrschende Religion ist – *das kapitalistische Wirtschaftssystem durchgesetzt* hat. Angesichts des fast überall deutlich gestiegenen Lebensstandards in diesem Raum kann man auch von einer materiellen Bewährung dieses Produktions- und Versorgungssystems sprechen (jedenfalls solange man die Stichworte Kolonialismus und Weltkrieg soweit zurückdrängt, wie das gemeinhin geschieht). Die gerade von christlicher Seite her angemeldeten und z. T. auch realisierten Bemühungen um die Abmilderung von zeitweilig sehr weitreichenden »Nebenfolgen« (Arbeitslosigkeit, proletarische Verelendung usw.) haben das System selbst eher gefestigt, denn gefährdet, da die – wenn auch relativ bescheidenen – Nutzeffekte in Form von Konsumgütern des gehobenen Bedarfs (Kühlschrank, Auto, Fernseher) allmählich immer breiteren Bevölkerungsgruppen zugute kamen. Dieses mehr oder minder wohlwollende Sich-Abfinden mit einer Wirtschaftsform, die die materiellen Bedürfnisse der Bevölkerung, wenn nicht gut, so doch besser als alle bisher erprobten Wirtschaftsformen zu befriedigen scheint, hat eine Reihe von Auswirkungen auf die Gestalt des Priesters selbst wie auch auf sein spezielles Arbeitsfeld: Verkündigung und Seelsorge. Denn die Etablierung des marktwirtschaftlichen Systems in dem Teil der Erde, der sich selbst »freie Welt« nennt, impliziert die Ausbreitung und das allmähliche Dominant-Werden eines auf ökonomische Rationalität hin zugespitzten Denk- und Lebensstils. Die Frage nach der Effizienz, der Funktion und der Rentabilität dringt auch in diejenigen Lebensbereiche ein, die sich nicht allein der Ratio unterstellt glauben. Es ist schließlich ganz »natürlich«, daß gegenüber einer Kirche, die Sakramente »verwaltet«, »Missionsfeldzüge plant«, ein beachtliches Geschick in der Organisation publizitätswirksamer Großveranstaltungen entwickelt, ein feinmaschiges Netz von Staatsverträgen spinnt, um alle nur möglichen Ansprüche und

... in der Berufungs-
motivation

... im religiösen Verhalten

Positionen rechtsgültig abzusichern, und schließlich ihre oberste Behörde einer Betriebsprüfung durch eine renommierte Rationalisierungsfirma unterwirft –, daß gegenüber einer solchen Apparatur auch eine geistliche Berufung durch den Filter von Kalkulation und Planung hindurchläuft. Fragen der sozialen Plazierung, des sozialen Aufstiegs, des Prestiges, der Verdienstmöglichkeit, ja vielleicht auch der Freizeit und des Urlaubs werden dabei eine Rolle spielen. Und man kann froh sein, wenn ein Kandidat für das Priesteramt sich diesen Fragen rechtzeitig, am besten vor dem Studium in aller Nüchternheit stellt. Es ist nicht verwunderlich, daß angesichts dieser Situation die amtierende Priesterschaft in der Bundesrepublik in einem für die Seelsorge bedrohlichen Ausmaß überaltert ist⁵, der Priesternachwuchs nur noch in wenigen – überwiegend ländlichen – Diözesen die Vorkriegszahlen annähernd erreicht (Eichstätt, Fulda, Hildesheim, Mainz, Rottenburg, Trier und [in der DDR] Meißen)⁶. Die deutliche Reduzierung der Priesternachwuchszahlen, deren Folgen lediglich durch Stagnation bzw. Nachlassen der kirchlichen Aktivität der Bevölkerung etwas gemildert werden, wird dennoch eine zunehmende Überlastung des einzelnen Priesters zur Folge haben, was wiederum die Attraktivität des Berufes nicht gerade erhöhen dürfte. Diese Austrocknung des Berufsstandes geschah bisher in einer Situation freier Berufswahl, unter den Fittichen einer Regierungspartei, die auf das Wort »Christlich« in ihrem Namen großen Wert legt und eine religionsfeindliche Propaganda, die es im übrigen kaum gibt, sicher nicht zu Wort kommen lassen würde. Die berufungshemmenden Faktoren liegen offensichtlich in dem relativ breiten Angebot von Berufs- und Arbeitschancen, die sich als attraktiver erweisen⁷. Was hier kurz für die Berufswahl des Priesters skizziert wurde, gilt entsprechend auch für die Aktivierung beliebiger Kräfte (Jugendlicher und noch mehr Erwachsener) in kirchlichen Diensten und Ämtern und bezieht sich auch

⁵ Vgl. DELLEPOORT-GREINACHER-MENGES, *Die deutsche Priesterfrage*, Mainz 1961, 73.

Altersgruppengliederung des deutschen Klerus 1955

Altersgruppen	Anteil in Prozent unter		
	den Weltpriestern	den Ordenspr.	der männl. Ges.bevölk.
25–40 Jahre	16,0	22,7	32,0
40–65 Jahre	60,1	60,4	52,7
65 Jahre und älter	23,9	16,9	15,3
Summe	100,0	100,0	100,0

⁶ Vgl. N. GREINACHER, *Amt ohne Berufsbild*, in: GREINACHER-RISSE (Hrsg.), *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966, 86f.

⁷ Es ist interessant, daß die einzige, nur in der DDR gelegene Diözese – Meißen –, in der sich wohl antireligiöse Propaganda, aber kaum ein kapitalistischer Lebensstil ausbreiten konnte, heute höhere Priesternachwuchszahlen hat als vor dem Krieg. Vgl. GREINACHER-RISSE, a. a. O. 87.

auf die Bewertung des priesterlichen Dienstes in der Gemeinde. Wo die Erfüllung rationaler Zwecke und die möglichst genau quantifizierbare Messung von Erfolg und Mißerfolg bei diesem Bemühen zum Kriterium jeder Bewertung wird, verschlägt Tradition und Amtsautorität nicht viel. Von den traditionellen Funktionen großer Religionssysteme: Welterklärung – Handlungsnormierung – Abdeckung von Ohnmachtsgefühlen⁸ hat sich in der modernen Gesellschaft allenfalls die dritte als Seelsorge an Kranken, Sterbenden und Trauernden erhalten. Welterklärung erwartet man von der Wissenschaft, Handlungsnormierung geschieht durch die Mehrheit der anderen. Das alles mag der Priester bedauern oder gar verurteilen, nur muß er wissen, daß die Welt, in der er lebt, aus diesem Geist der skeptischen Ratio geboren ist und in ihrem Funktionieren auch auf ihn angewiesen bleibt. Diese Entwicklung wirkt sich in doppelter Weise als Isolierung des Priesters in der Gesellschaft aus: quantitativ durch die Reduzierung des Nachwuchses, qualitativ durch eine wachsende Differenz zwischen den allgemein herrschenden Wertorientierungen und den Überzeugungen und Zielsetzungen, die von einem Priesteramtskandidaten auch heute noch verlangt werden.

2. So wie die kapitalistische Wirtschaftsgesinnung nach den berühmten Thesen Max Webers auf die calvinistische Ethik zurückzuführen ist, ihre religiösen Stützen aber inzwischen längst eingebüßt hat⁹, so ist auch die *Mobilität* – die regionale und die soziale – in ihren Anfängen oft aus religiösen Impulsen abzuleiten. Vor allem waren die nachreformatorischen Abwanderungen oder Vertreibungen religiöser Minderheiten zumindest formal so begründet. Dabei erwiesen sich die solcherart zur Freiheit Gezwungenen in ihren neuen, z. T. in Übersee angelegten Siedlungen als die aktiveren und zumindest wirtschaftlich erfolgreicherer Kräfte. Die Geschichte, insbesondere die Situation der Vereinigten Staaten in ihrem Verhältnis zu Europa, zeigt das zur Genüge. Die Erstarrungen des *Ancien régime* in Europa wurden dagegen durch Revolutionen aufgebrochen, die auch die Kirche nicht unberührt ließen¹⁰. Dabei war es weniger der Verlust des Kirchenstaats, der sich später ja als eine Befreiung von hinderlichem Ballast erwies, als die schon 1789 überraschend deutlich gewordene Möglichkeit der Unterscheidung eines in mancher Hinsicht revolutionären niederen Klerus von einem mehr konservativen Episko-

⁸ Vgl. A. GEHLEN, *Der Mensch*, Berlin 1941, 447ff.

⁹ Vgl. M. WEBER, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905, jetzt in revidierter Ausgabe als Siebenstern Taschenbuch Nr. 53/54, 27–277.

¹⁰ Vgl. W. GURIAN, *Die politischen und sozialen Ideen des französischen Katholizismus 1789–1914*, Mönchengladbach 1929, und HANS MAIER, *Revolution und Kirche*, Freiburg 1959.

... als Prinzip der
Erneuerung

pat, der allerdings von Ketteler bis zu Suhard stets engagierte Protektoren der Avantgardisten in seinen Reihen hatte.

Man könnte die ganze Kirchengeschichte der letzten zweihundert Jahre unter diese oft paradoxe Polarität ordnen; das Entscheidende, an das hier nur global erinnert werden kann, scheint mir darin zu liegen, daß die Dynamik, die Wandlung, die Bejahung des Neuen auf Kosten des Alten schlechthin, nun auch in der Kirche zum Durchbruch kommt¹¹. Kirche ist seitdem nicht mehr nur Ordnungsmacht im Sinne des *status quo*, der Priester nicht mehr generell verdächtig, ein vielleicht naiver und selbst unwissender Diener des jeweils herrschenden Regimes zu sein. Von Loisy und Döllinger bis hin zu den Arbeiterpriestern wird die Gestalt des auch gegen die Kirchenführung selbst rebellierenden Priesters deutlich, ob nun die Forderungen der modernen Wissenschaft oder das Verlangen nach sozialer Gerechtigkeit hier die Impulse geben. Voraussetzung für die Sinnhaftigkeit von Aktivitäten dieser Art war die Erfahrung oder zumindest die Überzeugung, daß auch eine Großinstitution, wie die Kirche der Bewegung, der Reform bedarf, wenn sie in einer dynamisch gewordenen Gesellschaft überleben wollte. Es wird das bleibende Verdienst Johannes' XXIII. sein, diese schon angestaute Fülle von Einsichten in die Notwendigkeit von Veränderungen durch das Konzil gerade noch rechtzeitig in die Kirche integriert zu haben, die nun auch in der katholischen Theologie als eine *ecclesia semper reformanda* bezeichnet wird. Als ein Symbol für die jetzt technisch möglich gewordene und auch genutzte Mobilität können auch die Reisen des Papstes nach Indien und in die USA angesehen werden. Das Sensationelle daran ist ja nicht die Mobilität an sich – sie ist als integrales Charakteristikum jeder modernen Gesellschaft hinlänglich bekannt –, sondern die Übernahme dieser Verhaltensweisen durch die Kirche, was *per se* Akzeptierung dieses Prinzips bedeutet, das nun als Ergänzung oder Korrektiv neben die bis dahin fast allein gültigen Grundsätze von *ordo* und *stabilitas* tritt. Schwieriger als diese regionale, mehr äußerliche Mobilität ist das Phänomen der sozialen Mobilität zu beurteilen. Schwierig vor allem, weil die Soziologie bis jetzt noch keinen Konsens über die Kriterien zustande gebracht hat, nach denen sich die soziale Platzierung eines einzelnen oder einer Gruppe genau bestimmen ließe. Offiziell gibt es keine Klassengesellschaft mehr (bei uns), und in der Tat spricht man nur sehr vage von »denen da oben«, die ihrerseits auch nicht genau wissen, wer eigentlich »dazu-

¹¹ Vgl. W. SCHÖLLGEN, *Der Ruf nach der missionarischen Methode*, in: *Wort und Wahrheit* 7 (1952) 729-37, bes. 733, und K. RAHNER, *Prinzipien und Imperative*, in: *Wort und Wahrheit* 12 (1957) 337f.

gehört«. Unter diesen Verhältnissen, in denen eigentlich nur jeder individuell von sich und seiner angenommenen Position aus Personen oder Gruppen bestimmen kann, die nach seiner Meinung über ihm oder unter ihm stehen, ist eine feste Zuordnung des Priesters schlechthin kaum möglich. Bischöfe rangieren protokollarisch ziemlich weit oben – aber außerhalb des offiziellen Protokolls werden auch Bischöfe unterschiedlich taxiert. Wagt die Paderborner Polizei nicht, dem Chauffeur des heimischen Kardinals ein durch falsches Parken verdientes Strafmandat zuzustellen, so dürfte der Betroffene in Hamburg sicher nur auf die Großzügigkeit hoffen, die die Polizei hier »ortsfremden Provinzonkels« ab und zu zuteil werden läßt. Priester im einfachen schwarzen Rock sind als Stand praktisch nicht zu plazieren. Mögen sie in Würzburg oder Eichstätt durch ihre Amtstracht noch ein Minimum an »standesgemäßem« Ansehen garantiert bekommen, in den meisten Industriestädten gilt einer soviel, wie er zeigt oder aus sich macht –, oder er gilt von vornherein als Außenseiter, dem man ja durchaus freundlich begegnet, solange man keinen Anlaß hat, ihn zu fürchten oder als störend zu empfinden.

Konfessionelle Mobilität

Es bleibt schließlich noch zu erwähnen, daß die regionale und die soziale Mobilität – d. h. also die technisch möglich und z. T. notwendig gewordenen relativ häufigen Wechsel von Wohnort, Arbeitsplatz und zuweilen auch Beruf – zugleich auch eine konfessionelle Mobilität mit sich gebracht haben. Wir kennen diese Vorgänge mehr oder minder negativ als religiöse Entwurzelung des in die Stadt gezogenen Landbewohners, wir kennen aus den USA die Zuordnung einzelner Denominationen zu bestimmten Sozialschichten, was dann je nach erreichter beruflicher Position einen Wechsel der »Kirche« nahelegt oder zumindest zu einer Distanzierung von der als zu niedrig klassifizierten Konfessionsgruppe führt, der man bisher angehört hat. Besonders für den deutschen Sprachraum gilt aber auch, daß die sozialen Auswirkungen der Reformation – nämlich das Nebeneinander von verschiedenen Konfessionen am konkreten Ort (nicht nur in der Globalstatistik) – erst jetzt infolge der industrialisierungsbedingten Ost-West-Wanderungen im 19. Jahrhundert und der Vertreibungen nach dem Zweiten Weltkrieg wirklich zum Zuge kommen. Daß der Nachbar oder der Arbeitskollege in aller Selbstverständlichkeit einer anderen Konfession angehört, ist für den Bewohner konfessionell einheitlicher, »geschlossener« Gebiete eine fundamental neue Erfahrung. Sie wirkt auch entscheidend auf die Rolle und das Selbstverständnis des Priesters, der nun nicht mehr *die* Kirche, sondern eine von mehreren Religionsgemeinschaften vertritt; der Konkurrenten bekommen hat, mit denen er verglichen werden kann und wird. Die territoriale Vermischung der Konfessionen –

Konfessionalisierungstendenzen

Normenwandel im Sexualverhalten

Die Notwendigkeit des Umdenkens

bei der es eben nicht mehr die Aufteilung nach dem an sich ja fragwürdigen Prinzip des *cuius regio, eius religio* gibt – ist schließlich auch Ursache für die ebenso angestregten wie oft vergeblichen Konfessionalisierungsbemühungen von der Bekenntnisschule bis hin zum konfessionellen Lesezirkel, Filmklub oder Sportverein. Der Priester wird dabei unter der Hand zum Interessenvertreter einer Minderheit (oder Mehrheit), jedenfalls aber einer Teilgruppe, die bestimmte »Wir-auch-Ansprüche« stellt, die wiederum eher aus der Konkurrenzsituation zu erklären sind, als daß sie einer pastoralen Notwendigkeit entsprächen.

3. Die *Veränderungen im generativen Verhalten* der Bevölkerung scheinen auf den ersten Blick nur am Rande des Themas zu liegen. Denn es ist ja gerade der zölibatäre Priester, von dem mancher meint, daß er infolge seiner Berufswahl gar nicht in die Verlegenheit kommen könne, hier für sich selbst Konflikte lösen und Entscheidungen fällen zu müssen. Wenn wir hier einmal absehen von allen individuellen Belastungen, die sich aus dem Durchhalten des Zölibats ergeben mögen, und auch die Probleme unerörtert lassen, die sich in der Alltagspastoral stellen und oft als das Ansinnen erscheinen, Konflikte, denen man selbst enthoben ist, nun für andere lösen zu sollen –, dann bleiben dennoch Probleme genug, die den Priester unmittelbar betreffen.

a. Das erste ist wohl ein Problem des Umlernens, der Vergegenwärtigung von Fakten, die einigen traditionellen Elementen des »katholischen Denkens« fundamental zu widersprechen scheinen. Das entscheidende Faktum ist das zunächst erstaunliche Paradox, daß die Industrieländer der Erde, also jene Gebiete, in denen »Planung« und »Kontrolle« auch im Intimbereich praktiziert werden, langfristig ein quantitatives Wachstum der Bevölkerung aufweisen, während die Gebiete und Epochen hoher (d. h. individuell unkontrollierter) Gebürtigkeit infolge der heutzutage unvorstellbar hohen Sterblichkeitsquote von 50 bis 75 Prozent aller Geborenen vor Erlangung der eigenen Fortpflanzungsfähigkeit im Hinblick auf das Bevölkerungswachstum eher als Phasen der Stagnation anzusehen sind. Diese Vergrößerung der Überlebenschancen des einzelnen Kindes, die im 19. Jahrhundert dazu führte, daß in vielen Familien 8, 10 und 12 Kinder nicht nur geboren, sondern auch aufgezogen werden mußten, ließ Probleme entstehen, die es in der abendländischen Geschichte bis dahin nicht gab, für die deshalb auch weder Staat noch Kirche praktikable Lösungsmodelle zur Hand hatten¹². Gegen die allmählich immer mehr um

¹² Neben einer immer intensiveren Einschärfung der offiziellen kirchlichen Sexualmoral sind zu Beginn des 19. Jahrhunderts ja auch – auf die Dauer ebenso vergebliche – Versuche zur Wiedereinführung staatlicher Heiratsregelungen zu registrieren. (Vgl. dazu und auch

sich greifende Selbsthilfe der Bevölkerung mittels aller möglichen Praktiken der Geburtenkontrolle erwiesen sich die Argumente der verschiedenen Kirchen auf die Dauer als nicht stichhaltig, was ja mit entsprechender Verzögerung auch zu einer allmählichen Revision der offiziellen kirchlichen Positionen führte, wobei die Neufassung der offiziellen katholischen Stellungnahme zur Zeit nur angekündigt, aber noch nicht endgültig formuliert ist¹³. Hierbei sind sicherlich eine Vielzahl von Motivationen und Konsequenzen zu bedenken, doch sollte man gegenüber einer vorschnellen, resignierenden Abwertung dieses Prozesses als eines bloßen Nachgebens, einer Anpassung an das, was man doch nicht mehr ändern kann, auch positiv den Akt der Kenntnisaufnahme neuer Fakten darin sehen¹⁴. Das Merkwürdige und Besondere

als einfache und instruktive Einführung in das Gesamtthema K. M. BOLTE und D. KAPPE, *Struktur und Wandel der Bevölkerung*, Opladen 1965, bes. 24 ff.)

¹³ Die Argumente selbst stehen hier nicht zur Debatte. Erwähnt seien nur ganz kurz folgende, immer wieder vorgebrachte Behauptungen:

a. Geburtenkontrolle richte sich gegen die »Natur« und sei darum gegen göttliches Gesetz.

Als ob die vom Nachweis einer handwerklichen oder landwirtschaftlichen Vollstelle abhängige Genehmigungspflicht nicht ebenso »unnatürlich« war wie – am anderen Ende – die Verringerung der bis dahin schicksalhaft hingenommenen Kindersterblichkeit durch die Entwicklung von Medizin und Technik. (Vgl. dazu auch J. ROCK, *Geburtenkontrolle*, Olten 1964, jetzt auch als Fischer-Taschenbuch Nr. 753.)

b. Geburtenkontrolle verhindere das gottgewollte Wachstum der Bevölkerung.

Abgesehen davon, daß dies »völkische« Argument seine Wurzeln in der Zeit und im Denken nationalstaatlicher Machtpolitik hat (die »natürliche« Beseitigung angewachsener Bevölkerungsüberschüsse erfolgte dann durch die sich ebenso »natürlich« entwickelnden Kriege und Weltkriege), stimmt diese Behauptung einfach nicht. Die wirklich große und schnelle Bevölkerungszunahme erfolgte in Deutschland und Mitteleuropa erst im 18. und 19. Jahrhundert (Vgl. BOLTE/KAPPE, a. a. O. 22 ff u. 70).

c. Die Praxis der Geburtenkontrolle als technisch möglich gewordene Trennung von Lust und Pflicht sei eine permanente Einladung zu Sünde und Zügellosigkeit.

Diese Behauptung ist nur möglich auf dem Hintergrund einer Sexualmoral, für die Lust schlechthin schon den Anhauch von Sündhaftigkeit hat, die ferner davon ausgeht, daß »Gelegenheiten«, die formal da sind, auch ständig genutzt, »mißbraucht« werden (als ob die Leute nichts anderes zu tun hätten), und die schließlich unterstellt, daß Triebüberschüsse in den Zeiten vor Bekanntwerden der heute üblichen Kontrollpraktiken nur zu kulturell positiv bewerteten Leistungen sublimiert worden seien.

Immerhin stellen die Abschnitte 47–52 der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* schon beachtliche Revisionen der hier skizzierten und ja noch ständig anzutreffenden Argumentationsreihen dar.

¹⁴ Hier soll gar nicht einer Anpassung schlechthin das Wort geredet werden. Im Gegenteil. Funktion, Leistung und Aufgabe der Kirche in der modernen Gesellschaft (und auch für die moderne Gesellschaft) beständen ja gerade in der in wirklichkeitsgemäßen

Kettenreaktion der Inkompetenz

daran ist nur, daß hier gewissermaßen das Hirtenamt das Lehramt mühsam und langwierig auf neue Wirklichkeiten hinweisen muß, ehe diese dort überhaupt wahrgenommen werden; Wirklichkeiten, in denen »die Welt«, und das sind eben auch die Gläubigen der eigenen Kirche, schon lange zu leben gezwungen ist. Für einen Priester wird die Neuformulierung »der« katholischen Position zu diesem Thema auf jeden Fall weitreichende Folgen haben. Fällt sie vergleichsweise »modern« aus, wird das einen Umlern- und Umdenkprozeß keineswegs überflüssig machen, sondern geradezu verlangen – dazu sind die traditionellen, kasuistischen Morallehren zu tief indoktriniert worden. Wird die Neufassung dagegen bloß eine verbale Modifikation der »alten« Sexualmoral sein, dann wird sich der Priester noch mehr als bisher darauf einrichten müssen, mit Konflikten zu leben – einerlei, auf welcher Seite er dabei steht.

b. Die höheren Orts bisher vorherrschende Weigerung oder das Unvermögen, diesen Fragenkomplex wenigstens neu zu durchdenken, und die Neigung, (noch) Fragende mit abstrakten Doktrinen abzuspeisen, hat den Priesterstand insgesamt zutiefst berührt und seine Position gegenüber Nichtkatholiken, aber auch gegenüber vielen Gläubigen der eigenen Kirche verändert. Es breitet sich die Ansicht aus, der Priester sei inkompetent, zu Fragen des Ehe- und Sexuallebens überhaupt Stellung zu nehmen. Es gibt keine Statistik darüber, aber das offensichtliche Nachlassen der Beichtpraxis »praktizierender« jüngerer Katholiken dürfte hierin ein wesentliches Motiv haben. So weitet sich die an dieser Stelle oft augenfällige Unkenntnis oder Einseitigkeit des Priesters in der Sicht der Probleme zum Verdacht genereller Inkompetenz gegenüber den Fragen der Gegenwart aus. Auch die gutwillige Bemühung, dennoch darüber reden und verbindlich raten zu wollen, kann dann leicht als Dickköpfigkeit oder Arroganz erscheinen¹⁵.

Normen gegründeten Fähigkeit zur Korrektur des bloß Faktischen. Nur muß man gerade dann, wenn man *gegen* den Strom schwimmen will, wenigstens die Beine im Wasser haben. Das Raisonement »am Ufer« ist sinn- und nutzlos.

¹⁵ Die in den Überlegungen zum Schema XIII (der späteren *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*) aufgetauchte Empfehlung, daß die Diener der Kirche hier ihr Nichtwissen zugeben und den fragenden Gläubigen an seine eigene Gewissensentscheidung verweisen sollten, hätte sehr wohltuend wirken können und sich auch in der nichtkatholischen Öffentlichkeit die Prämie »wenigstens ehrlich« (eines der höchsten heute gängigen Werturteile) verdient. Etwas verborgen steckt diese Empfehlung ja auch noch im verabschiedeten Abschnitt 50 der Konstitution, wo es über die Fruchtbarkeit der Ehe u. a. heißt: »Hierbei werden sie [die Eltern] auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten. Sie werden auf die materiellen wie geistigen Lebensbedingungen der Zeit und ihrer eigenen Lage ihr Augenmerk richten, sie werden schließlich dem Wohl der

Entwertung des Zölibats

c. Der immer mehr zu beobachtende Zug, pastorale Hilfe in Ehe- und Sexualfragen gar nicht mehr in Anspruch zu nehmen (allenfalls noch in der technisch verfremdeten Anonymität der Telefonseelsorge), eine aufgedrängte Beratung aber als unberechtigte Einmischung zu empfinden (besonders bei konfessionsverschiedenen Ehen), hat wahrscheinlich noch eine andere Ursache als nur die vermutete Inkompetenz in diesen Fragen. Hier macht sich indirekt auch die allgemeine Emanzipation des Sexualverhaltens aus den staatlichen oder kirchlichen Regelungen bemerkbar. Die zunehmende Privatisierung dieses ganzen Lebensbereiches, die zweifellos eine Reihe neuer Probleme mit sich bringt und sicher auch nicht *die* Lösung aller bestehenden Spannungen ist, hat eine der wesentlichen und den Priester ganz speziell kennzeichnenden Stützen seiner Autorität – nämlich die im Zölibat institutionalisierte Askeseleistung – weitgehend entwertet. Ehelosigkeit ist dann nicht nur ein Zeichen von Inkompetenz, sondern – weil das Sexualverhalten generell der freien Entscheidung überlassen wird¹⁶ – eine von vielen Möglichkeiten privater Konfliktlösung (z. T. als Versuch einer Konfliktvermeidung). Von außen weithin gar nicht mehr geglaubt – und insofern auch ein Grund für das weitverbreitete Werturteil, daß Katholiken »falsch« seien (»Sie lieben die Wahrheit nicht«, wie André Gide sagte) –, sinkt das zölibatäre Leben aus der einst geachteten und eine spezifische Autorität begründenden Askeseleistung allmählich in die Kategorie einer privaten Marotte ab. Überlegungen zu diesem Thema, das nach einem Diskussionsansatz in der vierten Konzilsperiode vorerst wieder in den Hintergrund gedrückt wurde, sollten darum nicht nur bei der Frage nach dem Nutzeffekt im Hinblick auf die Attraktivität des Berufes für eine möglichst schnell zu erzielende Steigerung des Priesternachwuchses ansetzen, sondern die Veränderungen der Funktionswerte des Zölibats in einer Welt bedenken, die praktisch jedes Sexualverhalten – also auch den Verzicht darauf – der privaten Entscheidung jedes einzelnen überlassen hat.

Relativität der Kasualien

d. Schließlich muß an ein sonst kaum bemerktes Faktum erinnert werden, nämlich daran, daß die Abnahme der Kinderzahl der Familie und damit auch das fast völlige Verschwinden von Todesfällen in den jungen Familien den Realkontakt, der bei den vielen Taufen, Totenmessen

Familiengemeinschaft, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche Rechnung tragen. Das Urteil darüber müssen *die Eheleute* letztlich selbst fällen.«

¹⁶ Vorsichtshalber möchte ich ausdrücklich betonen, daß ich damit nicht behaupte, es gäbe in diesem Bereich überhaupt keine Verhaltensnormen mehr. Nur wird im Konfliktfall zwischen verschiedenen, einander widersprechenden Normen dem Recht auf individuelle Entscheidungsfreiheit zwischen ihnen ein relativ großer Spielraum zugestanden, besonders gegenüber manchen nur noch historisch begründbaren Rechts- und Moralpositionen der Kirche.

und Beerdigungen sonst ja zwangsläufig war, radikal vermindert hat. Daß Priester trotzdem auch heute noch mit pastoralen Funktionen überlastet sind, liegt nicht nur daran, daß viele Priester auch durchaus unpastorale Funktionen ausüben, sondern auch an der Tatsache, daß der Priesternachwuchs noch stärker zurückgegangen ist als die Zahl der anfallenden Kasualien in der Gemeinde. Dabei wirkt sich die Beschränkung der Kinderzahl natürlich auch unmittelbar auf den Klerikernachwuchs aus; denn aus ökonomischen Gründen braucht heute niemand mehr ins Kloster zu gehen, und Söhne, für die das Priesterseminar der erste überhaupt erreichbare Weg zum sozialen Aufstieg ist, werden rar. Die indirekt etwas tröstliche Folgerung, die man aus diesem Bedenken reiner Zahlenrelationen aber auch ziehen kann, liegt in der Vermutung, daß die religiöse Praxis, die angeblich früher so sehr viel intensiver war¹⁷, zum großen Teil auch nur aus den Formalkontakten bestand, die man grundsätzlich auch heute noch aufrechterhält, für die nur die Anlässe (Wiederverheiratung nach Tod der Frau im Wochenbett, viele Geburten, viele Kindersterbefälle) so deutlich zurückgegangen sind.

Nach diesem summarischen Überblick über einige Konsequenzen, die sich aus der Durchsetzung des kapitalistischen Wirtschaftsstils, der Dynamisierung der maßgeblichen Lebensprozesse und der Veränderungen im generativen Verhalten der Bevölkerung ergeben haben, sind eigentlich mehr Fragen gestellt als beantwortet. Das Bild des Priesters, der in der nachtridentinischen Zeit ja sehr viel mehr und intensiver als der Laie mit der Vorstellung von »Kirche« selbst identifiziert wurde, spiegelt nun auch alle Probleme und Spannungen, die die Kirche in der Welt von heute erfährt und auszutragen hat. Wie kann der Priester der durchaus akuten Gefahr entgehen, zu niemandem mehr wirklichen Zugang zu finden, da es sein Ziel und Auftrag bleibt, allen alles zu sein?

(wird fortgesetzt)

¹⁷ Vgl. u. a. den Hinweis Msgr. Jachyms (Wien), daß wahrscheinlich auch im Urchristentum nur 10 Prozent der Getauften als »Praktikanten« zu bezeichnen gewesen sind (Vorwort zu *Fünf Jahre Internationales Institut für kirchliche Sozialforschung*, Wien 1957, 4).

Internate
in Gegenwart
und Zukunft

Fragen moderner
katholischer
Heimerziehung¹

»Deutschland, deine Internate.« Noch bevor unter diesem Titel ein bundesrepublikanisches Massenblatt sein Interesse den Internaten und ihrer Stellung in der Gesellschaft von heute zuwandte, konnte man bei entsprechend wachem Umhören innerhalb der Kirche vernehmlich genug der Frage begegnen: »Was ist denn los in *unseren* Heimen? Wie sieht es aus in unseren Seminarien und Klosterschulen? Was geht in ihnen vor?« Dahinter verbirgt sich nicht sensationsbestimmte Neugier, sondern ein gewisses, von Beklemmung und Sorge getragenes Unbehagen. Es ist sehr an der Zeit, daß die Befragten sich einer ehrlichen Auseinandersetzung stellen.

Vor Eintritt in die eigentliche Erörterung wird es jedoch gut sein, knapp und schlicht zu skizzieren, wie wir – die katholischen Internate – im Horizont der öffentlichen Meinung dastehen, welches unser »Image« ist, welche Ansichten über uns im Umlauf sind und welche Urteile unsere Arbeit gebildet hat.

Beginnen wir mit der konfessionell neutralen Öffentlichkeit. Sie steht aufs Ganze gesehen uns augenblicklich loyal bis wohlwollend gegenüber: Wir haben eine allgemein freundliche Presse, die uns dann und wann sogar tätschelt und uns Brauchbarkeit, Aufgeschlossenheit, Zeitnähe bescheinigt. Das kommt nicht von ungefähr: Die Kirche gilt seit geraumer Zeit als um Weltoffenheit und Kontaktsuche mit Andersdenkenden bemüht. Die äußere Optik nicht weniger unserer Internate scheint dem recht zu geben: Der sportbegeisterte Pater und die bluejeans-tragende Nonne sind keine skurrilen Ausnahmen mehr. Ein weiteres fällt wohl noch stärker ins Gewicht: Unsere Häuser profitieren bis zur Stunde von einer Art Wiedergutmachungsbedürfnis der Gesellschaft; man weiß um die Anfeindungen und Verfolgungen, denen die meisten von uns während der Nazizeit ausgeliefert waren. Das schafft so etwas wie Immunität und hindert manchen Kritiklustigen, unverblümt seiner Meinung über uns Ausdruck zu geben. Wie lange diese Schonfrist allerdings noch vorhält, vermag niemand zu sagen. Auf sie zu bauen, wäre Zeichen törichter Verblendung. Ungeachtet der im großen und ganzen fairen Einschätzung von seiten außenstehender Beurteiler begegnet man freilich mancherorts noch wahrhaft bestürzenden Ansichten über katholische Internate: beispielsweise der Meinung, daß Klosterschüler sich regelmäßig bei ihren Erziehern zur Beichte und Gewissenseröffnung einfinden müßten. Eingeweihten bereiten derlei Verkennungen Verdruß.

Mehr jedoch sollten uns die Stimmen der kirchlichen

¹ Den nachfolgenden Ausführungen liegt ein Referat zugrunde, das der Verfasser am 2. April 1966 den in Mainz tagenden katholischen Internatserziehern Deutschlands vortrug. Zum Thema vgl. meinen Aufsatz: *Internatserziehung heute*, in: *Stimmen der Zeit* 176 (1965) 212–223.

Öffentlichkeit bekümmern. Wenn nicht alles täuscht, werden wir künftig mit harter Kritik zu rechnen haben. Die Unzufriedenheit mit uns ist spürbar. Woher denn sonst kämen verantwortungsbewußte Seelsorger dazu, Eltern kurzerhand abzuraten, ihre Kinder in ein kirchliches Internat zu schicken? Man sollte es auch nicht auf die leichte Schulter nehmen, wenn jüngere Ordensleute nachdrücklich auf die Schließung der ihrer Gemeinschaft eigenen Heime drängen («... es kommt ja nichts dabei heraus»). Die hauptsächlichen Einwände: »Gemessen an euerm Aufwand und euerm Betrieb bringt ihr viel zu wenig aktive, bewußt in kirchlicher Verantwortung stehende Christen hervor. Zu viele religiös abgestandene junge Menschen verlassen eure Häuser.« Schlimmer noch: »Ein auffallend hoher Anteil von militanten Antiklerikalen und ausgesprochenen Atheisten verdankt ihre Haltung der katholischen Internatserziehung.« Daß es hier nicht um aus den Fingern gesogene Anklagen geht, davon wissen namentlich Hochschuleelsorger ein Lied zu singen. Von der Kritik am »Produkt« unserer Heimerziehung geht es dann folgerichtig über zur offenen Beanstandung am System und an der Struktur unserer Häuser: »Es herrscht bei euch ein verhängnisvolles Auseinanderklaffen von Seelsorge und Erziehung«, oder: »Viele eurer Methoden und Maßnahmen sind noch in der Vorstellungswelt vergangener Zeiten befangen, daher eure Prüderie und das Mißtrauen gegen die unbefangene Entfaltung zwischenmenschlicher Verhältnisse, die ängstliche Sorge um die Beobachtung speziell des sechsten Gebotes; daher auch die stillschweigende Ausrichtung eures Lebensstiles nach den Postulaten des klösterlichen Daseins.« Das ruft zwangsläufig zur radikalen Infragestellung: »Ist denn ein zölibatär oder jungfräulich lebender Christ überhaupt in der Lage und auch befugt, denen Wegweisung zu erteilen, die einmal in der Welt ihren Weltauftrag als Christen erfüllen sollen?« Und an die Adresse jener Häuser gerichtet, die ausdrücklich der Vorbereitung für den geistlichen Stand verpflichtet sind: »Wie wollt ihr junge Menschen zur Ganzhingabe ihres Lebens bringen, wenn ihr sie an dem, was Gegenstand der Verzichtleistung werden soll, vorbeiführt und so tut, als ginge es bei den um des Herrn willen dahinzugebenden Werten doch nur um irdisch belangloses Zeug?«

Der Kirche selbst zur Frage und zum Anstoß geworden, sollten wir uns endlich einen entschlossenen Anstoß zu umfassender Selbstbesinnung, zu überprüfender Kritik und zu einem neuen Aufbau geben.

Sie ist ungeachtet ihrer Vielfältigkeit grundlegend unter einer zweifachen Rücksicht zu betrachten: Sofern einmal unsere Heime eine Institution *für* und eine Verfügung *über* den jungen Menschen darstellen und sofern zum andern das Leben der Internate immer auch die besonde-

ren Schwierigkeiten des Jugendlichen von heute reflektiert.

Personalmangel

Was den erstgenannten Gesichtspunkt angeht, wird die Not der Internate in folgenden Tatbeständen greifbar: Fast alle kirchlich geleiteten Heime leiden an einem Jahr für Jahr sich verstärkenden Personalmangel: Es fehlen einfach qualifizierte Erzieher. Das ist weitaus schlimmer als der übliche Ärger mit unzureichender finanzieller Ausstattung und dringend notwendigen Umbauten. Diese Notlage – da und dort bereits zu einem echten Notstand ausgewachsen – erinnert schmerzlich an die schwindende Bereitschaft junger Menschen, sich dem Dienste am Reiche Gottes in Priester- und Ordensstand zur Verfügung zu stellen. Sie tritt dort noch verschärft zutage, wo man der Einsicht Raum gibt, daß die Ablegung der Gelübde oder der Empfang der heiligen Weihen, für sich genommen, dem Christen keineswegs das Zeug zu einem Erzieher vermittelt, ihm Tauglichkeit für die pädagogische Arbeit bescheinigt und eine eigene Fachausbildung erübrigt. Das Defizit an Personal erklärt eine ganze Reihe von typischen Anfälligkeiten: so die vorzeitige Erschöpfung und Verausgabung der vorhandenen Erzieherkräfte. Die einschlägigen Symptome sind bekannt: latente Gereiztheit, hektische Betriebsamkeit, peinliche Kurzschlüsse angesichts schwieriger, unvermittelt auftretender Situationen, Schwund geistiger Regsamkeit, Unlust an fälliger, planmäßiger Weiterbildung. Außerdem: Wenn ein Erzieher sich sagen kann, daß er derzeit unersetzbar ist und auf längere Sicht hin niemand, der ihm den Posten streitig machen könnte, zu erwarten steht, wird er in schwachen Minuten geneigt sein, sich »gehen zu lassen«. Müßte er indes von vorneherein damit rechnen, daß selbst bei kleinen Unachtsamkeiten und Pannen seine Vorgesetzten ihn »feuern« (weil geeignete Nachfolger jederzeit bereitstehen), würde er zweifellos strenger auf sich achtgeben. Ferner verdient notiert zu werden, daß in Häusern, denen es an zureichendem Personal fehlt, die innere Nähe des einzelnen Erziehers zu den von ihm betreuten Jugendlichen kaum noch gewährleistet ist, dafür aber der unpersönliche Apparat des Institutionellen überhandnimmt. Ein letztes noch: Überlastete Erzieher lassen die Schönheit und damit werbende Kraft des Erzieherberufes nicht mehr in das Auffassungsfeld des Jugendlichen treten. Das Bild des gehetzten Vorgesetzten wirkt eher abstoßend. Das diesbezügliche Urteil lautet oftmals: »Der ist aber schön dumm.«

Mangelnde Planung

Gewichtiger als die eben erörterte und in ihren unmittelbar negativen Folgen aufgezeigte Notlage macht sich indes für eine Großzahl von Internaten das Fehlen einer durchreflektierten erzieherlichen Planung (»inneren Führung«) bemerkbar. Davon betroffene Heime wissen meist nicht, an welcher gefährlicher Krankheit sie leiden. Der

entgegennende Hinweis auf das Funktionieren einer festen Tagesordnung, auf den geregelten Ablauf der täglich und wöchentlich im Internat zu verrichtenden Tätigkeiten streut in diesem Zusammenhang nur Sand in die Augen: läßt lediglich eine äußere »Mache« erkennen, verlaublich aber nicht unbedingt die Wirksamkeit eines pädagogischen Konzepts. Das rührt an eine Grundfrage: Wieviele Häuser haben wirklich präzise Ideen von dem entwickelt, was sie (von unten angefangen) bei den jüngsten Schülern im Verlauf eines bestimmten Zeitabschnittes anvisieren und erreichen wollen, worauf bei den mittleren Jahrgängen der Akzent der Arbeit zu legen sei und was schließlich die Ziele sind, die der Erziehung der Großen vorangestellt werden sollen? Die Auswirkungen eines solchen Vakuums an detaillierter Programmierung? Vor allem eine tiefgreifende Verödung des gesamten Heimlebens. Sie kann nicht mittels einiger dürrer, ständig wiederholter Bekenntnisfeierschlagworte neutralisiert werden. Entscheidend ist sodann die Feststellung, daß in Internaten, die über keine Planung ihrer Erziehungsarbeit verfügen, ganz von selbst jenes Bildungsziel hereinrückt, das der klassischen höheren Schule eignet und unter streng christlichem Betracht doch mit einigen Fragezeichen versehen werden muß: näherhin die von der Aufklärung inspirierte Sicht des Menschen, der, keines gottgewirkten Heiles, keiner Erlösung bedürftig, sich kraft seines immanenten Intellektes und der »téchne« zu vollenden vermag. Muß es da überraschen, wenn Eltern als die erstrangige Aufgabe des Internates die Erstellung der für den reibungslosen Ablauf der schulischen Ausbildung unumgänglich notwendigen Bedingungen betrachten: geregelte und überwachte Arbeitszeit, Eindämmen oder gar völliges Ausschalten der die Bewältigung der Schulaufgaben hemmenden Einflüsse? Solche minimalistische Einschätzung begegnet auf Schritt und Tritt. Ein Haus, das sie sich als Norm aufreden läßt oder jedenfalls so tut, als sei es mit ihr einverstanden, gibt klar zu erkennen, daß es nur Lernkaserne sein will, Satellit der Schule, Zeughaus, in dem täglich aufs neue die für die schulischen Belange erforderlichen Mittel bereitgestellt und in Empfang genommen werden. Die Frage, ob denn das Internat nicht in jedem Fall ein eigenständiges – den schulischen Interessen gewiß nicht gegenläufiges, aber doch weit umfassenderes – Bildungs- und Erziehungsziel verfolgen könne und auch müsse, ist bei einem derart verengten Blickwinkel nicht zu erwarten. Aber selbst gesetzt den Fall, daß Eltern über die Besorgung der Schulanliegen hinaus dem Heim ein »mehr« abverlangen, trägt bei Konzeptlosigkeit des Heimes dieses »mehr« zumeist den Charakter eines »zu wenig«: Es umfaßt lediglich den Auftrag zur Abwehr von schädlichen Umwelteinflüssen, gefährlichen Freundschaften, schlechten Filmen und entwicklungsstörenden Über-

reizungen. Das zwingt zu nachhaltiger Hervorkehrung restriktiver Verordnungen und führt zum völligen Erschlaffen eigentlich erzieherischen Unternehmungsgeistes. Wenn wir uns daneben nun auch die geschichtliche Verfassung unserer Internate vergegenwärtigen, kommt eine dritte Notlage zum Vorschein: Viele katholische Heime sind ausgesprochen geschichtsblind; sie entsprechen einfach nicht den Erfordernissen des »kairós«, des Heute. Diese Geschichtsblindheit findet ihren spezifischen Ausdruck in einem einseitigen Verhaftetsein an das Gestern: an Strukturen, Vorstellungen und Wertungen, die Vergangenheit geworden sind und auch Vergangenheit bleiben sollen. Welche materialen Gehalte aber stehen hier in Frage? Vor allem ein dualistisches, wenn auch christlich verbrämtes Gott-Welt-Verständnis. Es drückt sich unter anderem in einer verhaltenen Animosität gegen den Wertanspruch des Leiblichen sowie in dem Bestreben nach einer möglichst weitgehenden Entsexualisierung des Gemeinschaftslebens aus: so als sei die Thematisierung dieser für die Personwerdung doch derart entscheidenden Lebensbereiche des Leibes und der Geschlechtlichkeit den Erfordernissen der religiösen Existenz zuwiderlaufend und darum innerhalb eines kirchlichen Internates besser zu vermeiden. Die von solcher Tabuierung erhoffte Einsparung an Erziehungsschwierigkeiten ist indes eine äußerst trügerische Angelegenheit. Die ausgesperrten Begabungen halten keineswegs still. Sie wandern in den Untergrund, sammeln zum Widerstand und berennen aus dem Hinterhalt die Fassade der Wohlanständigkeit. Die dann über kurz oder lang eintretenden »Skandale« stellen nur die fällige Quittung dar. Weiterhin wird die Fixierung auf das Vergangen-Gestrige auch in der Rolle faßbar, die das überkommene ekklesiologische Schema immer noch spielt. Danach konzentriert sich die Kirche im eigentlichen um die Hierarchie und das klösterliche Leben. So manche Institutionalisierungen und Praktiken des religiösen Vollzuges in Internaten zeugen davon: etwa die Einrichtung der täglichen Pflichtmesse, die Bemessung der religiös-christlichen Integrität des Jugendlichen nach der Häufigkeit des Sakramentenempfanges.

Die Not der Internate ist indes mit dem Verweis auf die den Internaten als konkreten Einrichtungen unserer Gegenwart eigenen Gebrechen keineswegs schon hinreichend zur Erfassung gebracht. In ihr teilt sich auch die allgemeine Not des jugendlichen Menschen von heute mit. Was einschlägige Untersuchungen hierüber mitteilen², ergibt ungefähr folgendes Bild: In bezug auf die personal-dialogale Dimension des menschlichen Daseins besteht

² Vgl. dazu E. FISCHER, *Probleme der jungen Generation*, Wien 1963; J. BADER, *Jugend in Industriekultur*, München 1962; W. JAIDE, *Eine neue Generation*, München ²1963.

die zentrale Notlage des Jugendlichen in der Erfahrung radikaler Vereinsamung. Um das zu verstehen, vergegenwärtige man sich nur das Unvermögen vieler, gerade gutsituierter Eltern, ihren Kindern wirklich ein von herzlicher Fürsorge getragenes Zuhause zu bieten. Das läßt in den davon Betroffenen die intensive Erwartung liebender Zuwendung einer abgründigen Enttäuschung und Verbitterung weichen. Daran kann auch eine großzügige Kompensation mit glanzvollen Konsumgütern nichts ändern. Legt man sodann die Bedingungen und Erfordernisse der Leib-Seele-Ganzheit zugrunde, tritt ein weiterer schwerwiegender Defekt ans Licht: das verstörte und verkürzte Verhältnis des heutigen Jugendlichen zu den elementaren, natürlichen Wertbereichen. Unter dem zwingenden Diktat des unterkühlten, technischen Lebensablaufes werden bereits dem Kind die sinnbergenden Güter des Daseins zur bloß fungiblen, manipulierbaren und dem Konsum überantworteten Ware degradiert. Das kommt insbesondere in der rein sachhaft bestimmten Einstellung zum Leib und zu den auf ihn unmittelbar hingebundenen Werten zum Ausdruck. Für den Durchschnitt der Jugendlichen ist der Leib lediglich ein den übrigen Waren gleichgeschalteter »Körper«, deshalb auch »jenseits von gut und böse«. Betrachten wir schließlich den jungen Menschen im Hinblick auf seine Entwicklungsphasen, wird eine dritte grundlegende Misere deutlich: das hektische Bemühen, schon vorzeitig als Erwachsener gelten zu wollen; die dadurch hervorgerufenen Verfrühungserscheinungen sowie die gegenüber dem auf Einhaltung der einzelnen Reifungsstufen drängenden Erwachsenen entbundenen Verhaltensweisen der Arroganz, Widersetzlichkeit und Verachtung.

Was ergibt sich aus dieser kurzen Bestandsaufnahme für unser Anliegen? Sicher das eine: Die Not des Jugendlichen von heute, die selbst unter optimalen Erziehungsbedingungen eine nur mühsam zu bewältigende Aufgabe darstellt, muß sich noch um ein Erhebliches intensivieren und gleichsam potenzieren, sobald der Jugendliche in ein Heim kommt, das vom Ballast seiner eigenen Notlage beschwert ist.

Was den Internaten nottut

Angesichts der eben versuchten Gewissenserforschung mag die bange Frage auftauchen: Steht es wirklich um uns so schlecht? Haben wir denn überhaupt noch Aussicht zu überleben? Oder müssen wir uns damit abfinden, totzuschumpfen, hoffnungslos abgehängt und überrollt zu werden? Darauf ist mit aller Entschiedenheit zu antworten: Wir haben eine Chance, eine sehr große Chance sogar. Die gelangt aber erst dann in unser Auffassungsvermögen, wenn wir nüchtern und klar der Überlegung Raum geben: Was tut uns not? Als erstes und Grundlegendes brauchen wir ein neues *Selbstverständnis*, das uns den Weg eröffnet zu einem neuen *Selbstbewußt-*

sein. Dieses Postulat ist nicht zu hoch gegriffen. Es läßt sich freilich nur unter der einen Voraussetzung erfüllen, daß wir zugkräftige *Zielvorstellungen* von unserem Erziehungsauftrag, vom Worauffhin all unserer Arbeit entwickeln. In und mit der Kraft wiedererworbener Sicherheit und Standfestigkeit haben wir dann (zweitens) mutig und entschlossen, aber dennoch wachen Blickes für die je fällige Stunde, *umzurüsten und umzubauen*. Daß ein solcher Eingriff nicht mit ein paar belanglosen Änderungen am äußeren Gefüge abzuleisten ist, vielmehr zu manch tiefgreifenden Strukturwandlungen anhält, versteht sich von selbst.

Die Zielvorstellungen

Sie müssen, wenn ihnen wirklich Zugkraft eignen soll, aus dem Morgen, aus der Zukunft erhoben werden. Greifbar wird uns diese, im voraus befindliche Wirklichkeit erstrangig im Glauben an das Christusmysterium. Das mag befremden. Doch sollten wir uns endlich von dem tief eingewurzelten Argwohn befreien, als ob man mit Christus nicht modern und zukunftsgerichtet erziehen könne. Lassen wir es uns von der Offenbarung sagen: Der Rückgriff auf das Christusereignis ist, richtig gedeutet, Vorgriff auf das Morgen, Mobilisierung der »neuen Welt«, bringt somit in unser Heute jene wesentliche Dynamik, die davor bewahrt, ins Gestrige abzufallen und der Gegenwart verlustig zu gehen. Das Kommende, auf das wir zu blicken und dem wir den Auftrag für das Heute zu entnehmen haben, tritt uns des weiteren im jungen Menschen selbst entgegen. Nicht in dem freilich, was er unter dem Zwang eines seichten Konformismus so obenhin ausspuckt und lauthals als Forderung an die Generation der Erwachsenen von sich gibt. Vielmehr sind es seine unterschwelligsten, ihm größtenteils in ihrer Bedeutsamkeit verborgenen Antriebe, seine tiefsten Sehnsüchte, welche jene uns verpflichtende Zukunft antönen. Um sie voll wahrzunehmen und in ihrer Unverfälschtheit zu erkennen, bedürfen wir indes der Fertigkeit, Chiffren zu lesen, verschlüsselte Mitteilungen in einen Klartext zu bringen, aus oftmals unfrisierten, ja abstoßenden Reaktionen sinnvolle Wegsuche herauszufinden.

Die Befürchtung, daß diese beiden, das Morgen uns ansagenden Bereiche sich nicht miteinander verspannen ließen, sondern einen ausweglosen Konflikt zwischen christlichem und weltlich-vitalem Interesse heraufbeschwören, ist unbegründet. Die nähere Ausführung wird es bestätigen.

Die unmittelbare Ausrichtung des Erziehungsauftrages am Christusmysterium verlangt ein Zweifaches: den jungen Menschen von Christus her zu sehen und ihm sodann auf Christus hin den Weg zu weisen.

Von Christus her: Das bedeutet, daß der Jugendliche uns ständig (nicht nur in gewissen erhabenen, geisterfüllten Augenblicken) und lebendig (nicht als abstrakte gute

Meinung) im Bewußtsein gegenwärtig sein muß als der *Nächste* im genuin biblischen Sinn, konkret gesprochen: als das Du, das uns von Gott zu liebender Begegnung verfügt wird, in dem uns darüber hinaus die Präsenz des Herrn in quasisakramentaler Weise verbürgt ist (»wer ein Kind in meinem Namen aufnimmt, nimmt mich auf«, Mt 18,5). Weil so der junge Mensch mit dem Anspruch des Nächsten an uns herantritt, hat unsere gesamte erzieherische Tätigkeit das Stigma einer Zu-reichung, eines personalen Gestus, einer Antwort zu tragen (dies selbst und gerade dann, wenn es um so unpopuläre Maßnahmen wie Versagungen und Strafen geht). Wie das im einzelnen aussieht, machen uns etwa die in der großen Gerichtsrede bei Matthäus 25,35–43 aufgeführten, heilsentscheidenden Akte mitmenschlicher Fürsorge hinreichend deutlich: Das »Besuchen«, auf das Kranke und Gefangene Anspruch haben, ist offenkundig mehr als eine kurze Visite, bloße Nachschau oder äußeres Notiznehmen von einem Menschen. Es meint im eigentlichen ein von personaler Zuwendung getragenes Eingehen auf den anderen als Du, will von Herzen kommende Gabe des Ich an dieses Du sein, ist deshalb auch nicht durch sachhafte Institutionen zu ersetzen. Ähnlich verhält es sich mit dem gegenüber Nackten und Bloßgestellten zu tätigenden »Bekleiden«. Es kann nicht einfach durch das Verpassen von irgendwelchen Ausrüstungsgegenständen, durch die Verabreichung einer perfekten Wohnmaschinerie oder einer genau geregelten Hausordnung abgegolten werden. Schließlich erfordert auch das »Beherbergen« des Fremden und Heimatlosen ungleich anderes als die Schaffung eines Unterstandes oder einer »Parklücke«: nämlich Einlaß des anderen in den Umkreis liebender Gemeinschaft. Soll nun die Erziehung im Internat auf das Niveau eines derartigen »Von-Christus-her« gelangen, muß alles pädagogische Tun sich in die Verhaltensweisen des Besuchens, Bekleidens, Beherbergens hineinveräußern. Das bedingt freilich, daß bereits auf der Basis des Natürlich-Zwischenmenschlichen der Jugendliche niemals veranschlagt werden darf als bloßes Objekt erzieherischer Verordnung, als zum Gehorsam und zur Unterordnung verpflichtetes Nicht-Ich. Die moderne Pädagogik vermag dem durch die starke Herausstellung der dialogischen Grundstruktur des Erzieherlichen beachtenswerten Rückhalt zu geben³.

Auf Christus hin: Der Christus, der sich als das zentrale und letzte Ziel unserer Erziehung zu erkennen gibt, beinhaltet keine monophysitische oder spiritualistisch-weltjenseitige Größe. Er ist bei aller Erhabenheit, und ungeachtet seines Einspruches gegen die Sünde, Repräsentant menschlicher Fülle und Ganzheit, die personifizierte Ge-

³ Dazu M. HEITGER, *Die dialogische Grundstruktur des Pädagogischen*, in: W. FISCHER, *Einführung in die pädagogische Fragestellung (Grundfragen der Pädagogik, Teil II)*, Freiburg 1963, 83–106.

währ für die Vollendung des Menschen wie des Kosmos insgesamt. Die pädagogische Tragweite dieser Aussage gilt es sorgfältig zu bedenken. Weil es Christus nur als *totus homo*, als vollintegrierten und unverkürzten Menschen gibt, muß dem einzelnen Christen gerade um seines Christseins willen der Weg zu einem ganzheitlichen Menschentum unbedingt offengehalten werden. Eine darauf abgestimmte Erziehung hat deshalb dem jungen, noch unterwegs zur Reife befindlichen Menschen das Zu-sich-selber-Kommen, das Sich-selber-Finden, und das bedeutet: die Konfrontation mit jedem für ihn belangvollen Wert zu gewährleisten. Sie hat demgemäß entschlossenen Widerstand allen Versuchen entgegenzusetzen, welche auf eine Verengung solch menschlicher Katholizität abzielen. Die Sorge, man könnte auf diesem Wege der Profanität verfallen und so Christus verfehlen, besteht von der Sache her zu Unrecht: Wo immer wahrhaft Menschliches geschieht, ist es stets schon auf das Christliche hin unterwegs⁴. Sodann: Nach ausdrücklicher neutestamentlicher Bezeugung wird Christus auch überall dort Wirklichkeit, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind⁵. Wie man dieses »In-seinem-Namen-Versammeltsein« aufzufassen hat, mag der bekannte Vers aus der Fußwaschungsliturgie des Gründonnerstags erläutern: »ubi caritas et amor, Deus ibi est«. Der Herr erhält also Gegenwärtigkeit in allen Formen mitmenschlichen Zueinanders, die den Rang liebender Vergemeinschaftung für sich beanspruchen können. Die Erziehung auf Christus hin wird es sich infolgedessen besonders angelegen sein lassen, das Fähigwerden des jungen Menschen zu personaler Begegnung zu besorgen und die dafür notwendigen »Exerzierfelder« sowie Einübungsmöglichkeiten bereitzustellen. Daß hier auch der Ansatz für eine fruchtbare Hinführung zur Kirche und Kultfeier liegt, sei nur am Rande vermerkt.

Stellen wir nun gleichsam zur Vergewisserung und Befestigung diesen von der Offenbarung her formulierten Forderungen die Daten zur Seite, die wir bei Anwendung einiger Sorgfalt aus dem jungen Menschen von heute herausbuchstabieren können und die von der modernen Pädagogik zu Aussagen von hohem Sicherheitsgrad zusammengesetzt werden⁶. Kein Zweifel: Der Jugendliche auch unserer Tage besitzt trotz eines beachtlichen Maßes an Orientierungslosigkeit das Gespür und die Empfänglichkeit für ein Ziel. Dieses Ziel vermag durchaus einen ethischen und ganzmenschlichen Imperativ auf sich zu ziehen. Allerdings muß es überzeugend sein. Das ist es aber nur, wenn es wirklich als zukunftsfruchtig und ge-

⁴ Zum Ganzen vgl. B. STOECKLE, *Ich glaube an die Schöpfung*, Einsiedeln 1966, 121–148.

⁵ Mt 18, 20.

⁶ Vgl. J. BADER, a. a. O. 337–350; W. JAIDE, a. a. O. 46–77.

winnbringend erfahren wird. Welches sind nun die Kristallisationspunkte solch teleologischen Bezuges? Vor allem das Verlangen nach Überwindung der im Grunde doch schmerzlich empfundenen Ent-zweiung und Des-integration: Der junge Mensch möchte zu einer inneren Geschlossenheit, zu einem Frieden mit sich selbst (Individuation im Sinne C. G. Jungs) gelangen. Daneben geht – wie aus Befragungen überzeugend sichtbar wird – im Hinblick auf die Belange des Mitseins der elementarste Wunsch des Jugendlichen auf ein Dasein in Geborgenheit und Vertrauen. Nicht von ungefähr werden als begehrtenswerte Zukunftsziele typisch personal gestimmte Werte genannt: wirkliche Freundschaft, Haus, Heim, eheliche Partnerschaft. Dem entspricht auch gewissermaßen als Vorstufe für diese höheren Güter der unter der jungen Generation so stark verbreitete Trend hin zur »kleinen Gruppe«, zum »Team-work«.

Es spricht somit in der Tat mehr dafür als dagegen, daß die beiden theologischen Erziehungsprinzipien des »Von-Christus-her« und »Auf-Christus-hin« die wesenhafte Antwort enthalten, deren unsere Zeit in Sachen der Jugenderziehung bedarf und nach der ein echtes Bedürfnis im jungen Menschen selbst besteht. Der Vorwurf einer kurzschlüssigen Verkoppelung mit Gegebenheiten, die nicht miteinander vereinbar sind, läßt sich demnach wohl nicht erheben.

Die Umrüstung

Wenn es uns gelingt, das eben entfaltete Konzept nach seinem theologischen wie anthropologischen Gehalt als lebendigen, impulskräftigen Imperativ einzuprägen, haben wir das notwendige Rüstzeug zur Hand, um die gebotene Umrüstung unserer Internate zu bewerkstelligen. Zu welchen Maßnahmen werden wir hauptsächlich gehalten sein? Vordringliche Aufgabe wird es sein, alles abzubauen und zu liquidieren, was in und an den Heimen an bloße Unterbringung, Verwahrung und Kaserne gemahnt. Machen wir uns nichts vor: Selbst in fortschrittlichen Häusern schlägt nach wie vor (wenn auch in jeweils unterschiedlicher Intensität) jenes Erziehungsprinzip durch, das von den Gesichtspunkten einer optimalen Überwachung, einer maximalen Kontrolle der äußeren Lebensfunktion, eines minutiös geregelten Tagesablaufes bestimmt ist. Es gewährleistet sicher einen guten »Betrieb«, birgt aber die Gefahr in sich, dem jungen Mensch den Weg zu seiner menschlichen und christlichen Personreife zu verbauen. Positiv gewendet, bedeutet dies, daß die Sorge um die Beheizung unserer Heime mit einem Klima zwischenmenschlichen Verstehens den ersten Rang einzunehmen hat. Modell und Ausrichtung wird unter dieser Rücksicht die Familie sein. Das könnte freilich zu Mißverständnissen Anlaß geben. Gewiß wäre es Überheblichkeit, zu glauben, das Internat könne die Familie kopieren oder gar ersetzen, aber es ist nachgerade eine Lebensfrage für unsere Heime, inwieweit sie in der Lage sind,

spezifisch familiäre Werte und Funktionen zu verwirklichen und in den Erlebnisbereich des jungen Menschen einzuführen. Die Internate werden deshalb ernste Anstrengungen aufzubringen haben, um das mitmenschliche Zueinander sowohl der Jugendlichen unter sich als von Jugendlichen und Erziehern nach den Gesetzen der familiär strukturierten Intimgemeinschaft, der »kleinen Gruppe« auszurichten. Wir brauchen es nicht zu verschweigen: Dieses Anliegen einer möglichst umfassenden Re- und Verpersonalisierung kann da und dort sehr wohl harte Eingriffe notwendig machen, etwa die numerische Verkleinerung des Heimes. Es scheint heutzutage wirklich nicht mehr verantwortbar, wenn in einem Haus für hundert Jugendliche nur ein Präfekt oder Erzieher zur Verfügung steht.

In Verbindung mit der Gliederung gemäß den Erfordernissen der Intimgemeinschaft haben wir sodann unsere ganze erzieherliche Tätigkeit unter die Sorge zu stellen, daß die uns anvertraute Jugend voll sich selber zu finden vermag, daß sie sich dem eröffnen kann, was sie ist. Das betrifft insbesondere die Integration des eigen- wie gegengeschlechtlichen Elementes. Sie muß im Erziehungsprogramm des Internates ihren festen Platz haben und darf auf keinen passiven Widerstand bei uns stoßen.

An diesem Punkte unserer Erörterung zeigt sich nun auch fern aller Mißdeutbarkeit, wovor wir den jungen Menschen abzuschirmen und zu »bewahren« haben. Wir müssen ihn immun zu machen versuchen gegen alle Einflüsse, die ihn dem »sekundären System« (Mirgeler) des technischen Funktionalismus und damit personaler Verkümmern, dem Abbau der Liebeskraft zutreiben. Entscheidende Bedeutung kommt in diesem Zusammenhang der Anleitung zu vernünftigem Konsumverzicht, zum Abrücken von dem Diktat des Sozialprestiges zu. Anzustreben ist der Aufbau einer Selbstbewußtheit (nicht zu verwechseln mit Überheblichkeit), die sich im Widerstand gegen das nivellierende Angleichungsbedürfnis des »Auch-dabei-sein-Wollens« bewährt.

Noch ein letzter Hinweis: Die Umrüstung des Heimes stellt an die einzelnen, in der Verantwortung stehenden Erzieher und Leiter wahrhaft hohe Anforderungen, verlangt nicht nur unbedingte Einsatzbereitschaft, sondern auch den festen Willen, sich selbst neu zu orientieren und beständig auf Verbesserung der eigenen Leistung hinzuarbeiten. Um was es dabei näherhin geht, kann durch zwei grundsätzliche Überlegungen Aufhellung erfahren: Obschon der Erzieher aufgrund seines Erwachsenseins großenteils geprägt ist vom »Gestern«, muß er doch stets darauf Bedacht nehmen, sich von diesem »Gestern« ins »Heute« vorzuholen. Darüber hinaus ist es ihm auferlegt, noch einen Schritt weiter zu gehen: Er hat über das Heute in das Morgen vorzudringen und so dem Jugend-

lichen wahrhaft vor-aus zu sein. Nur wenn er selbst in seiner Person Ankündiger und Vorläufer des Morgen ist, vermag er den Jugendlichen, den Erwachsenen von morgen, wirklich zum Erwachsensein führen. Das also kennzeichnet die besondere Position des Erziehers: als Mensch von gestern im Heute den Menschen von morgen anzusagen. Es ist einleuchtend, daß ein Erzieher über eine große innere Mobilität, über Veränderungsbereitschaft und Mut zu Neuem verfügen muß, wenn er eine solche Spannweite durchhalten will. Nebst dieser mehr formalen Grundeinstellung gehört zur fundamentalen Ausrüstung eines jeden Erziehers die Befähigung, echt menschliche Wärme, spontane Herzlichkeit und Großzügigkeit auszustrahlen. Sie garantiert dem erzieherlichen Tun das »Ankommen« und gewährleistet damit im jungen Menschen den Aufbruch zur Reife. Wohl nicht umsonst preist die Kirche den großen Erzieher Don Bosco an seinem Feste mit den Worten: »Gott gab ihm Weisheit und Einsicht in Fülle und eine Weite des Herzens gleich dem Sand am Gestade des Meeres«⁷.

Gelegentlich kann man heute der Meinung begegnen, Internate sollten die Avantgarde der Erziehung sein. So reißerisch sich das anhört, ein Körnchen Wahrheit steckt gewiß darin. Gerade das katholische Internat müßte sich dem eröffnen: von seinem ganzen Auftrag her ist es ihm verwehrt, *Restposten* des Gestern zu sein; es hat ja die unausweichliche Bestimmung eines *Vorpostens* von morgen.

⁷ 1 Kön 4,29.

Es gibt kein Heiliges Reich mehr, aber viele Titel oder Insignien, viele Stücke des Zeremoniells und damit der Sichtbarkeit, die sie früher für ihr glanzvolles Auftreten entlehnt hatte, leben in der Kirche noch weiter. Wäre es nicht an der Zeit, fände man nicht allen Segen, wenn man »den kaiserlichen Staub, der sich seit Konstantin auf dem Thron des heiligen Petrus abgesetzt hat, abschütteln würde«? Das Wort stammt von Johannes XXIII...

Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache

Zu den wirksamsten Mitteln, die Messe zu einer lebendigen Feier der Gemeinden zu machen, gehören die volkssprachlichen liturgischen Gesänge. Die Veröffentlichungen solcher Gesänge haben in den letzten Jahren ungewöhnlich zugenommen. Das gilt für Ordinarius- wie auch für Propriumtexte. Offensichtlich wächst auch die Zahl der Gemeinden, in denen diese Publikationen gebraucht, beziehungsweise erprobt werden. Es ist nicht erstaunlich, daß diese Versuche oft heftige Diskussionen auslösen, in Gemeinden, auf Tagungen der Kirchenmusiker, in Zeitschriften. Für die praktische Arbeit in den Gemeinden dürfte es aber vor allem hilfreich sein, über Erfahrungen informiert zu werden, die man mit den verschiedenen Formen dieser Gesänge im deutschen Sprachraum gemacht hat. Es geht uns nicht um den Austrag von Kontroversen, sondern um die Vermittlung von Hilfen für alle jene, die in den Gemeinden und anderswo Verantwortung für die Gestaltung der Liturgie tragen. Es herrscht in diesen Kreisen eine weitverbreitete Unsicherheit. Man weiß, daß Fragen, wie die folgenden – um nur einige zu nennen – nicht aus der Luft gegriffen sind: Worauf ist bei der Wahl der angebotenen Publikationen zu achten? Was ist den Gemeinden zumutbar? Was sollte bei der Einführung und Fortführung entsprechender Versuche bedacht werden?

*Dr. Johannes Aengenvoort,
Dozent für Kirchenmusik, Essen:*

Die neue »Instruktion über die Musik in der Liturgie«, gibt uns auf dem Weg zur Erneuerung der Liturgie den uns das Konzil gewiesen hat, neue Impulse und Aufgaben. Kein Zweifel, daß die Wirklichkeit in den meisten unserer Kirchen noch weit hinter dem, was hier gefordert wird, zurückbleibt. Und doch gibt es schon eine erfreuliche Zahl von Gemeinden, die seit längerem, teils bereits seit vorkonziliarer Zeit, daran sind, ihren Gottesdienst nach diesen Grundsätzen zu gestalten. Ihr Drängen hat auch viele Komponisten und Verlage veranlaßt, entsprechende Gesänge bereitzustellen, so daß uns heute schon ein vielfältiges Angebot dafür zur Verfügung steht. Das traditionelle Repertoire an deutschen Kirchenliedern reicht hierfür nämlich nicht aus, obwohl es anderseits auch nicht völlig untauglich ist; wir müssen nur lernen, anders als bisher damit umzugehen. Unter den Gesangsgattungen, die die Instruktion

für den liturgischen Gemeindegesang aufzählt, werden außer solchen Liedern noch »Akklationen, Antiphonen und Psalmen, Kehrverse und Hymnen« genannt. Was ist damit gemeint?

Mit »Akklationen« sind nicht die Antworten auf den Gruß des Priesters gemeint; denn diese werden eigens vorher genannt. An anderer Stelle wird aber das Sanctus als »Akklation zur Präfation« bezeichnet. Ähnlich sind auch das Kyrie und das Agnus Dei Akklamationen oder das »Heiliger Herr Gott, heiliger starker Gott...« vom Karfreitag; es sind textlich und musikalisch knapp formulierte Gebilde, die ihren Charakter als Ovation, als Zuruf einbüßen, wenn sie – wie in den üblichen »Meßliedern« – mit einer liedhaften Melodie versehen oder gar in eine Paraphrase mit Metrum, Reim und Strophenbau gebracht werden. Da »jene Teile, die an sich zum Singen bestimmt sind, auch wirklich gesungen werden sollen, und zwar in der von ihrem Wesen verlangten Form«, entspricht es künftig nicht mehr der kirchlichen Weisung, wenn eine Gemeinde diese Teile der Messe nur spricht oder wenn sie Kyrie-, Sanctus- und Agnus-Dei-Lieder singt, erst recht nicht, wenn sie – wie weithin noch bei Sanctus und Agnus Dei üblich – erst die Akklamation spricht und dann noch ein Lied ähnlichen Inhalts anhängt, was im Falle des Sanctus doppelt unangemessen ist, weil dieses »Nach-Sanctus-Lied« auch noch das eucharistische Hochgebet als Begleitgesang überlagert, während die Strukturgesetze der Liturgie Begleitgesänge nur zu Handlungen, nicht aber zu feierlichen Priestergebeten zulassen.

Deshalb bestätigt die Instruktion den in Deutschland schon lange bestehenden Brauch, statt der im Meßbuch verzeichneten Gesänge inhaltlich ähnliche Kirchenlieder zu singen, nur für die Gesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung und Kommunion, aber nicht für die sogenannten »Ordinarius-gesänge« und nicht für den Gesang nach der Lesung; denn diese »verlangen von ihrem Wesen her eine andere Form«. Das Credo z. B. ist ein Bekenntnis des Glaubens. Ein Bekenntnis kann, braucht aber nicht gesungen zu werden; wird es gesungen, so darf man nicht um des Singens willen wesentliche Glaubensartikel auslassen, weil sie nicht ins Schema eines Strophenliedes zu bringen sind, und andere ausdehnen, weil man zur Vollständigkeit von Metrum und Strophe noch ein paar Silben mehr benötigt oder weil sich erst so der nötige Reim einstellt. Man muß also beim überlieferten Text bleiben, und der läßt sich nicht liedhaft, sondern nur in einer frei fließenden, offenen Sprechmelodik singen, zumal auch der lyrische Charakter einer Liedmelodie nicht dem sachlich konstatierenden Charakter eines Bekenntnisses entspräche.

Wenn die Instruktion neben den Liedern noch eigens »Hymnen« nennt, so muß damit wiederum eine vom Lied verschiedene sprachliche und musikalische Formgattung gemeint sein. Hymnen wie das *Veni creator spiritus* oder das *Tantum ergo* sind aber ähnliche metrisch-strophischen Gebilde

wie unser deutsches Kirchenlied, das vom Vorbild des lateinischen Hymnus geprägt wurde. Aber auch freiere Gebilde wie das Gloria, das Tedeum werden Hymnen genannt; dies ist sogar die ältere Bedeutung, die dann auch auf die später entstandenen Strophengebilde überging. Hier muß man das Wort also in seinem ursprünglichen Sinn verstehen. Immerhin sind Wesen und Form des Gloria nicht so empfindlich beeinträchtigt, wie die anderen Ordinariumsgesänge, wenn man es paraphrasierend in Form eines Kirchenliedes singt. Trotzdem sollte die Urform und der Originaltext nicht leichtfertig aufgegeben werden.

Wir brauchen also für die Ordinariumsgesänge andersartige Vertonungen als die der üblichen Meßlieder. Die Gesangbücher mancher Diözesen enthalten schon solche Melodien, andere Bistümer bieten sie in einem ergänzenden Anhang oder planen einen solchen. Mehrere Verlage haben schon eine größere Anzahl solcher Vertonungen herausgebracht, meist zugleich für den Wechsel von mehrstimmigem Chor und Gemeinde eingerichtet. Aus dem vielfältigen Angebot können Kirchenmusiker und Seelsorger gemeinsam das auswählen, was ihnen nach Schwierigkeit, musikalischem Stil und Qualität für ihre Gemeinde am geeignetsten erscheint. Eine Zeitlang sollte dann ein Vorsänger und, soweit verfügbar, eine Schola diese Gesänge in möglichst vielen Meßfeiern immer wieder vorsingen. Eines Sonntags lädt dann der Pfarrer die Gemeinde ein, aus den auf Kirchenbänken verteilten Heften die vom Hören schon vertrauten Melodien mitzusingen, soweit sie für die Gemeinde gekennzeichnet sind, zunächst die Akklamationen, später auch das Gloria, zuletzt das Credo. Einige Minuten vor der Messe zur Verständigung genügen. Man darf dies allerdings nicht auf das »Hochamt« beschränken; in allen Messen muß es geschehen, und an den folgenden Werktagen und Sonntagen müssen die Gesänge immer wieder gesungen werden, bis sie den Gläubigen ganz vertraut geworden sind, so daß sie sie wie ihre Kirchenlieder auswendig mitsingen können. Die Erfahrung lehrt: Nur was sie mühelos beherrschen, singen sie gern.

Von den Gesängen des Proprium verlangt vor allem der Gesang zwischen Lesung und Evangelium eine durchgreifende Reform. Weder der Brauch, ihn nach Art einer Spruchlesung vom Vorbeter sprechen zu lassen, noch die Gewohnheit, hier einfach ein Kirchenlied zu singen, entsprechen seinem Wesen: denn er ist wesentlich Gesang und zugleich Verkündigung. Hier soll ein Vorsänger oder der Chor einen Psalmtext singen, zu dem die hörende Gemeinde mit einem kurzen Kehrvers ihre Antwort gibt. Auch hierfür gibt es schon viele Vertonungen unter den neueren Verlagsveröffentlichungen, einstimmige und mehrstimmige, in schlichter und reicher Form, und liturgisch-kirchenmusikalische Gremien sind an der Arbeit, Anleitungen für eine solche Vorsängerpsalmodie herauszugeben.

Die übrigen Propriumsgesänge (Einzug, Gabenbe-

reitung, Kommunion) sind Begleitgesänge zu einer liturgischen Handlung. Sie sind ihrem Wesen nach am wenigsten auf einen bestimmten Text und auf eine bestimmte literarische und musikalische Gattung festgelegt. Deshalb können hier auch Kirchenlieder am sinnvollsten verwendet werden, »sofern sie den Teilen der Messe, dem Fest oder der liturgischen Zeit entsprechen«. Freilich reichen sie allein nicht hin. Da sie meist aus einer Zeit mit ganz anderem Frömmigkeitsstil stammen, kommen manche wichtige Aussagen der Hl. Schrift und der Liturgie in ihnen gar nicht vor. Die Instruktion nennt deshalb außer Liedern und Hymnen noch »Antiphonen und Psalmen, Kehrverse«. Mit Recht entbehren wir auch hier vielfach ungern den inhaltvolleren Text aus Schrift und Liturgie. Man läßt ihn deshalb zusätzlich zum Eingangs-, Gaben- und Kommunionlied von einem Vorbeter noch sprechen. Solche kleinen Spruchlesungen an Stellen, wo die Liturgie gar keine Lesung vorsieht, führen aber vollends zur Verunklärung ihres Aufbaus und zu sinnlosen Doppelungen. Die Lösung heißt auch hier: Eine chorische Antiphon mit Psalmversen und einem Refrain (Kehrvers) für die Gemeinde. Gelegentlich kann dabei auch eine Liedstrophe anstelle der Antiphon den Rahmenvers bilden oder eine motetische Vertonung des Schrifttextes vom Chor vorgetragen werden. Auch dafür wird von den Verlagen schon reichhaltiges Material angeboten.

*Chr. Feer,
Pfarrer, Basel:*

Stellung und Bedeutung der landessprachlichen Gesänge sind durch die Liturgiereform in bedeutendem Maße geändert und gehoben worden. Das ist sehr erfreulich, sind doch dadurch ganz neue Möglichkeiten eröffnet. Diese Neuerung hat aber nicht nur bedächtige Freude gefunden, sondern auch extreme Befürworter und ebenso extreme Gegner.

I. Um die neuen Möglichkeiten richtig einzuschätzen und in der Auseinandersetzung pro und contra den richtigen Weg zu finden, ist von grundlegender Bedeutung, das ganze Problem »an den richtigen Ort zu stellen«. Die Kirchenmusik ist ein *Teil der Liturgie*. Sie soll der Liturgie dienen, sich ihr einfügen, mithelfen, die Liturgie feierlich zu gestalten und die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde erleichtern und fördern. Der Kirchengesang wird dort freudig erklingen, wo die Bereitschaft zur liturgischen Mitfeier lebendig ist. Hinführung zum Verständnis der Liturgie ist darum ein notwendiger Teil der kirchenmusikalischen Bildung. Diesen Zusammenhang betont auch die »Instruktion über die Musik in der Liturgie« vom 5. März 1967. Unter Nr. 5 lesen wir dort: »Ihre vornehme Form nimmt eine liturgische Haltung an, wenn man sie singend vollzieht, die liturgischen Diener jeder Stufe ihr Dienstamt ausüben und das Volk sich an ihr beteiligt. In dieser Form

wird nämlich das Beten inniger zum Ausdruck gebracht, das Mysterium der heiligen Liturgie und ihr hierarchisches und gemeinschaftliches Wesen besser verdeutlicht, durch den Einklang der Stimmen die Einheit der Herzen vertieft, durch den Glanz des heiligen Geschehens der Geist leichter zur Höhe erhoben, und die ganze Feier wird klarer zum Vorausbild der himmlischen Liturgie der heiligen Stadt Jerusalem.« Weil Kirchenmusik und heilige Liturgie so eng miteinander verbunden sind, muß auch erstrebt werden, daß im Gottesdienst nicht nur gesungen wird, sondern daß auch würdig gesungen wird. Kult verlangt Kultur. Nur der gute Gesang ist des Mysteriums würdig und dient der Feierlichkeit. Dabei bedeutet feierlich durchaus nicht pompös. Feierlichkeit kann sehr schlicht sein. Schlicht heißt aber nicht schlecht. Und einfach ist nicht gleichbedeutend mit armselig. So wesentlich und unabdingbar der Volksgesang in der liturgischen Feier ist und so klar es heute sein sollte, daß es keinen Gottesdienst gibt ohne die tätige Teilnahme der Gemeinde, so ist damit doch nicht gesagt, daß nur noch der Volksgesang das Ideal des kirchlichen Gesanges ist. Gute Kirchenchöre haben heute nicht nur ihre Berechtigung wie bisher, sie haben gerade bei der heutigen Erneuerung eine ganz besondere Aufgabe. Sie sollen den kunstvollen Gesang fördern und so Stütze sein auch für die singende Gemeinde. Darum wird die musikalische und seelsorglich-liturgische Betreuung der Chöre von entscheidender Bedeutung sein bei der Einführung der volkssprachlichen Liturgiegesänge, und von der guten Zusammenarbeit zwischen den Kirchenmusikern und Seelsorgern wird Entscheidendes abhängen.

II. Die Öffnung der Liturgie für den landessprachlichen Gesang schafft *reiche, neue Möglichkeiten*. Schon von der Musik her ergeben sich verschiedenste Arten: Gesänge in Ruf- und Liedform, Psalmengesang mit Leitversen, ein- und mehrstimmige Kompositionen, singende Gemeinde, Kantor, Kirchenchor, der nicht auszuschöpfende Reichtum im Orgelspiel, Altes und Neues, Bewährtes und Schöpfungen, die erst noch der Erprobung durch die Praxis bedürfen. Für alle diese musikalischen Werke bestehen verschiedenste Einbaumöglichkeiten in der gottesdienstlichen Feier. Man muß diese Vielfalt sehen, um sich vor Einseitigkeiten zu bewahren.

Diese Bereicherung ist sehr wertvoll. Liturgie soll lebendig sein. Sie will ja Leben geben und Leben umgestalten. Die Lebendigkeit der liturgischen Feier kann in weitem Maße gefördert oder auch gehemmt werden durch den Gesang. Die reichere Auswahl an Gesängen erlaubt es auch, die Feier dem Kirchenjahr, den liturgischen Festen und der Besonderheit jeder Pfarrei anzupassen.

Da es wesentlich ist, daß die ganze Gemeinde in die heilige Feier einbezogen wird, wird die Auswahl neuer Gesänge weitgehend von den diözesanen Kirchenbüchern abhängig sein. Das neue Kirchengesangbuch der deutschsprachigen, schweizerischen Diözesen und das dazugehörnde Werk-

buch beweisen, daß sehr viele Möglichkeiten offenstehen.

Andererseits darf die große Fülle nicht dazu führen, des Guten nun zu viel zu wollen. Ein *kluges Maßhalten* ist geboten. Wir dürfen nicht vergessen, daß nicht alle Gläubigen gute Sänger sind oder besondere Freude am Singen haben. Wir müssen auch auf diese Leute Rücksicht nehmen. Wir dürfen weiter nicht übersehen, daß auch das gesprochene Gebet neben dem gesungenen sein Recht behält und daß auch für das stille Beten und die Meditation Raum sein muß. Wenn der Gesang so gestaltet ist, daß er an Betriebsamkeit gemahnt, dann dient er der Liturgie nicht mehr, und wenn das Volk überfordert wird, tut man dem Volksgesang einen schlechten Dienst. Wenn ein Fachmann schreibt: »Nie hat man vom Volksgesang soviel Unmögliches verlangt wie heute. Will man die liturgische Bewegung und den Gebrauch der Landessprache in der Liturgie schädigen, dann überfordere man den Gemeindegesang«, dann weist uns das tatsächlich hin auf eine Gefahr.

Maßhalten gilt auch in der Frage: deutsche oder lateinische Messegesänge? Selbstverständlich deutsche, aber auch lateinische. Das gilt besonders für jene Pfarreien, in denen das mehrstimmige, lateinische Amt und der gregorianische Choral bisher mit Liebe gepflegt wurden.

Diese Forderung, Maß zu halten, wird sanktioniert und interpretiert durch die Darlegungen über das »Prinzip der gestuften Feierlichkeit«, das die »Instruktion über die Musik in der Liturgie« enthält und empfiehlt (Nr. 28ff; 38).

III. Neben dem deutschen Amt und vor allem dort, wo das deutsche Amt noch nicht möglich ist, hat die *Betsingmesse* ihre große Bedeutung. Gut gestaltet, ist diese Form liturgisch und musikalisch wertvoll und beim Kirchengemeinde auch beliebt. Sie erlaubt reichen Wechsel und Anpassung an die Gegebenheiten in den einzelnen Gemeinden. Voraussetzung ist aber die gute Gestaltung. Es darf nicht darum gehen, einfach möglichst viele Lieder zu singen oder wahllos Gesänge aneinanderzureihen. Das Liedgut muß der Meßfeier entsprechen und funktionsgerecht verwendet werden. Das Lied muß die heilige Handlung begleiten, ihr dienen, darf sie nicht überdecken oder durchbrechen. Im deutschsprachigen Kulturraum haben wir im Kirchenlied einen überaus kostbaren Schatz. Psalmengesang kann eine Abwechslung dazu schaffen. Das Lied kann in verschiedenen Möglichkeiten verwendet werden: Man kann ein Lied ganz von der Gemeinde singen lassen, man kann einzelne Strophen singen, andere sprechen. Bei vielen Gesängen besteht die Möglichkeit, daß ein Chor in den einstimmigen Volksgesang mehrstimmige Strophen einfügt. Auch Orgelstrophen als Zwischenglieder und gute Vor- und Nachspiele können wertvolle Bereicherung bieten und die Gläubigen anregen zu stillem Mitbeten. Besondere Feierlichkeit erlangt die Betsingmesse, wenn nicht nur einstimmige Volksgesänge, sondern dazu auch

mehrstimmige Chorkompositionen gesungen werden. Solche Betsingmessen mit Kirchenchor haben sich gut bewährt. Mit verhältnismäßig wenigen Gesängen kann so Abwechslung und Feierlichkeit erreicht werden.

IV. Neue Gesänge verlangen *Proben*. Zur Probe gehört auch die Lied-Katechese. Proben aber sind wohl nirgends sehr beliebt. Gemeindeproben werden vielerorts auf Schwierigkeiten stoßen. Wo mit der Schuljugend geprobt werden kann, ist eine große Hilfe geboten. Gute Erfahrungen wurden an verschiedenen Orten damit gemacht, daß man gelegentlich, nicht allzu oft, die sonntägliche Predigt zeitlich beschränkt und dafür mit der Gemeinde eine Probe durchführt. Mit Hilfe von Vorsängern, Orgel oder andern Instrumenten kann eine solche Probe anregend gestaltet werden. Auch Kirchenchöre und Singgruppen können mithelfen, eine Gemeinde auf neue Gesänge vorzubereiten. Ein Lied, an einigen Sonntagen vorgesungen, z. B. in einer Betsingmesse, oder in einem Zwischenspiel von der Orgel vorgespielt, ist wesentlich leichter einzuüben. Die neuen Gesänge stellen an unser Kirchenvolk große Anforderungen. Aber durch ein gutes Zusammenwirken zwischen dem Chorleiter, dem Organisten und den Seelsorgern können erfreuliche Erfolge erreicht werden.

*Hermann Große-Jäger,
Dozent an der Pädagogischen Hochschule I
in Münster|Westf.:*

Das Singen in der Muttersprache ist eine der bedeutsamsten Möglichkeiten, die Gemeinsamkeit der versammelten Gemeinde auszudrücken, sie erfahrbar zu machen und sie zugleich auch zu fördern. Diese Gemeinsamkeit ist durch die vorgegebenen Inhalte des liturgischen Geschehens und durch die liturgischen Texte entscheidend mitbestimmt. Darum müssen volkssprachliche liturgische Gesänge immer zwei Forderungen genügen: Ihre durch Wort und Melodie bestimmte Form muß so gewählt sein, daß sie jedem Gemeindemitglied, das in gesammelter Aufmerksamkeit mitfeiert, den Vollzug ermöglicht. Volkssprachliche liturgische Gesänge müssen zugleich aber auch der Aufgabe und dem Sinn des einzelnen liturgischen Gesanges als Element der Liturgie entsprechen. Kurz: Die Gesänge müssen zugleich gemeindegerecht und liturgiegerecht sein. Beide Forderungen lassen sich in der gegenwärtigen Situation aus vielen Gründen nur selten voll erfüllen. Das im Folgenden Gesagte muß darum notwendig stückhaft sein.

Bei der Auswahl volkssprachlicher liturgischer Gesänge ist zu unterscheiden zwischen denen, durch die die Gemeinde eine liturgische Handlung begleitet (Gesang zum Einzug, zur Gabenbereitung, zur Kommunion = Prozessionsgesänge), und den Gesängen, die selbst liturgischer Vollzug sind (Kyrie, Gloria, Gesang zwischen den Lesungen,

falls er vom Volke ausgeführt wird; Sanktus, Agnus Dei, Credo, falls man sich entschließt, es zu singen). – Wir wollen uns hier auf die Prozessionsgesänge beschränken.

Als gemeindegerechte Gesangsformen zum Einzug, zur Gabenbereitung und zur Kommunion bieten sich das Kirchenlied und der Kehrsvers mit solistischen bzw. chorischem Psalmgesang an. *Kirchenlieder* haben den Vorteil, bekannt zu sein. Die strophische Gliederung ihrer Texte und die Gestaltqualität vieler Kirchenliedmelodien ermöglichen einen relativ schnellen und genauen Nachvollzug durch die Gemeinde. Der Nachteil der Kirchenlieder liegt in der Tatsache, daß die Aussage ihrer Texte oft liturgiefern, manchmal theologisch ungenau und häufig in der sprachlichen Gewandung vergangener Jahrhunderte – vor allem barock und rationalistisch – gefaßt sind. Manche Melodie ist durch Zeitgeschmack und musikalische Konvention bestimmt. Daher erkennen immer mehr Gemeindemitglieder solche Lieder mit Recht nicht als Ausdrucksmöglichkeit ihres eigenen Betens an. Wer darum Kirchenlieder für die Eucharistiefeyer aussucht, sollte sich nicht leiten lassen durch die jahreszeitliche Gestimmtheit eines Liedes, durch den Textanfang der ersten Strophe oder durch gelegentliche äußere Entsprechungen einiger Wortfügungen zum liturgischen Text, sondern sich fragen: Entspricht der Inhalt des Liedes der liturgischen Funktion? Kann ich der Gemeinde zumuten, ihn in dieser sprachlichen und musikalischen Form betend zu vollziehen? Manchmal hilft das Weglassen einer oder mehrerer Strophen. Ein Teil unserer Kirchenlieder erweist sich aber als für die Liturgie unbrauchbar.

Nun ist es eine bekannte Tatsache, daß der Gehalt der in der gottesdienstlichen Versammlung gesungenen Lieder uns innerlich wenig trifft. Die meisten Gläubigen erfahren wohl die Stimmungsgehalte eines Liedes. Sie haben aber nicht gelernt, sich den Inhalten bewußt zuzuwenden. Wer ein neues Kirchenlied einführt, sollte darum nicht nur die Melodie der ersten Strophe »üben«. Viele Gemeindemitglieder freuen sich über ein Wort, das ihnen hilft, neue und auch altbekannte Lieder ein wenig bewußter betend singen zu können. Die Verlebendigung des Kirchenliedsingens beginnt in der Predigt und in der Liedkatechese, die uns den Sinngehalt der Lieder erschließen helfen. Eine Verlebendigung der äußeren Gestaltung des Singens ist die Folge. Dazu sollen in gebotener Kürze einige Beispiele folgen:

1. Die Strophen werden im Wechsel zwischen Gemeinde und Chor bzw. Schola gesungen (Kirchenliedsätze im Christophorus-Verlag, Verlag Bieler u. a.). Für viele Menschen wird das Mitsingen auf diese Weise angenehmer. Sie sind im Alltagsleben nicht gewöhnt, über längere Strecken zu singen. Hinzu kommt, daß sie den Inhalt der vorgesungenen Strophe einmal hörend aufnehmen können.

2. Die Gemeinde singt ausgewählte Strophen;

zwischen den Strophen werden Psalmverse gesungen oder gesprochen.

Beispiele: 4. Sonntag nach Ostern – Eingangslied; Gemeinde: »Nun singt dem Herrn ein neues Lied«, erste Strophe – Versgruppen aus Ps 97 – Gemeinde: »Nun singt dem Herrn« oder eine weitere Strophe. 7. Sonntag nach Pfingsten – Eingangslied; Gemeinde: »Nun jauchzt dem Herren alle Welt« – Versgruppen aus Ps 46 – Wiederholung der Strophe oder einer weiteren.

Auf diese Weise können die Tagestexte, wenn auch nur in unvollkommener Gestaltung, in den Gemeindegesang hineingenommen werden.

3. Aus Kirchenliedern werden Strophen ausgewählt, die in einem bestimmten Bezug zur Lesung, zum Evangelium, zum Anlaß der Eucharistiefeier stehen. Man darf jedoch nicht davon ausgehen, daß die Gottesdienstbesucher gewöhnt sind, Bezüge selbständig herzustellen. Die Gläubigen müssen darum vorher in einer Weise geführt werden, die sie nicht belehren will, sondern freundlich auffordert.

Beispiel: Epistel von Fronleichnam – danach kurze Stille – Kommentator bzw. Diakon: »Nun laßt uns im gemeinsamen Gesang folgenden Text bedenken: Dein heiliger Leib ist in den Tod gegeben, daß wir alle dadurch leben . . .« (»Gott sei gelobet«, zweite Strophe).

Wir sind uns bewußt, daß alle angeführten Beispiele Übergangslösungen sein müssen, die auf die Dauer nicht befriedigen können.

Mit Hilfe von *Kehrversen* kann man dem Inhalt der liturgischen Texte besser gerecht werden als mit Kirchenliedern. Man müßte dann aber zu jeder Eucharistiefeier neue Kehrverse singen. Ein ständiges Üben neuer Verse überfordert jedoch die gutwilligsten Gemeindemitglieder. Es wäre darum falsch, als Prozessionsgesänge immer neue Kehrverse mit Psalmen zu wählen. Einen Ausweg versucht die »Singende Gemeinde« (Grünwald- und Christophorus-Verlag). Hier werden Gruppenmelodien für eine Festzeit angeboten, auf die von Sonntag zu Sonntag wechselnd liturgienahе Texte gesungen werden können. Diese Form ist aber nur von Gemeinden zu leisten, die an lebendige Wechselgesänge gewöhnt worden sind; und auch dieses Singen wird monoton, wenn man es über mehrere Monate hin ausschließlich praktiziert.

Die Einführung von Kehrvers und Psalmgesang ist nur dann anzuraten, wenn der Gemeinde der Sinn eines solchen Singens geduldig erschlossen wird. Es geht nicht um das Angebot einer neuen Form, sondern um das Angebot einer neuen Möglichkeit, innerlich beteiligter und bewußter singend zu beten. Darum muß der Text der Kehrverse so beschaffen sein, daß es sich lohnt, ihn wiederholt zu betrachten. Der Psalmgesang soll die Aussage des Kehrverses erweitern. Daraus folgt, daß sein Vortrag in der Regel durch einen Solisten geschehen muß, damit er verständlich ist.

Der Wechsel von aktivem Singen (nämlich des

Kehrverses) und aktivem Hören (nämlich des Psalms) birgt die Möglichkeit, es mit »geistlichem Gewinn« zu tun. Der Gewinn stellt sich aber nicht von selbst ein. Die Gemeinde muß zu dieser ihr fremden Verhaltensweise des wechselnden Singens und Hörens immer wieder hingeführt werden. Die Erfahrung lehrt, daß die Kehrverse am besten aufgenommen werden, die den Umfang eines Aussagesatzes nicht überschreiten. Ihre sprachliche Gestalt ist dann am besten, wenn sie zwei aufeinander bezogene Satzglieder bringt (Der Herr ist mein Hirt, nichts kann mir fehlen. – Wo die Güte und die Liebe, da ist Gott). Sie können auch musikalisch durch einander entsprechende, »antwortende« Melodieteile (»Auf- und Abgesang«) gestaltet werden. Die Melodie bekommt dadurch eine für das Singen günstige Gestaltqualität. Die melodische Gestaltqualität wird noch erhöht durch prägnante, unverwechselbare rhythmische Gestaltung. Das ist z. B. bei Kompositionen von Fritz Schieri (Uni-Verlag) und bei manchen Kehrversen aus dem »Neuen Psalmbuch« (Christophorus) der Fall. Kehrverse, die ein einfaches rhythmisches Motiv mehrmals wiederholen (Siehe, wir kommen, kommen mit Jauchzen, unsere Gaben zu bringen – Melodie von Kronberg, Verlag Cöpppenrath), prägen sich zwar schnell ein; sie sind aber auch schneller »abgegriffen«. Wenn textliche und musikalische Gestaltung eines Kehrverses sehr kurz sind (Rede, Herr, dein Diener hört), sind auch sie schnell im Ohr. Die Erfahrung zeigt aber, daß sie nur schleppend und zögernd gesungen werden. Denn auch beim Kehrverssingens muß man sich in einer aufwärtsführenden Melodiestrecke spannen, in einer musikalischen Schlußformel entspannen können. Sind Verse zu kurz, dann ist ihre Melodie verklungen, bevor sich der Sänger eingeschwungen hat.

Unsere Überlegungen und Erfahrungen zeigen, daß die beiden Formen Kirchenlied und Kehrvers teilweise den Erfordernissen gemeindegerechten Singens genügen. Sie sind aber nicht authentisch liturgische Gesangstexte. Das liturgiewidrige Nebeneinander gemeindeüblichen Singens und verbindlicher Texte des *Graduale Romanum* muß so lange bleiben, bis ein *Graduale simplex* Texte bringt, die – in die Muttersprache übertragen – in ihrer Aussage wie Gestalt den Gemeindemitgliedern zugänglich sind und musikalisch gütig gestaltet werden können. Selbst wenn das hoffentlich im nächsten Schritt der Liturgiereform – erreicht ist, heißt auch dann die Alternative nicht: Kirchenlied oder Kehrvers. Unsere Alternative heißt: Unerschlossenes Absingen wenig verständener Gesänge oder bewußtes, innerlich bewegendes und bewegtes Singen, das geistlichen Gewinn bringt. Zum letzteren sind wir wenig erzogen. Hier liegt – parallel zur Erstellung gemeindegeeigneter Texte und Melodien – ein weites, vernachlässigtes Feld pastoral-liturgischer Bemühungen.

Es handelt sich im Folgenden um die Ergebnisse eines Erfahrungsaustausches zwischen Diakonen aus dem Pfarrpraktikum und Studenten aus dem Priesterseminar in Münster, die von *cand. theol. Günther Grothe* zusammengestellt wurden.

Zwei Anliegen kennzeichnen die liturgischen Reformen unserer Zeit: bessere Verständlichkeit des Wortes Gottes durch die Landessprache und stärkere Teilnahme der ganzen Gemeinde am liturgischen Geschehen.

I. »Verliederung«

Im deutschen Kirchenlied finden beide Forderungen eine gewisse Entsprechung: Musikalische Gestaltung, Wort in der Landessprache und aktive Beteiligung verwirklichen sich darin in organischer und volkstümlicher Weise, allerdings auch in der Form eines bequemen Kompromisses! Die Hochschätzung des Liedgutes hat denn auch bis an den Rand einer totalen »Verliederung« unseres gesamten Gemeindegottesdienstes geführt, die die Aufgeschlossenheit für andere Formen zu lähmen droht. Hier geht es besonders um die »gewöhnlichen« Sonntagsgottesdienste und nicht so sehr um die Feiertags- und Sondergottesdienste, an deren musikalischer Ausgestaltung sich gegenwärtig die heftigsten Auseinandersetzungen entzünden.

II. »Leitverstechnik«

So hat es das Lied Israels und der Kirche, der Psalmengesang, schwer, auf dem Wege des responsorialen Gesanges, der sogenannten »Antiphonemesse«, wieder Eingang in die Liturgie der Pfarrei zu finden, ist er doch seit langem in das Offizium der Mönche und Priester verbannt. Der Responsorialgesang bezieht die Gemeinde besser als das Lied in das Geschehen ein durch den Wechsel von Singen und Hören, durch größere Anpassungsfähigkeit an die jeweilige Festzeit und deren Aussage und durch stärkere Aktualität der musikalischen Gestalt (als Fernziel!).

Es hat sich in den bisher vorliegenden Ausgaben responsorialer Gesänge durchaus bewährt, wenn die *Leitverse* sich textlich und musikalisch mehr an die deutsche Liedform anschließen (Liedfragmente zu benutzen, ist dagegen künstlerisch fragwürdig und findet in den Gemeinden auch keinen Widerhall). Liedförmige Leitverse bilden einen guten Kontrapunkt zur Psalmodie.

Sie sind jedoch häufig zu kurz: am besten haben sich zweigliedrige Verse bewährt, die in der Mitte eine Pause und inhaltlich eine gewisse Wiederholung aufweisen. Es ist ein ungeschriebenes Gesetz, daß der Gesang einer großen Gemeinschaft der Einstimmung, des Höhepunktes und des Ausklingens bedarf. Fehlt eines dieser Elemente, so ermüdet er schnell, es fehlt ihm die innere Spannung, und der Gesang stößt auf Ablehnung. Es ist ehrlicherweise zuzugeben, daß sehr viele der vorliegenden »Antiphonemessen« in der Qualität der Leitverse große Mängel aufweisen und so bei niemand als den Liturgen Anklang finden. Es hat sich dagegen herausgestellt, daß zunächst sehr

schwer »eingängige« Melodien langlebiger sind, und es bedarf häufig nur der Geduld, die Gemeinde immer wieder mit den Wechselgesängen vertraut zu machen.

In den meisten der erschienenen Ausgaben wird für die *Psalmodie* das gregorianische Modell verwendet. Das ist über die ersten Versuche hinaus nicht zu empfehlen. Die sprachrhythmischen Verhältnisse sind im Deutschen zu vielgestaltig, als daß sie sich den engen Regeln der lateinischen Psalmodie beugen könnten. Längere Worteinheiten auf einem Ton gesungen, sind unerträglich zu hören; daher ist eine differenziertere Melodieführung und ein volles Auskomponieren und Aufschreiben des ganzen Textes zu fordern. – Eine erweiterte und modernere Harmonik scheint sich auch nur sehr zögernd durchzusetzen.

Mit den Eigengesetzen der deutschen Sprache hängt eng die Frage nach der *Vortragsweise* zusammen. Das »Scholaprinzip« des Chorals erscheint vielen Liturgen als unaufgebbbar. Der von der Schola vorgetragene Psalmtext wird jedoch infolge schlechter akustischer Bedingungen und mangelnder Übereinstimmung meist bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt. So bringt man die neue Psalmodie um ihren wichtigsten Vorzug: die Textverständlichkeit. Der deutsche Unisonogesang als Regelfall widerspricht auch dem musikalischen Empfinden unserer Zeit. Die Schola sollte vielmehr die Gemeinde bei den Leitversen unterstützen; zu den Psalmversen sollte ein (jeweils verschiedener) Vorsänger aus ihrer Reihe hervortreten. So sollte das Amt des Vorsängers (Kantors), mehr als in den bisherigen Veröffentlichungen geschehen, eine Aufwertung erfahren.

III. Problem des Ordinarium-Proprium

Das überstrapazierte Liedgut erfährt durch die Pflege der Psalmodie anders als bisher echte Aufwertung: Es wird situationsgerechter und nicht mehr als Lückenbüsser in den Gottesdienst einbezogen. Das wirft die Frage nach der angemessenen Gestaltung der einzelnen Meßelemente auf. Wenn auch die Diskussion darüber noch lange nicht zum Abschluß gelangt ist, kommt man doch immer mehr von der bisher üblichen Zusammenfassung verschiedener Teile zu »Ordinarium« und »Proprium« als gleichgestaltete Zyklen ab, die willkürlich ist und aus der Tradition des lateinischen Chorals stammt.

So wird es z. B. dem Wesen des *Graduale* nicht gerecht, wenn es – wie in den meisten vorliegenden Antiphonenreihen – liturgisch und musikalisch gleichgesetzt wird mit den »ritusbegleitenden« Gesängen (Hucke) zu Einzug, Opferung und Kommunion. Als »Antwortgesang« auf das soeben gehörte Wort Gottes hat sich ein im Wechsel gesungener Hymnus bewährt (alte oder neue Übertragungen lateinischer Hymnen nach den ursprünglichen Melodien oder auf die Melodie bekannter Lieder). Ebenso wäre eine schweigende Antwort denkbar: das Hören einer Motette oder eines Musikstückes.

Aus dem Ordinarium hat das *Credo* es immer

schon den Musikern schwer gemacht wegen seiner Textfülle und der mangelnden Poesie seiner Sprache. Daher findet es selbst im feierlichsten Gottesdienst seinen besten Ausdruck im gemeinsamen, nicht unterteilten Sprechen der Gemeinde. In den meisten Ausgaben neuer deutscher Ordinarie werden wie das Credo alle Teile völlig gleichartig behandelt.

Die Stileinheit einer ganz gesungenen Messe (»deutsches Hochamt«) erscheint uns als ein falscher Ästhetizismus. Der Charakter des jeweiligen liturgischen Elementes muß oberste Richtschnur sein, wonach die Gestaltung in behutsamer Abwechslung vorgenommen wird. Dabei gibt es noch viele ungenutzte Möglichkeiten: etwa das Sprechen mit einer dem Sprachrhythmus angepaßten Musikbegleitung. Der Psalmengesang ist ja von jeher mit Zupfinstrumenten gestützt worden; so ist die Gitarre als Begleitinstrument der deutschen Psalmodie an sich angemessener als die Orgel mit ihrem linearen Ton; sie ist daher – auch im Sinne der neuen Instruktion über die Kirchenmusik – als »liturgiefähig« zu bezeichnen.

Obwohl die Zahl der kirchenmusikalischen Neuerscheinungen schon seit längerer Zeit ungewöhnlich hoch ist, stehen wir ganz am Anfang, und den meisten Veröffentlichungen haftet noch das Vorläufige eines Experiments an. Es bleibt uns nichts anderes übrig, als aus der Fülle des Angebotenen einzelne Teile, gelungene Leitverse etwa, auszuwählen und diese in unseren Gemeinden heimisch zu machen. Die Gemeinde muß wieder liturgische Grundzüge erkennen können, nicht unnötige Prinzipien oder die vermeintliche Autorität eines starren Kodex von Gesängen. Damit sie sich nicht der Neuerwillkür ausgesetzt fühlt, muß sie geduldig in den Sinn der Reformen eingeführt werden. Nicht länger darf sie gedankenlos mit Liedern beschäftigt werden, sondern sie muß teilhaben an der ganzen Fülle und Vielgestaltigkeit, die die Kirchenmusik schon immer aufgewiesen hat.

Dr. Helmut Hucke,
Assistent, Neu Isenburg:

Es ist im deutschen Sprachbereich die Meinung weit verbreitet, Liturgiereform und Liturgiefeier in der Muttersprache liefen hinsichtlich des Gesanges darauf hinaus, daß die »liturgischen« Texte des *Graduale romanum* in deutscher Sprache gesungen werden. Nun hat man freilich längst die Erfahrung gemacht, daß das bei den Gesängen des *Proprium missae* im allgemeinen gar nicht möglich ist, jedenfalls, wenn das Volk daran teilnehmen soll. Denn die Texte des *Proprium missae* sind nach Umfang und Struktur mit den Formen des gregorianischen Gesangs verknüpft; sie sind nur durch diese Formen und den musikalischen Stil der römischen *Schola cantorum* im 7./8. Jahrhundert zu erklären. Als schlichtere und dem Volksgesang wie der deutschen Sprache adäquate »liturgische« Ersatzform scheint sich die Offizi-

umspalmodie mit ihren kürzeren Antiphonen anzubieten. Und so werden die »wechselnden Gesänge der Messe« allenthalben als Psalmodie nach den gregorianischen Offiziums- oder neukomponierten Psalmtönen mit Kurzkehrversen für die Gemeinde vorgelegt. Nur dieser Weg, so behauptet ein Verlagsprospekt, der mir gerade dieser Tage auf den Tisch gekommen ist, »führt heraus aus dem Dilemma«: »Die Lösung heißt: Ein Kernwort der Schrift als Refrain der Gemeinde zum Psalmengesang eines oder mehrerer Vorsänger.« So werden dann an die Stelle der mit Recht beklagten »Verliederung« unseres Gottesdienstes lauter gleichförmige Wechselgesänge gesetzt – häufig von fragwürdiger musikalischer Qualität und in Serienproduktion gefertigt –, wo die Tradition des liturgischen Gesangs mit gutem Grund verschiedene Formen und Stile unterschieden hat. Und genau das tritt ein, wovor der fragliche Prospekt warnt: Es wird in der Liturgiefeier »die Funktion ihrer Teile und ihre abgewogene Gesamt-Struktur« verunklärt, »anstatt – wie das Konzil fordert – ihren Aufbau klarer als bisher hervortreten zu lassen«.

Das Grundkapital des kirchlichen Volksgesangs im deutschen Sprachraum ist das Kirchenlied. Und es wäre grotesk, einerseits von der Anpassung der Liturgie in den Missionsländern zu reden und andererseits unser Kirchenlied aus der Liturgie zu verbannen. Freilich genügt es nicht, daß man die geläufigen Kirchenlieder weiter singt, wir brauchen auch neue Lieder, und viele Kirchenlieder der Vergangenheit können wir nicht mehr gebrauchen. Der liturgische Volksgesang in der Muttersprache kann sich auch nicht auf die Liedform beschränken. Die Antworten auf den Gruß und im Dialog mit dem Priester kann man nicht in Liedform bringen. Ebenso wenig das Gebet des Herrn. Auch dem Sanctus, als der Akklamation zur Präfation, ist die in sich gerundete, geschlossene Liedform wenig angemessen. Viel weniger noch kann man der Gemeinde zumuten, anstelle ihrer Akklamation zum Hochgebet ein »Sanctus-Lied« zu singen wie etwa »Laßt uns erheben Herz und Stimm«: Auf diese Weise verwehrt man der Gemeinde ihre tätige Teilnahme am Hochgebet und läßt sie stattdessen die Liturgie kommentieren. Mit dem Sanctus und dem Gebet des Herrn beginnt, wie die am 5. März dieses Jahres veröffentlichte Instruktion über die Musik in der Liturgie aufzeigt (Art. 29), der Volksgesang in der Eucharistiefeier. Dieser Gesang kann sich entfalten, indem weitere Teile der Messe gesungen werden. Da sind einmal die Gesänge des »Ordinarium missae« und die Fürbitten (Art. 30). Es liegt inzwischen eine ganze Reihe von Vertonungen des »Ordinarium missae« in deutscher Sprache vor. Die Qualität dieser Kompositionen ist unterschiedlich, aber sie ist im ganzen nicht schlechter als die Qualität dessen, was in den letzten Jahrzehnten an lateinischen »Messen« vorgelegt worden ist. In einigen dieser deutschen Meßordinarien zeichnet sich bereits ab, wie die Auseinanderset-

zung mit dem altgewohnten Text im neuen Gewand der Muttersprache und das erwachende, neue Gespür für die liturgische Funktionshaftigkeit der Gesänge auch zu einer künstlerischen Erneuerung führt. In vielen Gemeinden ist bereits die eine oder andere dieser Vertonungen heimisch geworden, und es ist zu wünschen, daß das überall geschehe. Freilich wird das »Ordinarium missae« in der Praxis künftig nicht mehr die Rolle spielen, die bisher die mehrstimmige »Messe« spielte. Bezeichnenderweise gebraucht die neue Instruktion den Begriff des »Ordinarium missae« und ebenso den des »Proprium missae« durchgehend in Anführungszeichen, und sie spricht einmal vom »sogenannten Ordinarium missae« (Art. 34). Sie tut das mit gutem Grund, denn die Teile dieser beiden Zyklen sind doch sehr verschiedenartig und haben verschiedenen Stellenwert. Es ist beispielsweise eine andere Frage, ob man das Sanctus singt oder ob man das Credo singt. Das Sanctus sollte in der Regel gesungen werden. Ob man das Glaubensbekenntnis überhaupt singen und nicht besser sprechen sollte, ist der Überlegung wert. Und bei den anderen drei Gesängen des »Ordinarium missae« scheint der Vollzug des damit gemeinten Ritus nicht unbedingt den Wortlaut zu verlangen, der im *Missale romanum* steht; man wird beispielsweise das Agnus Dei sicherlich in der Form des Liedes »O du Lamm Gottes unschuldig...« singen können. Der territorialen Autorität werden in dieser Beziehung bereits durch Art. 55 der neuen Instruktion bedeutsame Vollmachten gegeben, und es ist zu erwarten, daß die Liturgiereform größere Freiheit geben wird.

Unter den Gesängen des »Proprium missae« hat »der in der Art des Graduale oder des Antwortpsalms ausgeführte Gesang nach den Lesungen eine besondere Bedeutung« (Art. 33). Die Wiederbelebung dieses Gesangs wird in der Praxis Schwierigkeiten bereiten, weil er nicht mehr gewohnt war. Und es wird darauf ankommen, daß man nicht einem neuen Formalismus verfällt, indem man den Psalm an dieser Stelle auf irgendeine Weise bloß absolviert, anstatt sich darüber Rechenschaft zu geben, daß Sinn und Funktion dieses Gesangs eine bestimmte Vortragsweise und insbesondere einen bestimmten Vortragsstil erfordern. Auch hier liegen gute Vertonungen vor. An zweiter Stelle ist das Alleluja vor dem Evangelium zu nennen (Art. 31c): Ein Alleluja kann man eigentlich gar nicht sprechen, man muß es singen. Die übrigen drei Gesänge des »Proprium missae«, Introitus, Offertorium und Communio, können nach der Instruktion (Art. 32) auch in Form von Kirchenliedern gesungen werden. Als Kommuniongesang dürfte schon aus praktischen Erwägungen im allgemeinen ein Wechselgesang (ein Lied oder ein Psalm oder ein anderer Gesang mit Kehrsvers, in den man auch ohne Gesangbuch einstimmen kann) vorzuziehen sein. Es sei denn, daß man ein Danklied nach der Kommunion singt und den Kommuniongang von einem Gesang des Chors oder Orgelmusik begleiten läßt. Zum Beginn der Liturgie-

feier scheint die geschlossene, sammelnde Liedform recht gut geeignet, falls nicht eine Einzugsprozession stattfindet. In diesem Falle ist aber dem Psalmengesang mit Kurzkehrvers eine entwickeltere Form mit einer Rahmenstrophe des Chors vorzuziehen, wie sie sich im Anschluß an die altchristliche Form des *Troparion* in den romanischen Ländern inzwischen bewährt hat. Im Text solcher Troparien wird das heilsgeschichtliche Ereignis, das es zu feiern gilt, zusammengefaßt und in die gegenwärtige Gemeinde hineingestellt. In diesem Bereich fehlt es noch an Texten und Vertonungen in deutscher Sprache. Der Gesang zum Offertorium schließlich wird sich in Zukunft möglicherweise auf die Fälle beschränken, in denen eine Gabenprozession stattfindet. Aus dem Gesagten ergibt sich, daß manches von dem, was heute an Gesängen zur Liturgiefeier angeboten wird, überholt ist und einer rechtverstandenen Liturgiereform zuwiderläuft. Es geht in der Liturgiereform nicht einfach darum, daß die Texte, die bisher in lateinischer Sprache gesungen (oder nicht gesungen) wurden, nunmehr in der Muttersprache gesungen werden. Es geht auch nicht einfach darum, daß die Formen des gregorianischen Gesangs oder, wo das nicht möglich ist, wenigstens Ersatzformen, die den Vorzug haben, ebenfalls gregorianischer Herkunft zu sein, in den deutschen Volksgesang übertragen werden. Es geht vielmehr darum, daß Sinn und Funktion jedes einzelnen Gesanges bedacht werden. Sie sind zu konfrontieren mit den traditionellen Formen des liturgischen Gesangs, unseres kirchlichen Volksgesangs, mit den musikalischen Ausdrucksweisen unserer Zeit und mit den Voraussetzungen und Verhältnissen der je gegenwärtigen liturgischen Versammlung. Dann wird die Kritik gegenstandslos, die an mancherlei heute dargebotenen Gesängen für die Liturgiefeier in der Muttersprache geübt werden muß. Die Rede freilich, man wolle zunächst einmal beim Herkömmlichen bleiben und mit der Einführung des Neuen abwarten, bis gute Gesänge in der Muttersprache vorlägen, ist eine pure Ausrede. Wer sich genügend Urteilsvermögen zutraut, um das sagen zu können, der müßte eigentlich auch in der Lage sein, unter dem, was vorliegt, das Gute zu erkennen.

Helmut Leeb,
Universitätsassistent, Sachsenbrunn/Österreich:

Die hier berichteten Erfahrungen mit liturgischen Meßgesängen in deutscher Sprache in Österreich und speziell in Wien wurden nicht aufgrund einer allgemeinen Befragung, einer soziologischen Untersuchung, sondern aus persönlichen Erlebnissen gewonnen. Diese persönlichen Erfahrungen wollen aber nicht bloß mitgeteilt sein, sondern es soll vielmehr versucht werden, das Erfahrene auch zu erwägen und kritisch zu beurteilen.

I. Zu den liturgischen Meßgesängen gehört sicher auch das deutsche Kirchenlied. Für die meisten

Gemeinden in der Diözese Wien ist das deutsche Kirchenlied das einzige Mittel, um durch Gesang aktiv am Gottesdienst teilnehmen zu können. Die Erfahrungen mit deutschen Kirchenliedern sind zahlreich und schon alt. Sie brauchen hier nicht wiederholt zu werden. Zwei unangenehme Folgen, die sich aus der Verwendung des Kirchenliedes bei der Meßfeier ergeben haben, seien aber doch kurz erwähnt:

1. Singt eine Gemeinde bei der Messe nur und immer Kirchenlieder, dann kann der Gefahr einer »Verliederung« der Messe nicht entgangen werden. Unter »Verliederung« wird ein Vorgang verstanden, bei dem die einzelnen Strukturen, Funktionen der Gesänge und der gegliederte Aufbau des Gottesvolkes eingegebenet, nivelliert, vereinfacht wird.

2. Statt die Gemeinde eine Strophe nach der anderen singen zu lassen, erwies es sich als vorteilhafter, die verschiedenen Strophen eines Liedes im Wechsel mit Chor und Schola zu singen. Im Wechselgesang werden Aufmerksamkeit und Freude am Singen gesteigert; Ermüdung und Überanstrengung, die sich durch pausenloses Singen einstellen, können so vermieden werden.

II. Viele Seelsorger und Kirchenmusiker halten jene Meßfeier, bei der das sogenannte Ordinarium und Proprium in wörtlicher Übersetzung gesungen wird, für vorbildlich und erstrebenswert, da in diesem Fall die Texte der Gesänge eben genau mit den liturgischen Büchern übereinstimmen. In Österreich liegt eine Fülle derartiger Kompositionen vor: für einstimmigen Volks- oder Scholagesang und für mehrstimmigen Chorgesang. Welche Erfahrungen wurden mit dieser sogenannten »Idealform« gemacht?

1. Für einstimmigen Gesang vertonten z. B. Vinzenz Goller und Hermann Kronsteiner das Proprium für das ganze Kirchenjahr. Wurden diese Propriengesänge in eine Gemeinde eingeführt, so ergaben sich nicht geringe Schwierigkeiten. Die ständig wechselnden Texte und Melodien vermochte auch eine willige und überdurchschnittliche Pfarrgemeinde nicht zu erlernen. Höchstens Elitegruppen wie Seminar- und Klostergemeinschaften konnten mehrere derartige Vertonungen des Proprium in ihr kirchenmusikalisches Repertoire aufnehmen. In der Folge oder oft schon von Anfang an wurde daher der Gesang der Proprien einer Schola übertragen. Damit glaubte man liturgiewissenschaftlich exakt zu verfahren, waren ja auch die komplizierten Melodien des Graduale Romanum mit dem Text des Proprium immer von einer Schola und niemals vom Volk gesungen worden. Das Pfarrvolk, das von liturgiewissenschaftlicher Exaktheit nichts wissen wollte, fühlte sich aber dadurch benachteiligt, verdrängt und zurückgesetzt. Den Vorwurf, »jetzt nach der Liturgiereform hat das Volk viel weniger zu singen«, hörte man in diesem Zusammenhang nicht selten. Dazu muß aber noch gesagt werden, daß die liturgiewissenschaftliche Argumentation, das ganze Volk habe sich niemals am Singen des

Proprium des Graduale Romanum beteiligt, zwar richtig, heute aber unter neuem Vorzeichen zu sehen ist. Das Volk mußte bekanntlich im Mittelalter deshalb auf ein Mitsingen beim Proprium verzichten, weil eine Beteiligung des Volkes am liturgischen Gesang immer weniger möglich wurde; da dieser immer kunstvoller gestaltet wurde; dazu schien auch eine aktive Beteiligung des Volkes an der Liturgie nicht mehr erstrebenswert, da der Vollzug der Liturgie alleinige Sache des Klerus geworden war.

2. Eine weitere Schwierigkeit bei der Einführung einstimmiger Vertonungen des Proprium nach der Art Hermann Kronsteiners in den Gemeindegottesdienst ergab sich aus der melodisch-rhythmischen Gestaltung dieser Kompositionen. Da sogar die beste deutsche Übersetzung der lateinischen Texte in kein rhythmisches oder metrisches Schema gebracht werden konnte – der Grundsatz der möglichst wortgetreuen Übersetzung erlaubte dies nicht –, sahen sich die Komponisten »gezwungen«, die vorliegenden Texte in freiem Sprechrhythmus zu vertonen. Der vorgegebene, »unmusikalische« Text, an dem nichts geändert werden durfte, hatte ja nach dieser Ansicht den Primat inne. So war von vornherein der Verzicht auf eine klare, einprägsame Rhythmik und im Zusammenhang damit der Verzicht auf eine Periodik in der Melodie einer Beteiligung des ganzen Volkes am Gesang eher feindlich als freundlich gesinnt. Die »Rezitationsmelodik« dieser Kompositionen, mit der der Text am leichtesten wiedergegeben werden konnte, führte zu einer musikalischen Verarmung. Der funktionelle Sinn z. B. des Einzugesanges, der, vom heiligen Text her inspiriert, eine reiche musikalische Entfaltung fordern würde, wurde ins Gegenteil verkehrt. Man vergleiche z. B. eine Introitusantiphon aus dem Graduale Romanum mit einer Antiphon Hermann Kronsteiners aus seinem »Lied der Kirche«, dann wird das Gemeinte noch deutlicher: dort reiche Melodik, die sogar den Schrifttext in Kleinigkeiten ändert, wenn es die Musik erfordert, hier strenge Persolvierung eines übersetzten Textes mit einer sparsamen, trockenen Melodie. Ich konnte selbst in einer Wiener Arbeiterpfarrei erleben, daß derartige Vertonungen des Proprium dem Wiener Kirchenvolk fremd blieben und auch von einer musikalischen Elite nicht nachempfunden werden konnte.

Das eben Gesagte gilt auch für mehrstimmige Vertonungen des Proprium in Falsibordonisätzen oder nach bestimmten Melodiemodellen, die jedem Text angepaßt werden können.

3. Der Vorwurf der musikalischen Verarmung kann hingegen vielen mehrstimmigen, auskomponierten Vertonungen des Proprium für verschiedene Besetzungen nicht gemacht werden. In Österreich gibt es nicht wenige künstlerisch wertvolle Kompositionen dieser Art, die auch von den Chören gerne gesungen werden. Einen Mangel weisen aber diese mit dem »liturgischen« Text völlig übereinstimmenden Kompositionen doch

auf: Das Volk ist von einer Beteiligung am Gesang ausgeschlossen. Wie schon vorher erwähnt, ist dies aber kein Mangel, der den heutigen liturgiewissenschaftlichen Erkenntnissen über Aufgabe, Sinn und Struktur der sogenannten Propriengesänge entgegensteht. Aus diesem Grund entstanden in letzter Zeit Kompositionen, die unter möglichst wörtlicher Verwendung der Texte des Proprium auch das Volk mit einem Kehrvers in den Gesang miteinbeziehen wollen. Als Musterbeispiel für diese Versuche seien die »Deutschen Proprien« von Fritz Schieri genannt. Diese neuartigen Propriengesänge, deutlich strukturiert in Volksgesang (Kehrvers) und Chorgesang (z. B. Introitusantiphon) und Sologesang (Psalmverse), zeigen beispielhaft den gegliederten Aufbau der Gemeinde und dürften einen Weg in die Zukunft weisen.

III. Neben den liturgischen Gesängen, die genau den Text des Proprium bringen, gibt es seit einigen Jahren eine Gruppe von Publikationen, die man am besten unter dem Titel »Psalmenbücher« oder »Antiphonare« zusammenfassen könnte. Darunter sind Veröffentlichungen zu verstehen, die für das Singen eingerichtete deutsche Psalmen und eine Reihe von Kehrversen enthalten, mit anderen Worten, die für die responsorische Psalmodie bestimmt sind. Abgesehen vom unterschiedlichen künstlerischen Niveau der einzelnen Kompositionen und von manchen noch ungeklärten Problemen, die das Psallieren in deutscher Sprache mit sich bringt, können im allgemeinen gute Erfahrungen mit diesen Antiphonaren berichtet werden. Von vornherein nicht belastet, einen »kodifizierten« Text vertonen zu müssen, von dem unter keinen Umständen abgewichen werden durfte, konnten die Komponisten einen musikalischen, sangbaren Text zum Vertonen wählen. Die Texte konnten rhythmisch oder sogar metrisch eingerichtet werden; im Zusammenhang damit ergab sich leicht ein periodischer Bau der Melodie. Kurze Kehrverse schienen besonders geeignet, sofort vom Volk nachgesungen werden zu können. Ein guter Volkskehrvers muß außerdem rhythmisch prägnant, melodisch einfach sein und soll im Text nur einen Gedanken enthalten, diesen aber klar ausdrücken. Die derzeit reifste Veröffentlichung dieser Art ist wohl das »Neue Psalmenbuch« (Christophorusverlag). Es zeigte sich, daß nach der Lesung und während der Austeilung der Kommunion die responsoriale Psalmodie ihren Platz, den sie in der Eucharistiefeyer zur Zeit der Kirchenväter innehatte, wieder erobern konnte. Zum Einzug und auch zur Gabenbereitung dürften reichere Formen, wie sie z. B. Fritz Schieri in seinen »Deutschen Proprien« versucht, vorzuziehen sein.

Diese Stellungnahme zu einigen kirchenmusikalischen Problemen will nur Anregung sein, die Situation der Kirchenmusik im gegenwärtigen Stadium der liturgischen Erneuerung zu überprüfen und die Erneuerung der Kirchenmusik im Geiste des Konzils noch nicht als abgeschlossen zu betrachten.

P. Dr. Basilus Senger OSB,
Abtei Gerleve:

Bis zur Stunde verlaufen die meisten Gespräche und Diskussionen über die kirchenmusikalischen Verhältnisse der Gegenwart, vor allem auch über muttersprachliche Meßgesänge, sehr unbefriedigend. Die Ratlosigkeit erreicht oft einen gewissen Höhepunkt, indem die einen über die musikalische Qualität vieler neuer Versuche schimpfen und die anderen entgegenend auf vieles hinweisen, was seit langem oft aus unseren Gesangbüchern in Text und Melodie an Unzumutbarem gewohnheitsmäßig praktiziert wird. Um die gegenwärtige Lage recht erfassen und beurteilen zu können, muß man mutig die Realitäten, die Grenzen und Voraussetzungen unserer Möglichkeiten sehen. Sonst redet man aneinander vorbei und bekommt den Lauf der Entwicklung nicht in den Gesichtskreis. Die überfällige liturgische Erneuerung ist erst eingeleitet; die Reform ist auf dem Wege. »Perfektes« ist auf keinem Gebiet schnell zu erwarten. Endgültige »Direktiven« sind nicht das Gebot der Stunde. Es sind unendlich viele Faktoren von Schwierigkeiten zu berücksichtigen. Die »Liturgiefähigkeit des heutigen Menschen« ist weithin unterentwickelt, die liturgische Erziehung allzu häufig unzulänglich, das liturgische Verständnis allzuoft verkümmert. Das mag eine demoskopische Umfrage in Deutschland vom Juni 1966 verdeutlichen, die erhoben haben will: Unter der Voraussetzung, daß in einer Kirche am Sonntag zwei oder mehr Meßfeiern sind, befürworten 50 Prozent aller Katholiken, daß »wenigstens eine davon als *stille* lateinische Messe gefeiert werden sollte«. Unter den regelmäßigen Kirchgängern treten sogar 50 Prozent dafür ein. Immerhin finden 67 Prozent aller deutschen Katholiken den Zuwachs der deutschen Sprache in der Meßliturgie gut.

Nun hat uns die berechnete und nicht aufzuhaltende Entwicklung des Drängens auf möglichst vollständigen muttersprachlichen Vollzug der Liturgie in neuer und unausweichlicher Schärfe vor die Probleme gestellt, die einerseits nicht von heute auf morgen zu bewältigen sind, die andererseits aber sofort wenigstens schrittweise in der *Praxis* Versuche und Erprobungen veranlassen müssen. Die Schwierigkeiten, Unsicherheiten und oftmals unbefriedigenden Lösungen des Anfangs verdecken dabei allzu leicht das frohgemute Bewußtsein, vor chancenreichen Aufgaben zu stehen, die in dieser Breite selten einer Generation gestellt sind. Zu ihrer Bewältigung sind nicht zuletzt verantwortungsbewußte Experimente in harter und geduldiger Arbeit notwendig.

Schon die Übersetzung in die deutsche Sprache zeigt in allen Bereichen ihre Schwierigkeiten. Und oft erkennt man, daß sich vieles gar nicht »übersetzen« läßt; es bedarf auch der Neuschöpfungen. Das entspricht dem Verlauf der liturgischen Gesamtreform, die nicht Restauration, sondern auch Weiterentwicklung anstrebt. Wenn wir diese und

andere Schwierigkeiten und Aufgaben im Vorfeld unserer Fragestellung sehen, kann es uns nicht wundern, daß sich von der kirchenmusikalischen Seite her besondere Schwierigkeiten und Aufgaben ergeben. Konservierende oder restaurierende Bestrebungen würden im Augenblick einer hilflosen Resignation gleichen. Im Gegenteil muß sich gerade die Kirchenmusik bemühen, den Abstand zur liturgischen Erneuerung aufzuholen und diese mitzutragen. Leider muß ja einer Autorität wie J. A. Jungmann SJ zugestimmt werden, der bereits 1963 (in: ZkTh 85 [1963] 355) feststellte: »Es ist eine bekannte Tatsache, daß die ernsthafteste Gegnerschaft, mit der die liturgische Erneuerung, seitdem sie zu einer Macht in der Kirche geworden ist, immer noch zu rechnen hat, von der Seite der Kirchenmusik kommt.« Damit sollen nicht die Bemühungen ganzer Generationen von verdienstvollen Kirchenmusikern mißachtet werden. Aber die gemeinten Spannungen haben tiefe Wurzeln. Sie sind teils bedingt durch geschichtliche Umstände. Während die liturgische Erneuerung ihren Fortgang nahm, entfremdeten sich dieser Bewegung die Kirchenmusiker, die allzusehr darauf bedacht waren, lediglich ihr teilweise künstlerisch wertvolles Repertoire zu hüten. Die pastorelle Ausrichtung der liturgischen Erneuerungsbewegung wurde nicht oder nur mit Vorbehalten mitvollzogen. Zum anderen Teil sind die genannten Spannungen vom Wesen der Kirchenmusik und ihrer eigenen inneren Krise her verständlich. Für einen fruchtbaren Fortgang der liturgischen Erneuerung ist das Zusammengehen und Zusammenwirken von Liturgikern und Kirchenmusikern unumgänglich.

Die Notwendigkeit der liturgischen Musik ist in der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanums erneut festgestellt worden. »Der mit dem Wort verbundene gottesdienstliche Gesang« macht »einen notwendigen und integrierenden Bestandteil der feierlichen Liturgie« aus (112). Vor allem ist die »Eucharistie« als dankender Lobpreis Gottes im Herrenmahl in der Regel zu *singen*. Das gesprochene Gebet kann hier nur als Ersatz für das gesungene Gebet angesehen werden. Man kann den Kirchengesang zwar als eine dienende Kunst ansehen; besser aber sagt man, daß er zum liturgischen Vollzug selbst gehört. Die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde an der Meßfeier, das oberste Gesetz der der Ehre Gottes und Heiligung der Gläubigen dienenden Liturgie, kann nicht von der gemeinschaftsbildenden Kraft des Gesanges absehen, wo sich die Worte im gleichen Rhythmus finden und die Melodie die Stimmen zum Einklang bringt – als Ausdruck der einen Gemeinschaft der Liebe und des Friedens. Die Musik gibt dem Wort nicht nur eine größere Eindringlichkeit; sondern das gesungene Wort ist die vollkommene Form der menschlichen Sprache. »Das totale Wort und das sakrale Wort sind Gesang« (Gelineau).

Dementsprechend äußert sich auch die römische »Instruktion über die Musik in der Liturgie« vom

5. 3. 1967. Sie folgert, daß »vor allem diejenigen Teile, die an sich zum Singen bestimmt sind, auch wirklich gesungen werden, und zwar in der von ihrem Wesen verlangten Art und Form« (Nr. 6). Sie kennt zwar noch die Unterscheidung zwischen *missa sollemnis*, *cantata* und *lecta*; an mehreren Stellen empfiehlt sie aber ausdrücklich, aus dieser Einteilung kein starres Schema zu machen. Die »Rücksicht auf seelsorgliche Vorteile« sollen je nach den Möglichkeiten Zwischenstufen angeben, daß selbst in der *missa lecta* bestimmte Teile gesungen werden, um dem wesensgerechteren Ziel näher zu kommen (Nr. 28ff). Praktisch bedeutet das, jeweils so viel zu singen, wie es den Umständen und Möglichkeiten entspricht. Überhaupt zeigt die Instruktion entgegen früheren offiziellen Verlautbarungen zu diesem Thema deutlich die Gesamttenenz, weniger auf legalistische Grenzen zu starren, als vielmehr dem Geist der liturgischen Erneuerung entsprechend die Entwicklung weiterzuführen. Bereits die Liturgiekonstitution des Konzils von 1963 hat die Kirchenmusiker aufgefordert, neue Vertonungen zu schaffen, die »nicht nur von größeren Sängerschören gesungen werden können, sondern auch kleineren Chören angepaßt sind und die tätige Teilnahme der ganzen Gemeinde der Gläubigen fördern« (Nr. 121). Wir stehen in einer Übergangszeit, in der die Anwendung der Weisungen des Konzils und der nachkonziliaren Dokumente auch für das Gebiet des liturgischen Gesanges viele Probleme aufwerfen. Im ganzen der Entwicklung ist ein Zug zu größerer Freiheit festzustellen. So erledigen sich die Fragen nach den authentischen Texten von selbst, wenn man bedenkt, daß weder ein starres Festhalten an gegenwärtigen römischen Missale noch an bisherigen deutschen Übersetzungen möglich ist. Es kommt dabei auch nicht auf Wortklaubereien und Silbentecherei an, sondern daß die liturgische Sprache kultfähig, ausdrucks-, klang- und rhythmisch ist und daß jeweils Wort und Tonkunst eine Einheit bilden. Darin wird letztlich begründet sein, ob muttersprachliche Texte vollinhaltlich Liturgie darstellen. Auch »Geschmacksfragen« treten vor den grundsätzlichen und wesentlichen Gesichtspunkten in den Hintergrund. Es gibt viele Verwirklichungsmöglichkeiten, aus denen die für die gegebenen Umstände günstige ausgewählt werden kann. Mit welchem Recht zum Beispiel kann man von einem Stilbruch reden, wenn in einer Meßfeier neben einem lateinischen Ordinarium die übrigen Texte des Priesters, des Chores und der Gemeinde in der Muttersprache erklingen! Wo das Kyrie und Gloria der ersten und achten Choralmesse lateinisch verantwortet werden kann, muß nicht auch noch oder schon die lateinische Oration und die lateinische Präfation von Ostern verkraftet werden können. Die tätige Teilnahme aller an den jedem zukommenden Teilen und das möglichst unmittelbare Mitfeiern können jedes Gliedes der Gemeinde sind oberste Prinzipien.

»Wir dürfen mehr, als wir können« gilt in der

liturgischen Praxis in besonderem Maß für deutschsprachige Meßgesänge. Aufgrund der vorkonziliaren kirchlichen Gesetzgebung waren in der Muttersprache nur Lieder oder Paraphrasen erlaubt. Angesichts der heutigen neuen Möglichkeiten stehen wir plötzlich vor einer großen Lücke und vor einem Nachholbedarf, der so schnell nicht eingeholt werden kann. So sollte man über jede Initiative auf diesem Gebiet erfreut sein. Hier will auch unsere Reihe »Deutsche Gesänge zur Eucharistiefeier« (herausgegeben bei A. Laumann, Dülmen) ein Beitrag sein, der sich angesichts der Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Verschiedenheit der Verhältnisse ausdrücklich nicht auf eine Form und einen Stil festlegen will; sondern schon durch ein vielgestaltiges Angebot soll die Verschiedenartigkeit der Möglichkeiten deutlich werden. Das ist bereits durch die große Breite von Herkunft, Stil und Absicht der Mitarbeiter dokumentiert (Wilhelm Bäumer, Coesfeld; Günter Berger, Delmenhorst; Alfred Berghorn, Buer; Othmar Brand, Coesfeld; Hans Brinkmann, Dortmund; August Leufgens, Düren; Josef Strickling, Marl; die Arbeiten weiterer Autoren sind fest eingeplant). Diese Breite reicht von einstimmigen Melodien nach Art deutscher Gregorianik bis zu stark rhythmisch geprägten Gesängen, von leichter bis zu schwieriger einzustudierender Mehrstimmigkeit, von traditionellen Stilarten bis zum Stil zeitgenössischer Kompositionen. Es handelt sich um Ordinarien und Proprien, um Kinder- und Schulmessen.

Immer wird die ganze Gemeinde aktiv mitbeteiligt. Jedes Gemeindemitglied hat das »Singblatt« in der Hand, der Chor das »Chorblatt«. Der liturgische Dienst von Kantor, Schola und Chor vollzieht sich innerhalb, mit und für die Gemeinde. Bei den Ordinarien ist der Gesichtspunkt besonders wichtig, daß die Gemeinde ihren Anteil leicht und richtig mitvollziehen kann. Dabei muß beachtet werden, welche Rolle dem jeweiligen Gesang zukommt; er muß dem Inhalt und der Funktion gemäß geprägt sein. Auch bei den Proprien, besonders jeweils bei den Prozessionsgesängen, soll die ganze Gemeinde beteiligt sein. Ihr stehen die kurzen Liedrufe oder auch die längeren Kehrverse zu. Die Psalmodie kann sich an die gregorianischen Töne anschließen oder eine freiere Form wählen, etwa die in der Art von Gelineau. Sie kann einstimmig und mehrstimmig gefaßt sein. Es empfiehlt sich, mehrstimmige Sätze so einzurichten, daß sie auch auf einstimmigen Gesang von Schola oder Kantor im Wechsel mit der Gemeinde reduzierbar sind. Als Leitverse lassen sich auch Kirchenlieder verwenden. Und wiederum gibt es den Wechsel von einstimmigen Antiphonen und mehrstimmiger Psalmodie oder von mehrstimmigen Antiphonen und einstimmiger Psalmodie. Den größten Anklang haben unsere Kindermessen gefunden, die wechselweise ein- bis dreistimmig gesungen werden können und bei vielfachen Improvisationsmöglichkeiten den Einsatz des Orffschen Instrumentariums vorsehen.

Den Kirchenchören sei nachdrücklich gesagt, daß sich ihre Rolle aufgrund der liturgischen Erneuerung zwar verändert. Ihre Bedeutung gewinnt aber dadurch, daß sie der tätigen Teilnahme aller am meisten dienen können. Die von der Liturgiekonstitution erwünschte antiphonare und responsoriale Gesangsweise macht den Kirchenchor fast unentbehrlich. Es wäre zweifellos eine Verkümmern und Verarmung, wenn diese nur einstimmig vollzogen würde. Zudem kann der Kirchenchor mehrere Scholen bilden, die für die verschiedenen Gottesdienste sich verantwortlich zeigen und so als Sängerguppe dem Ganzen der Gemeinde dienen.

In drei Minuten der Vorbereitung des jeweiligen Gottesdienstes läßt sich mit Hinweisen auf die Gestaltung nach und nach mit der Gemeinde vieles einüben.

Nur einträchtiges Zusammenwirken von Seelsorgern, Musikern und Gemeindevolk und vielfältiges Bemühen und Experimentieren kann die Entwicklung weiterführen. Wir können und dürfen nicht warten, bis »offizielle Stellen« die »ausgereifte Form« vorlegen. Die Zeiten des Überganges, in denen wir stehen, werden noch lange dauern.

*Paul Schwaller,
Kaplan, Schachen/Schweiz:*

I. Situation

Eine Großzahl der Pfarreien in unserm Sprachgebiet pflegt offenbar ausschließlich nur zwei Formen der Meßfeier mit Gesang: das lateinische Amt und die Betsingmesse.

Die Form der Betsingmesse hat uns für das Liturgieverständnis in den letzten dreißig Jahren wertvollste Dienste erwiesen. Sie machte die Gemeinde schrittweise mit der Idee vertraut, legitim eine bestimmte Gruppe von Gesängen in der Meßfeier bestreiten zu dürfen. Allerdings fehlten oft die geeigneten Mittel dazu. Mit Ausnahme der Sanctus-Lieder standen kaum Gesänge zur Verfügung, welche das »Ordinarium« der Messe wiedergaben. Kein Wunder, wenn die wörtliche Vertonung dieser Teile bis in die jüngste Zeit mit Verboten belegt war. Der 7. März 1965 änderte schlagartig die Situation. Er öffnete aber auch vielen rasch fabrizierten und dilettantischen Lösungen über Nacht Tür und Tor. Schlechte Erfahrungen und gesunde Reaktion bewirkten somit, daß es bei der altbewährten und gut eingespielten Praxis blieb, in der Betsingmesse fünf Lieder singen zu lassen, welche mit Ausnahme des Sanctus vor allem das »Proprium« der Messe paraphrasierten. Als vollgültige Alternative gewöhnte man sich daran, das »Ordinarium« zu rezitieren. Aber auch so spürte man immer und überall die Enge einer ungenügenden Lösung. Diese stereotype Praxis mußte sich hauptsächlich auf das symmetrisch gebaute Strophenglied beschränken und nahm auf die verschiedenartige Bedeutung der einzelnen Teile der Messe

keine Rücksicht. Bisweilen wurde *ein* Strophenlied über mehrere Teile der Messe verteilt. Man wollte deshalb dieser Monotonie entfliehen, welche mit den immer gleichen Liedern alles über den gleichen Leisten schlägt. Die Tendenz kam auf, die Meßfeier durch das Rezitieren der liturgischen Propriumtexte farbiger zu gestalten – im Grunde eine bequeme Flucht in die »Sprechmesse«, welche wiederum unsäglich und unterschiedslos als »Texte« behandelt, was an sich Gesang wäre. Wohin sollte das führen?

Verbleibt das lateinische Amt. Hier verlief die Entwicklung gerade umgekehrt: Das »Ordinarium« der Messe erfuhr einen gewaltigen Ausbau. Es wurde zur autonomen Form, zur »Messe« in der Messe, bei welcher ganz andere Gesetze als jene der Liturgie galten. Das ermöglichte den Beteiligten kaum mehr, in Gestalt und Aufbau der Meßfeier Einsicht zu gewinnen. Indem man die Teile des »Ordinariums« im gleichen Stil vertonte, verloren sie ihren ursprünglichen Charakter als Ruf, Akklamation, Hymnus oder Litanei. Andererseits blieb das »Proprium« den meisten Chören ein Fremdwort – es nahm sich meist recht kläglich aus neben dem brillanten mehrstimmigen »Ordinarium«, sofern es überhaupt zur Ausführung kam. In beiden Formen wurde so das wesentliche Ordnungsgefüge der Messe verbaut und manches eingebnet, was eigentlich hervorgehoben sein sollte. Man wurde den Eindruck nicht los, die Situation sei auf die Dauer untragbar und die Gestaltung unserer gesungenen Messen falsch eingespart.

II. Neue Wege

Nun erschien im März dieses Jahres die erwartete Instruktion *Musica sacra* über die Musik in der Liturgie. Sie sieht die echte Feierlichkeit einer liturgischen Handlung nicht in der Pracht des Gesanges oder einem aufwendigen Zeremoniell, sondern im wesensgemäßen Vollzug all ihrer Teile (Art. 11). Sie strebt die Einheit der liturgischen Handlung an und setzt Akzente, welche das Ganze in den richtigen Proportionen erscheinen lassen. Darum ermöglichen uns diese Ausführungsbestimmungen zur Liturgiekonstitution, neue Wege zu gehen, die aus der unbefriedigenden Situation herausführen.

Einmal legt die Instruktion größtes Gewicht auf den gesungenen Vollzug der liturgischen Handlung. Natürlich werden die pastorellen Gegebenheiten immer zu berücksichtigen sein. Die Messe kann immer gesungen oder gesprochen werden. Sie soll aber nicht nur auf diese beiden Möglichkeiten beschränkt bleiben. Zur »Feier« der Messe gehört nämlich wesentlich der Gesang, und nichts ist schöner, als wenn eine ganze Gemeinde ihren Glauben und ihre Frömmigkeit singend ausdrückt (Art. 16). Die gesungene Messe soll als Normalfall angestrebt werden. Erst der Gesang bewirkt ein wirkliches »una voce«. Wer mitsingt, tut mehr, als er alltäglich tut, denn im Alltag singt man heute kaum mehr. Gesang bedeutet darum Engagement, Mittun in gesteigerter Form. In Parenthesen gesagt: Man wird sich somit abgewöhnen

müssen, die Gesangsteile in der Liturgie als *Texte* zu betrachten, die auch gesungen werden *können*. Wir müssen darum in Zukunft besorgt sein, daß jene Teile wirklich gesungen werden, die zum Singen bestimmt sind (Art. 6). Aber nicht wie ein aufgeklebter Schmuck, der zum liturgischen Geschehen keine organische Beziehung hat. Die Gemeinde übt ihren Gesang als vollgültigen liturgischen Dienst aus. Gerade weil sie nun rechtmäßig mitwirkt, ist es nicht belanglos, was und wann sie singt. Die Instruktion gibt auch hier eindeutige Hinweise. Sie legt größtes Gewicht darauf, daß die wichtigsten Teile der Messe hervorgehoben werden. Ein Vergleich kann das Anliegen veranschaulichen. Wir kennen sicher Gebäudekomplexe, bei denen man willkürlich Stockwerke aufbaute, nach Bedarf Anbauten machte und serienweise Erker und Türmchen anbrachte. Mit dem Herumlaborieren ist das Ganze undurchsichtig geworden. Bei einer Sanierung wird man auf die Baulinie achten, das zentrale Gebäude herausstellen und die Zutaten in die richtige Proportion bringen. Genau so muß es in Zukunft vermehrt unsere Sorge sein, dem Gottesdienst das richtige »Profil« zu geben, indem wir die zentralen Teile herausstellen und die übrigen Riten und Gesänge ein- und unterordnen. Die Gesänge des Priesters und der Gemeinde sind geeignet, die wichtigen liturgischen Handlungen zu charakterisieren und musikalisch zu akzentuieren. Aus diesem Grund sieht die Instruktion für die gesungene Messe gestufte Formen der Teilnahme vor. Zur ersten Form, die immer vollzogen werden soll, gehören vor allem die Akklamationen zum Evangelium und die Gesänge, welche den Kanon der Messe umgeben – ein deutlicher Hinweis, wo fortan musikalisch die Akzente zu setzen sind. Die zweite Form umfaßt die übrigen Teile des »Ordinariums« (Kyrie, Gloria, Credo, Agnus Dei) und die Fürbitten. Diese Ausweitung ist bezeichnend, heißt es doch, daß auch im Amt mit muttersprachlichen Gesängen das Schwergewicht auf die Teile des Ordinariums zu legen ist. Erst die dritte Form empfiehlt den Gesang des »Propriums«. Mit dieser dreifachen Aufteilung will offensichtlich festgelegt sein, nach welcher Skala unsere Sorge um die sinngemäße Gestaltung der Messe in Zukunft sich zu richten hat.

III. Kriterien

Jetzt wird es leichter fallen, aus der Flut von Neuerscheinungen auf dem Gebiet der Meßgesänge das Richtige zu wählen. Die musikalische Qualität der verschiedenen Kompositionen steht hier außer Betracht. Wichtig für Auswahl und Vortragsweise der Gesänge wird es vorerst sein, »daß in jeder liturgischen Feier mit Gesang die gesamte Gemeinde der Gläubigen die ihr zukommende tätige Anteilnahme auch zu leisten vermag« (LK 114). Von verstiegenen Experimenten wird man schon dem singenden Kirchenvolk zulieb die Finger lassen. Noch entscheidender fällt die liturgische Eignung eines Meßgesangs ins Gewicht. Wer für die Gestaltung von Gottesdiensten Verantwortung

trägt, muß wissen, welche Funktion jeder Gesang ausübt und welche Stellung innerhalb der Maßfeier er einnimmt. Maßstab für Inhalt und Form eines jeden Liedes und Gesanges ist die gottesdienstliche Funktion.

Das heißt für die einzelnen Gesänge des »Ordinariums«: Das *Kyrie* ist ein Ruf, wohl Rest einer Bittlitanei. Als zweiter Gesang zum Einzug hätte es keine Funktion, kann den eigentlichen Einzugs-gesang auch schwerlich ersetzen. Viele deuten das *Kyrie* als Anruf, als ein »Adsum« der zum Gottesdienst versammelten Gemeinde. Diesem Anruf-charakter muß darum der Gesang in Form und Ausführung entsprechen. – Im *Gloria* besitzen wir eines der letzten Stücke frühchristlicher, freistrophiger Hymnodie. Es ist darum seinem Wesen nach Gesang. Allerdings bietet eine freirhythmische Ausführung nicht geringe Schwierigkeiten. Warum sollte deshalb nicht auch ein hymnisches Lied mit verwandtem Text die Funktion des *Gloria* übernehmen können? In besonderen Fällen dürfte dieser Gesang am ehesten dem Chor anvertraut werden, ohne Beteiligung der Gemeinden. – Im Gegensatz zum *Gloria* ist das *Credo* ein ursprünglich gesprochener Text, eine dogmatische Aussage, ein Bekenntnis. Gemeinsames Sprechen wird seiner Funktion also durchaus gerecht. Singen schafft aber Gemeinsamkeit. Darum stellt sich hier die Frage: Könnte ein *Credo*-Lied, das die wichtigsten Glaubensgeheimnisse enthält, das gemeinschaftliche Glaubensbewußtsein nicht stärker zum Ausdruck bringen? Dem *Credo* in der Messe kommt ja eine andere Bedeutung zu als jenem bei der Taufe. – Im *Sanctus* stimmt die Gemeinde in den unaufhörlichen Jubel der Engel ein. Wie die ältesten Vertonungen zeigen, ist es als unmittelbare Fortsetzung der Präfation verstanden worden. Jeder *Sanctus*-Gesang soll daher den Charakter einer Akklamation haben, von der ganzen Gemeinde mit dem Priester gesungen. Das heißt aber nicht, »una voce« müsse mit »einstimmig« übersetzt werden. Gemeindelied und mehrstimmiger Überchor dürften sich sehr wohl eignen, die akklamatorische Funktion dieses hymnischen Gesanges zum Ausdruck zu bringen. – Das *Agnus Dei* hat als einziger Ordinariums-Gesang die Aufgabe, eine Handlung zu begleiten: die Brotbrechung. Dafür eignet sich vor allem die litaneiarartige Rufform, da die Anrufung so oft als nötig wiederholt werden kann (Art. 34 der Instruktion). – Nur andeutungsweise sei hier vermerkt: Beim »Proprium« der Messe ist wohl zu beachten, daß die Gesänge seiner dynamischen Funktion entsprechen. Diese wechselnden Teile haben für das Kolorit der einzelnen Feier zu sorgen und zudem als Prozessionsgesänge eine Bewegung zu begleiten: den Einzug, (den Gabengang), den Kommuniongang. Der spezielle Fall der Zwischengesänge wird noch Gegenstand mancher Erörterung bilden.

Auf diese Weise wird es dem Praktiker immer besser gelingen, aus der verwirrenden Fülle der neuen Werke und Werklein das Gültige heraus-

zugreifen. Indem er die Struktur und Ordnung des Ganzen kennt, ist er in der Lage, die einzelnen Teile richtig zu werten. Diese differenzierte Betrachtungsweise erlaubt es ihm auch, die vielfältigen Möglichkeiten sachgerecht einzubauen, welche mit dem Sologesang des Kantors, der Mehrstimmigkeit und dem Orgelspiel gegeben sind. Aus der Fähigkeit heraus, zwischen dem werdenden Gemeingut und den bestehenden Formen der Tradition ausgeglichen zu proportionieren, wird er schließlich zu verhindern wissen, daß eine Form verabsolutiert oder gegen eine andere ausgespielt wird, denn »kein Ritus dispensiert von der Liebe« (Georges Bernanos).

Symptome

Theologenerziehung im Umbruch

Nach eingehenden Beratungen mit den Priestern und Theologen des Collegium Borromaeum im Wintersemester 1965/66 wurden Grundgedanken und praktische Vorschläge zur Theologenausbildung erarbeitet, die im Sommersemester 1966 ins Experiment überführt werden konnten und seitdem das Seminarleben bestimmen. Wohl wird man sagen müssen, daß mehr als zwei Semester notwendig sind, um Güte oder Schwäche eines solchen Versuchs genauer fassen zu können. Trotzdem scheint es geboten, eine erste Bilanz zu ziehen.

I. Die Gliederung der Hausgemeinschaft

An der Spitze aller Beratungen stand immer wieder die Frage, wie das Zusammenleben der Theologen auszusehen hat, um für den Weg zum Amt des Bistumpriesters fruchtbar werden zu können.

a) Vorüberlegungen

Es ist nicht richtig, die Priester und Theologen des Hauses in einem klaren Gegenüber von Erziehern und Zöglingen zu sehen. Nicht nur die Gnadengaben und Charismen der Vorsteher dienen dem Aufbau einer Gemeinde im Geiste Christi; die Gemeinschaft eines Seminars muß dahin trachten, auch die Fähigkeiten und Charismen der Theologen für den gemeinsamen Weg zum Priestertum fruchtbar zu machen. Das verlangt bei einer Aufgliederung der Theologengemeinschaft die Beachtung des Subsidiaritätsprinzips. In einer wenig gegliederten großen Gemeinschaft gibt es

nur wenige verschiedene Aufgaben und Verantwortlichkeiten. Eine Mitverantwortung kann dabei nicht weit reichen, weil sie sich von der großen Zahl schnell überfordert sähe. Damit fällt die Verantwortung fast ganz auf die Verantwortungsspitze, auf den Direktor, zurück. Umgekehrt: Je differenzierter die Aufgliederung der Gemeinschaft ist, um so deutlicher kristallisieren sich Ansatzpunkte für eine abgestufte Mitverantwortung heraus, die dann wegen der kleineren Zahl in der Gruppe auch erheblich weiter reichen kann. Für die Gliederung der Hausgemeinschaft wurden daher drei Grundsätze aufgestellt. Erstens: Zur horizontalen Gliederung der Semesterkurse muß eine vertikale Gliederung durch alle Semester kommen, um geeignete Voraussetzungen für eine differenzierte Mitverantwortung zu schaffen und die wachsenden Fähigkeiten und Gnadengaben der Theologen für alle fruchtbar machen zu können. Zweitens: Um eine Mitverantwortung in möglichst umfassendem Sinne verwirklichen zu können, muß zur Einzelverantwortung (der Gruppensenioren, der Semestersenioren u. ä.) in wichtigen Bereichen auch eine Gruppenverantwortung (der Gruppenversammlung, des Seniorenkonsults u. ä.) kommen. Drittens: Aufgliederung und Mitverantwortung müssen so beschaffen sein, daß sie die Existenz und die Entfaltung bestehender lebendiger Zellen in der Gemeinschaft (Equipe u. ä.) nicht behindern, sondern möglichst als Aufbauelement mit einbeziehen.

Fruchtbare Auswirkungen einer solchen Aufgliederung für die Ausbildung zum Priesteramt kann man aus dreifacher Richtung erwarten: aus der Ausbildung der Fähigkeit zum Dialog und zum geistlichen Gespräch; aus der Einübung in die Verantwortung für andere und in Aufgaben der Führung anderer; aus der Einübung in die Teamarbeit als Form moderner Seelsorge.

b) Versuch im Sommersemester 1966 und Wintersemester 1966/67

Die Hausgemeinschaft von rund 160 Theologen (1. – 4. Semester und 7. – 8. Semester) wird in 12 Gruppen aufgeteilt, die sich jeweils zu annähernd gleichen Teilen aus den verschiedenen Semesterkursen zusammensetzen. Bestehende Equipes (freiwillige Zusammenschlüsse einiger Gleichgesinnter zu geistlichem Austausch und geistlicher Anregung) werden zum großen Teil geschlossen in die Gruppen übernommen. Die älteren Semester stellen (durch Wahl) die Senioren für diese Gruppen. Die Gruppen bilden Wohngemeinschaften und haben außer den Einzelzimmern jeweils ein gemeinsames Wohnzimmer.

Als gemeinsame Aufgabe wird für die Gruppe eine wöchentliche Eucharistiefeier in einer bestimmten Pfarrei der Stadt festgelegt; dieser Kontakt zur Pfarrei kann in andere Aufgaben wie Krankenbesuche, begrenzte Mitarbeit in Sozialaufgaben u. ä. hineinführen. Eine wesentliche Aufgabe der Gruppe im Haus ist die Gewährleistung der Hausordnung in ihrem Bereich. Im Rahmen der Hausgemeinschaft werden Auf-

gaben verschiedener Bereiche (liturgische Dienste, Tischdienste u. ä.) möglichst gruppenweise verteilt. Daneben können sich verschiedene Gewohnheiten gemeinsamen Tuns herausbilden; so vor allem: Schriftlesung und Schriftgespräch, Gruppengottesdienste im Haus, gelegentliches gemeinsames Frühstück oder Abendessen auf dem Wohnzimmer.

Für jeweils zwei Gruppen soll ein Priester des Hauses zum Einzel- und Gruppengespräch zur Verfügung stehen und besonders den geistlichen Austausch in der Gruppe fördern.

Eine umfangreiche Mitverantwortung für alle Vorgänge in der Hausgemeinschaft und eine ständige Koordinierung der Arbeit in den einzelnen Gruppen soll der wöchentliche Konsult der Gruppen- und Semestersenioren mit dem Vorstand des Hauses gewährleisten.

c) Erfahrungen der zwei Semester

Die Anfangsschwierigkeiten waren nicht zu übersehen. Wir bewegten uns alle auf ungewohntem Gelände. Der erste Versuch des Zusammenwachsens gelang je nach Gruppe sehr unterschiedlich. In einigen Gruppen entstand rasch eine starke Bindung aneinander und ein ausgeprägtes Verantwortungsbewußtsein der Älteren für die Jüngeren. In anderen Gruppen blieb der Kontakt lockerer, unverbindlicher. Eine große Rolle spielte dabei, wie weit die älteren Semester in der Gruppe sich vom Senior zur gemeinsamen Verantwortung führen ließen oder dem gewohnten privatisierenden Dasein den Vorzug gaben. Die mitverantwortliche Rolle des Gruppenseniors bildete sich im Laufe der Zeit deutlicher heraus und ist heute aus der Gruppe nicht mehr wegzudenken. Den jüngeren Semestern wurde durch die Gruppe das Einleben und Eingewöhnen sehr erleichtert und von den älteren Semestern manche persönliche Lebenshilfe geleistet. Das Leben im kleinen Kreis der Gruppe machte andererseits auch rasch sichtbar, wo Kontaktarmut und Mangel an Verantwortungsbewußtsein und -bereitschaft (in den jüngeren wie in den älteren Semestern) zu überwinden waren. Im wöchentlichen Seniorenkonsulat wurde anfangs die Tendenz sichtbar, möglichst viel Verantwortung wieder dem Direktor allein zuzuschieben, zumal dort, wo es um die Regelung und Durchsetzung unbeliebter, um der Gemeinschaft willen aber notwendiger Disziplinforderungen ging. Dann aber bildete sich eine wachsende Bereitschaft und ein wachsendes Engagement zur Verantwortung für die ganze Theologengemeinschaft heraus. Der »Sand im Getriebe« des Hauses nahm erheblich ab. Man kann jetzt oft von Theologen hören, daß sie gern im Haus sind, zumal in ihrer Gruppe. Erst im letzten Semester gelang es, mehr geeignete Priester zu finden und ins Haus zu holen, die im Nebenamt »geistliche Kontaktstellen« bilden für jeweils zwei Gruppen. Aus der bisherigen Arbeit ist zu sehen, daß diese Hilfe absolut notwendig ist, wenn das Leben in den Gruppen genügend inneren Tiefgang bekommen soll.

II. Die Lebensordnung der Theologen

Es bedurfte sehr eingehender gemeinsamer Überlegung, um Sinn, Ziel und Hauptelemente einer Lebensordnung für Theologen zu erarbeiten und einen praktikablen Entwurf für das Sommersemester 1966 zu Papier zu bringen, der mit einigen kleinen Korrekturen auch im letzten Semester in Übung war.

a) Vorüberlegung

Die Lebensordnung unserer Theologen im Seminar muß so beschaffen sein, daß sie eine einführende Funktion erfüllen kann zur späteren Bewältigung der Aufgabe des Bistumspriesters: sich entsprechend der jeweiligen Situation selbst eine Lebensform zu schaffen und sie persönlich durchzutragen. Das kann nicht dadurch geschehen, daß eine gemeinsame Hausordnung alle wesentlichen Elemente des Lebens eines Bistumpriesters einzufangen, einzuordnen und als Vorschrift sozusagen zu garantieren versucht, um sie durch eine langjährige Gewöhnung für später sicherzustellen. Es fehlt dann genau das einführende Element: die Förderung des Wachstums in der persönlichen Initiative und Entscheidung für ein je nach der Situation neu konkret zu ordnendes Leben. Vielmehr muß eine Lebensordnung unserer Theologen neben einem bestimmten Maß an gemeinsamer Einübung und neben regelmäßigen Anstößen auch weiten Raum schaffen für eine umfangreiche Entfaltung von Eigeninitiative und Entscheidungsfähigkeit.

Eine Ordnung der Hausgemeinschaft wird also nicht alle notwendigen Elemente der Lebensordnung eines Theologen enthalten – auch nicht (und gerade nicht) in den wichtigsten Bereichen –, sondern regelmäßig die Planung der Gruppe, der kleinen Equipe und des einzelnen miteinkalkulieren und geradezu herausfordern.

b) Versuch im Sommersemester 1966 und Wintersemester 1966/67

Diese Grundgedanken waren in den verschiedenen Bereichen des Seminarlebens zu verwirklichen, zunächst im wichtigsten Bereich: im geistlichen Leben der Theologen.

Als Grundelemente eines täglichen Bemühens im geistlichen Leben auf dem Weg zum Priestertum sehen wir an: die Eucharistiefeier, die Meditation, die Schriftlesung, das Morgen- und Abendgebet. Wir verfahren im Rhythmus der Wochentage auf folgende Weise: An drei Wochentagen (Montag – Mittwoch – Samstag) feiert die Hausgemeinschaft die Eucharistie gemeinsam (am Mittwoch mit dem Bischof im Dom); an einem weiteren Wochentag (normalerweise am Freitag) gestaltet die Gruppe den Gottesdienst in einer Pfarrei der Stadt; an den beiden verbleibenden Tagen (Dienstag – Donnerstag) müssen die einzelnen Theologen persönlich (oder auch die Equipe oder die Gruppe) über Ort und Zeit ihrer Mitfeier der heiligen Messe entscheiden: Gottesdienstmöglichkeiten gibt es im Haus, in der Studentengemeinde, im Dom, in anderen Kirchen. Die *Puncta* zur Betrachtung werden der Hausgemeinschaft an allen

Wochentagen außer Freitag vorgelegt; freitags geschieht die Vorbereitung der Betrachtung equipeweise, gruppenweise oder privat; die Meditation selbst ist an einem Wochentag gemeinsam (nach der Kurzpredigt in der Montagsmesse), an den anderen Tagen privat oder auch vereinzelt equipeweise oder gruppenweise; als erste Hinführung zur Meditation schließt sich an die *Puncta* gewöhnlich eine gemeinsame stille Besinnung von 5 bis 10 Minuten an. Die Schriftlesung ist jedoch jedem Theologen persönlich aufgegeben, kann aber auch als Aufgabe von der Equipe oder Gruppe übernommen werden, vor allem in Verbindung mit einem Schriftgespräch. Das Morgen- und Abendgebet galt als besonders durch die Routine gefährdet; daher wurde es zunächst stark in den persönlichen Bereich verwiesen; an den Wochentagen gibt es einmal ein gemeinsames Morgengebet und zweimal das gemeinsame Abendgebet. Aus den übrigen Bereichen des Seminarlebens seien einige Punkte besonders hervorgehoben. Für das rechtzeitige Aufstehen am Morgen muß jeder Theologe selbst sorgen. Auch das private Studium ist seiner eigenen Planung anvertraut. Die freie Verfügung über die Abende wird nicht begrenzt, bis auf den Samstagabend mit Exhorte und Komplet. Am Abend ist ab 21.30 Uhr *Silentium* im Haus; persönliche Ausnahmen, wie Ausgang u. ä., dürfen das gemeinsame *Silentium* nicht stören. Der Beschluß des Tages ist wiederum dem Theologen persönlich überantwortet.

Da eine solche Herausforderung der Selbstverantwortung nur möglich ist, wenn sie Hand in Hand geht mit einem kräftigen Vorschub an Vertrauen, wird eine systematische Ordnungskontrolle vom Vorstand des Hauses abgebaut. Es ist aber klar, daß dem Theologen regelmäßige Hilfen gegeben werden müssen in der starken Beanspruchung seiner persönlichen Fähigkeit zu Initiative, Selbstdisziplin und Selbstkorrektur. An Hilfen sind vorgesehen auf der Ebene der Hausgemeinschaft: häufige *puncta meditationis* und samstäbliche Exhorte; auf der Semesterebene: wöchentliche Hausstunde und monatliche *recollectio* (den Gottesdienst mit Predigt übernimmt dabei gewöhnlich ein Professor der Fakultät, manchmal auch einen weiteren geistlichen Vortrag); auf der Gruppenebene: das Vorbild der Älteren, die Anregungen des Gruppenkaplans und des Gruppenseniors; das persönliche Gespräch mit dem Spiritual, dem Direktor, dem Gruppenkaplan und den Mitbrüdern der Gruppe und Equipe.

c) Erfahrungen der zwei Semester

Die Umstellung auf eine Ordnung, die ein gerüttelt Maß an Eigeninitiative und Selbstverantwortung fordert, war keineswegs einfach. Es bestand zunächst die Sorge und die Gefahr, daß der Wegfall einer durchformulierten äußeren Tagesordnung bei manchen Theologen zu einem starken Verlust an eigener Ordnung und Selbstdisziplin führen würde. Doch führte die Erfahrung dieses anfänglichen Verlustes im ganzen zu einer

persönlichen Krisis im positiven Sinne, zu einer kritischeren Selbsteinschätzung, zu einer intensiveren Bejahung des Ordnungsentwurfs und zu einem entschiedeneren Bemühen um eine selbstständig durchgetragene Lebensordnung. Man kann sagen, daß bei der Mehrheit der Theologen ein eindeutiges Wachstum im Bemühen um eine persönliche Lebensordnung festzustellen ist, bei einer kleinen Minderheit sich allerdings ein Verlust abzeichnet. Bestätigt wurde dieser Gesamteindruck für den Bereich des geistlichen Lebens durch eine anonyme Befragung unter den beiden unteren Semestern.

Von großer Bedeutung sind die regelmäßigen Hilfen der Motivation, der Korrektur und des Anstoßes auf den verschiedenen Ebenen der Hausgemeinschaft, des Semesters und der Gruppe, vor allem aber im persönlichen Gespräch mit den Priestern des Hauses, wobei der Gruppenkaplan in Zukunft eine wichtige Rolle spielen wird.

Im einzelnen zeichnen sich folgende erfreuliche Tendenzen ab: Die Reduzierung der allgemeinen Ordnungspunkte hat in starkem Maße den Reiz, das Verbotene zu tun, vermindert; das große Gebot, sich nicht erwischen zu lassen, hat keinen Kurswert mehr; der Wegfall der direktorialen Kontrollfunktion hat den Weg zu unbefangenen und offenen Gesprächen geebnet. Schließlich haben wir guten Grund zu der Hoffnung, daß den Theologen die Entdeckung und Entfaltung eines persönlichen und originalen Ansatzes im Weg zum Priestertum, zumal im geistlichen Leben, erleichtert worden ist.

III. Die pastorale Ausbildung

Das Konzilsdekret über die Priesterausbildung betont, daß die gesamte Theologenausbildung dem seelsorglichen Ziele zugeordnet sein muß (Nr. 4). Das hat nicht nur weitreichende Konsequenzen für die innere Struktur und das Leben im Seminar, sondern verlangt darüber hinaus eine fortschreitende Einführung in das Apostolat. Dazu genügt nicht die theoretische akademische Unterweisung. Die Theologen müssen das Apostolat »auch praktisch erlernen und imstande sein..., aus eigener Verantwortung und im Team zu arbeiten«; deshalb »sollen sie schon im Verlauf des Studiums und während der Ferien mit der pastoralen Praxis vertraut werden« (Nr. 21).

a) Vorüberlegungen

Die praktische pastorale Ausbildung ist erforderlich nach einer doppelten Seite: Sie muß die Theologen vertraut machen mit den differenzierten Strukturen und Seelsorgssituationen im Bistum, und sie muß eine Einübung in die wichtigsten Aufgabenbereiche des Bistumpriesters vermitteln. Dem ersten Anliegen sollen während des Semesters regelmäßige Exkursionen dienen, beiden Anliegen in den Semesterferien verschiedene Praktika. Bei der Planung der Praktika können wir davon ausgehen, daß nach dem Eintritt ins Priesterseminar die Schulpraktika und das einjährige Diakonat ihren festen Platz in der Ausbildung haben.

Folgende Praktika sind vorgesehen:

1. Verantwortliche Mitarbeit in einem Jugendferienlager (Dauer: wenigstens eine Woche);
2. Liturgisches Praktikum: die Karwoche in einer Pfarrei, besonders der nordoldenburgischen Diaspora;
3. Betriebspraktikum (Dauer: vier Wochen, nicht verpflichtend für Theologen mit Berufserfahrung);
4. Sozialpraktikum: Krankenhaus, Heim für geistig behinderte Kinder, Obdachlosenasyll u. ä. (Dauer: vier Wochen);
5. Pädagogisches Praktikum: Bischöfliche Kollegs, Kinderheime, Fürsorgeheime u. ä. (Dauer: vier Wochen);
6. Jugendpastoralpraktikum in einer Stadt oder in einem Bezirk (Dauer: vier Wochen).

Über jedes Praktikum soll ein detaillierter Tätigkeitsbericht vorgelegt werden.

b) Versuch im Sommersemester 1966 und Wintersemester 1966/67

Die Praktika galten für die jüngeren Semester sofort als verbindlich. Jugendlagerpraktika sind schon in größerer Zahl absolviert, vereinzelt auch schon Betriebspraktika, Sozialpraktika und pädagogische Praktika. Liturgische Praktika mit jeweils mehreren Theologen fanden erstmals in der vergangenen Karwoche in sieben Pfarreien der nordoldenburgischen Diaspora statt.

Pastoralfahrten wurden während der Semester an den Sonntagen regelmäßig durchgeführt, so daß jeder Semesterkurs etwa monatlich eine Exkursion mitmachen konnte. Zwei Arten von Exkursionen bildeten sich heraus: die Fahrt ins Bistum unter einem bestimmten Stichwort oder Thema und die Fahrt in bestimmte Bezirke, um ihre seelsorgliche Struktur und Besonderheit kennenzulernen.

Themen bisheriger Fahrten waren: »Aufbau und Leben des BDKJ im Bistum«; »DPSG und CAJ im Bistum«; »Seelsorge in einer jungen Arbeiterpfarre«; »Landwirtschaft heute und seelsorgliche Situation«; »Ordensberufe im Bistum (Canisianerbrüder und Clemensschwester)«; »Seelsorgehelferinnen«; »Bischöfliche Kollegs«; »Heimerziehung geistig behinderter Kinder«; »Krankenhaus und Seelsorge«, »Fürsorgeerziehung«. Folgende Bezirke des Bistums wurden besucht: Bezirksdekanat Westmünsterland; Bischöfliches Kommissariat Niederrhein; Bischöfliches Offizialat Oldenburg.

c) Erfahrungen der zwei Semester

Die Erfahrungen sind noch zu jung und zu spärlich, um viel über die Praktika sagen zu können. Zweifellos haben auch früher auf freiwilliger Basis die meisten Theologen einige Praktika absolviert. Der Vorteil der jetzigen Regelung liegt einmal darin, daß auch kontaktärmere Studenten zu solchen für sie besonders wichtigen Unternehmungen gedrängt werden; zum andern verhilft der verlangte Tätigkeitsbericht allen dazu, die Erfahrungen kritisch auszuwerten.

Die Pastoralfahrten sind bereits zum festen Be-

standteil des Seminarlebens geworden. Zwei positive Erfahrungen sind besonders zu nennen. Die erste läßt sich am besten mit dem Ausspruch eines Theologen bei einer Exkursion umschreiben: »Es ist erstaunlich für uns, zu sehen, wie viele uns bisher unbekannte Seelsorgsprobleme und Aufgaben es im Bistum gibt und daß sie tatsächlich angepackt werden.« Die zweite Erfahrung ist diese, daß durch die regelmäßige Konfrontierung mit pastoralen Problemen und Bemühungen draußen im Bistum ein gutes Stück Introvertiertheit in unserer Theologenbildung überwunden werden kann, was sich u. a. in einer auffälligen Verlagerung der alltäglichen Gesprächsthemen von persönlichen Problemen zu Seelsorgsfragen zeigte.

Die Pastoralfahrten verhalten im übrigen mit dazu, unser Haus für das Bistum weiter zu öffnen, weil Gegenbesuche nicht ausblieben. Wir erfahren es längst als Gewinn, daß in unserer Kapelle, im Speisesaal oder in den Wohnzimmern mitten unter den Theologen manchmal eine Gruppe von Eltern, Laien und Priester einer Bistumstagung, Ordensschwwestern oder Studenten und Studentinnen aus der Laientheologenschaft zu finden sind.

Insgesamt kann man zur Ausweitung der praktischen pastoralen Ausbildung sagen, daß sie dem Leben im Seminar nicht hinderlich sein muß, sondern durchaus gute Früchte für das Seminarleben selbst abwerfen kann.

Der hier vorgelegte Bericht ist vor drei Mißverständnissen zu schützen. Das erste Mißverständnis wäre, wenn man in den jeweiligen »Vorüberlegungen« viel mehr suchte als den tatsächlichen Hauptansatzpunkt der damaligen Beratung. Viele weitere, vor allem pädagogische Überlegungen und Erkenntnisse sind im Laufe der Zeit investiert worden und müssen es auch weiterhin. Gute und schlechte Erfahrungen fordern weitere Entfaltungen und Korrekturen, die wir von Semester zu Semester ohne Zimmerlichkeit vornehmen. Ein zweites Mißverständnis wäre es, wollte man dem gesamten Versuch einen allzu modellhaften und kopierbaren Charakter zuschreiben. Die konkrete gute Form eines Seminarlebens hängt nicht nur von einigen Grundsätzen, sondern zugleich von manchen örtlichen Gegebenheiten ab, die jeden einfachen Kopierversuch problematisch erscheinen lassen. Ein drittes Mißverständnis formulierte ein auswärtiger Theologiestudent mit dem Seufzer: »Ihr habt's gut! Mit all diesen Erleichterungen und Freiheiten!« Ein Borromäer darauf: »Leichter? Wir persönlich haben es schwerer als früher! Aber das ist gut so!«

Ludwig Averkamp

spezifischen Problemlage der beteiligten Regionen voraus. Aus dieser Erkenntnis entstand im Sommer 1965 für eine kleine internationale Studienkommission im Rahmen des Institutes für Europäische Priesterhilfe in Maastricht der nachfolgende Bericht. Er sollte auf das Thema »geistliche und pastorale Bildung« eingegrenzt sein und vor allem die französisch orientierten Mitglieder der Kommission mit den Verhältnissen im deutschsprachigen Raum vertraut machen. Da sich an die kritische Information Gedanken zur künftigen Entwicklung anschließen, empfiehlt es sich, den überarbeiteten Bericht einem weiteren Leserkreis zugänglich zu machen.

Das Seminar und die geistliche Bildung der zukünftigen Priester

Bericht und Ausblick zur Lage in Deutschland

I. Besonderheiten des deutschsprachigen Gebietes

In ihrer organisatorischen Form und rechtlichen Stellung unterscheiden sich die einzelnen Priesterbildungsstätten in Deutschland, Österreich und der Schweiz in vieler Hinsicht. Auch in der inneren Konzeption weichen sie von Diözese zu Diözese mitunter beträchtlich voneinander ab. Dennoch ist es berechtigt, von einer *deutschen Form* der Priesterbildung zu sprechen, weil diese Institution in den Ländern deutscher Sprache eine Reihe von Merkmalen aufweist, die sie deutlich von der französischen wie auch von der romanischen Seminar-konzeption abhebt. Eine deutsche Version läßt sich auch bei den heutigen Bemühungen, die Priesterbildung an die gewandelten Verhältnisse anzupassen, erkennen. Die Anpassung ist schon längere Zeit im Gange, hat aber durch das Konzilsdekret *Optatam totius* und die neuerdings öffentliche Diskussion Impulse erfahren.

1. Akademische Ausbildung und Seminar

Ihrem Rang und ihrer faktischen Geltung nach ist die Ausbildung der zukünftigen Diözesanpriester akademisch. Die theologischen Studien erfolgen ausschließlich an den theologischen Fakultäten der staatlichen Universitäten oder der staatlich anerkannten kirchlichen Hochschulen¹. Aus diesem Grunde ist zum Eintritt in das Studium der Nachweis der staatlichen Hochschulreife für jeden zukünftigen Diözesanpriester Voraussetzung. Die Erfahrungen sind positiv, an eine Änderung dieser Regelung denkt man nirgends.

Unabhängig davon, ob die theologischen Vorlesungen an einer Fakultät außerhalb des Hauses oder an einer dem Seminar inkorporierten Lehranstalt gehört werden, ist das Seminar in seiner Leitung und in der Erfüllung seiner Aufgabe eine

Der notwendige Gedankenaustausch zwischen Vertretern verschiedener Sprachgebiete über die Fragen heutiger Priesterbildung setzt eine Mindestkenntnis des geschichtlichen Erbes und der

¹ Ausführlich bei G. MAY, *Die Ausbildung des Weltklerus in Deutschland*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 144 (1964) 170–215.

eigene Institution, wie umgekehrt der Lehrkörper, anders als im CIC can. 1358 in Verbindung mit can. 1360 § 2 vorgesehen, der Weisungsbefugnis des Regens nicht untersteht. Aus der Sicht der theologisch-wissenschaftlichen Ausbildung ist demzufolge das Seminar ein Kolleg oder Konvikt, aus der Sicht der Gesamtaufgabe der Priesterbildung aber eine selbständige Institution mit dem Auftrag, die Persönlichkeitsbildung der zukünftigen Priester, ihre geistliche und charakterliche Formung zu leisten.

Zu beachten ist der verschiedene Gebrauch der Bezeichnung Seminar. Diese Benennung tragen erstens manche in Süddeutschland und Österreich bestehende »Knabenseminare«, die heute überwiegend als kirchliche Schülerkonvikte, nicht als kleine Seminare im Sinne von can. 1354 § 2 CIC zu gelten haben. Die Einrichtungen des zweiten Bildungsweges zur Erlangung der Hochschulreife heißen bisweilen Spätberufenseminare. Auch hier handelt es sich um Schülerkollegien, die nicht nur dem zukünftigen Theologiestudenten und Kandidaten für das Priesteramt offenstehen. Die Studierenden sind in den seltensten Fällen Spätberufene im eigentlichen Sinne. Wollte man – woran niemand denkt – in Deutschland den Begriff Spätberufene, wie in Italien und teilweise in Frankreich, für solche verwenden, die nicht das kleine Seminar durchlaufen haben, so hätten wohl 95 Prozent aller Priestertheologen in Deutschland als solche zu gelten, weil sie erst nach bestandenen staatlichen Abitur den Studienweg für das Priestertum einschlagen.

Eine dritte Gruppe bilden die Priesterseminare, die entsprechend can. 1354 CIC alle Jahrgänge der eigentlichen Priesterbildung umfassen, gleichgültig ob die theologisch-wissenschaftlichen Studien an einer Universität oder an einer hausinternen Fakultät erfolgen. Nur ein Teil der Diözesen unterhält ein solches Priesterseminar. In den übrigen Bistümern findet sich unter gleichem Namen eine geistliche Bildungsanstalt, die nur den ein- oder zweijährigen Abschlußkurs umfaßt. Erst nach Beendigung des Fakultätsstudiums treten die Kandidaten in dieses Priesterseminar ein. Während der vorausgehenden Studienjahre gehören die Theologiestudenten einem Theologenkonvikt an, das am Ort einer Universität eingerichtet ist. Es ist seiner Gestalt nach dem Vollseminar eng verwandt², nur die Weiekkurse mit ihrer mehr pastoral-praktischen Ausbildung fehlen ihm. In unserem Zusammenhang interessieren nur die mit der theologischen Ausbildung befaßten Bildungsanstalten, die im folgenden der Einfachheit halber Seminare genannt werden.

2. Die Trennung von geistlicher und wissenschaftlicher Bildung

Ihr ist es zu verdanken, daß der Eigenwert und das Gewicht der gediegenen theologisch-wissenschaftlichen Ausbildung stark hervortritt. Es gibt gegenwärtig Bestrebungen, diese Ausbildung möglichst überall an die Universitätsfakultäten zu verlegen. Einige Schwierigkeiten und sogar

Nachteile, die sich aus dem Nebeneinander von Fakultät und Seminar ergeben, dürfen jedoch nicht übersehen werden. An der geistlichen Bildung ihrer zukünftigen Amtsbrüder sind die Theologieprofessoren so gut wie nicht beteiligt. Da diese Aufgabe ihrer Natur nach sorgfältig koordiniert sein muß, zwischen Fakultät und Seminar infolge der Verhältnisse aber meist nur eine sehr lockere Verbindung besteht, ist der Einfluß des theologischen Lehrers auf Wachsen und Werden des Priesterberufes bei den Priestertheologen unter seinen Hörern ziemlich gering. Gewiß ist das theologische Studium ein wesentliches Stück der Priesterbildung, und man darf die daraus resultierende Motivstärkung für die Wahl des Priesterberufes nicht unterschlagen. Die Begegnung mit der theologischen Wissenschaft bringt jedoch erfahrungsgemäß nicht aus sich selbst das Wachsen der persönlichen Jüngerschaft hervor, auf die es bei der reifen Wahl des Priesterberufes entscheidend ankommt. Diesem geistlichen Vorgang entspricht nämlich eine seelsorgliche Bildungsaufgabe, die mit einer selbst brillanten theologischen Vorlesung noch nicht geleistet ist. Zudem bringt nicht jeder Theologieprofessor die notwendigen Voraussetzungen, die nicht unbedingt mit theologischer Qualifikation und eigener priesterlicher Lebenshaltung verbunden ist, für diese Aufgabe mit. Bei der Berufung auf einen theologischen Lehrstuhl tritt die Rücksicht auf den speziellen priesterlichen Dienst an den Priesterberufen gegenüber der Frage nach der wissenschaftlichen Befähigung zwangsläufig in den Hintergrund. Auch wenn man den theologischen Lehrern der zukünftigen Priester das Interesse an deren geistlichem und persönlichem Reifen bescheinigen kann, bleibt ihnen für diesen Dienst wenig Raum. Sie sind einerseits stark – um nicht zu sagen einseitig – auf die theologische Lehr- und Forschungstätigkeit ausgerichtet, andererseits verwehrt ihnen die Trennung vom Seminar, dem sie sich im anderen Falle stärker eingliedern müßten, den für die außerwissenschaftliche Priesterbildung notwendigen regelmäßigen und persönlichen Kontakt zu den Seminaristen. Diese suchen solchen leitenden Gesprächskontakt, für den es nach wie vor des Seminars, d. h. der Institution bedarf, keineswegs so spontan, wie manchmal versichert wird. Der Professor steht weithin vor dem Dilemma, auf der einen Seite von sich aus das priesterliche, mitbrüderliche Gespräch aufnehmen zu sollen, auf der anderen aber darauf bedacht zu sein, daß er sich nicht dem Anschein einer Anbiederung aussetzt. Die äußeren Gegebenheiten sind, wie es scheint, einer guten Lösung dieser Schwierigkeit nicht günstig.

Wenn man auf französischer Seite »geistliche und pastorale Ausbildung« nahezu in einem sieht³,

² Hierunter fallen auch überdiözesane Seminare, die einer philosophisch-theologischen Hochschule angegliedert sind.

³ Die Studienkommission war unter dieser Benennung einberufen worden.

kann man diese Gleichsetzung auf deutscher Seite nur sehr eingeschränkt gelten lassen. Hier wird nämlich auch die »pastorale Ausbildung« in zwei Bereiche getrennt. Auf der einen Seite steht die wissenschaftliche Unterweisung in den pastoralen Aufgaben, auf der anderen die religiös-asketische Bildung, die ihrerseits zum pastoralen Dienst hinzuführen hat und die pastorale und missionarische Haltung zu wecken und pflegen und in den Wachstumsprozeß der geistlichen Berufsentscheidung einzubeziehen sucht. Die Betonung der Wissenschaft ist ein Vorzug. Vordergründige, pragmatische Ausrichtung auf die pastorale Aktion zum Schaden des intensiven Studiums wird vermieden. Gleichzeitig aber gerät die geistliche Bildung in eine gewisse Isolierung, sie läuft getrennt neben der theologischen Unterrichtung im Hörsaal her, und ihre pastoralen Ansätze werden weithin nur von der Aussicht auf die zukünftige Sendung gespeist.

3. Geteilte Verantwortung für die geistliche Bildung im Seminar

Das deutsche Seminar unterscheidet sich in seiner Verfassung grundlegend vom sulpizianisch orientierten in Frankreich, in welchem zumindest ein Teil der Professoren als *directeurs spirituels* den Seminaristen verbunden sind. Die Aufgabenstellung im deutschen Seminar folgt dem »Germanicum-System«⁴, das nach can. 1358 scharf trennt zwischen dem *rector pro disciplina* und dem *director spiritus* mit den *confessarii*. Bis ins letzte Jahrzehnt wurde das Amt des Spirituals in den meisten deutschen Seminarien von Patres der Gesellschaft Jesu verwaltet. Inzwischen hat sich das etwas verschoben. Wo Diözesanpriester an diese Stelle traten, hat sich an der Aufgabenteilung grundsätzlich nichts geändert. Schon immer wird allerdings von den Regenten, Direktoren und ihren Mitarbeitern in der Praxis die geistliche Bildung mitgetragen und mitverantwortet, da die disziplinäre Obsorge allein schließlich keinen positiven Beitrag zur Priesterbildung darstellt.

Ungeachtet der Größe der jeweiligen Kommunität – sie liegt meist bei über hundert –, gibt es in den Seminarien einen einzigen Spiritual. Es ist verständlich, daß er sowohl der Anzahl als auch des persönlichen Typs wegen nicht in vollem Umfang den einzelnen Seminaristen der persönliche *directeur spirituel* im französischen Sinne sein kann. Seine Tätigkeit besteht zunächst in den »Punkten« für die Meditation und in geistlichen Vorträgen anderer Art. Wie schon erwähnt, nehmen meist auch die anderen Priester des Hauses einen Teil dieses Dienstes wahr. Das persönliche Gespräch des Spirituals mit den Seminaristen schließt sich an die allgemeine Unterweisung naturgemäß an. Doch lassen sich auf dieser Ebene nicht alle Seminaristen erreichen, selbst dann nicht, wenn (wie da und dort vielleicht noch) das Erscheinen vor dem Spiritual als obligatorisch gilt. Welchen Anteil das *forum internum* (*non-sacramentale*) im Wirken des Spirituals hat, hängt stark vom Gewicht seiner Persönlichkeit und sei-

ner Stellung im Hause ab. Dasselbe gilt von seiner Funktion als Beichtvater. Je nach Größe der Kommunität sind einige externe Priester beauftragt, als Beichtväter nach can. 1361 zur Verfügung zu stehen. Sofern das Seminar – wie in den meisten Fällen – nicht klösterlich abgeschlossen ist, verlagert sich der Empfang des Bußsakramentes zu einem guten Teil nach draußen. Erst recht betrifft das die relativ lange Zeit der Semesterferien.

4. Die äußeren Formen des geistlichen Lebens

Zum gegenwärtigen Zeitpunkt sind die Hausordnung und der damit verbundene geistliche Tagesplan in den einzelnen deutschen Seminarien ähnlich verschieden wie in Frankreich. Es gibt die täglich verpflichtende Kommunitätsmesse wie auch die Regelung, durch die zumindest an einem oder anderen Tag der Meßbesuch nach Wahl offengelassen ist. Man kennt abendliche Betrachtungspunkte mehrmals wöchentlich und auch stattdessen die Möglichkeit zum Gruppengespräch; gemeinsame Betrachtungszeit am Morgen oder aber zu beliebiger Tageszeit privat. Es gibt Kathedralgottesdienst oder partielles Offizium am Sonntag im Seminar; Tagesschluß in *Silentium* am Sonntag im Seminar; Tagesschluß in *Silentium* und gemeinsames Abendgebet oder eine in engerem oder weiterem Umfang in die Eigenverantwortung des Seminaristen gestellte Abendgestaltung, freie Ausgehöglichkeit eingeschlossen. Man findet den mit Klingelzeichen einigermaßen fixierten Tagesverlauf und ebenso die weitgehend der persönlichen Verantwortung anheimgestellte geistliche Tagesordnung. Kurz, von einer einheitlichen Grundform des Lebens in den deutschen Seminarien kann nicht die Rede sein, lediglich von Richtungen. Die in Frankreich vielerorts gepflegte *révision de vie* ist in den deutschen Seminarien nahezu unbekannt. In allem läßt sich die Tendenz erkennen, von der Vielzahl gemeinsamer geistlicher Übungen abzugehen und den individuellen Bedürfnissen entgegenzukommen. Wie weit es bisher gelungen ist, auf diesem Wege das Frömmigkeitsleben, sei es das gemeinsame, sei es das individuelle, zu intensivieren und wesentlich werden zu lassen, entzieht sich einer raschen Beurteilung. Die gegenwärtige Wandlung muß jedenfalls in Zusammenhang mit der heutigen Suche nach zeitgemäßen Formen des geistlichen Lebens des Christen, des Priesters und der christlichen Gemeinde überhaupt gesehen werden.

II. Schwierigkeiten und offene Fragen

In der vorangehenden Bestandsaufnahme klang schon eine ganze Reihe von Problemen an. Soweit sie die interne Seminaraufgabe betreffen, muß ihnen im Hinblick auf die Priesterbildung schon der nächsten Zukunft eingehender nachgegangen werden. Wenn es einer jeden dem Leben der Kirche dienenden Institution aufgegeben ist, sich selbst immer wieder in Frage zu stellen, kommt das besonders dem Seminar zu. Die Priester-

⁴ Diese Bezeichnung rechtfertigt sich aus der nachtridentinischen Geschichte der Priesterbildung.

sterbildung kann sich am allerwenigsten Erstarung leisten. Bei der folgenden Darstellung ist zu berücksichtigen, daß die da und dort inzwischen beschrittenen Wege unerwähnt bleiben müssen. Ebenso wird nicht erfaßt, was von den anzuführenden Schwierigkeiten durch Einfluß und Leistung von Priesterpersönlichkeiten in den einzelnen Seminarien entschärft wird.

1. Die autoritative geistliche Führung

Das kirchliche Recht, das in can. 1358 einen einzigen *director spiritus* vorsieht, setzt das geschlossene, von einer subtilen Hausordnung regierte und im Disziplinären wie im Geistlichen autoritär geleitete Seminar voraus. Dieses besteht faktisch entweder nicht (bzw. nicht mehr), oder es hat mit Schwierigkeiten zu kämpfen, weil sich der junge Mensch gegen Reglement und Zöglingsmilieu wehrt. Die Konzeption des innerhalb des *forum internum* (*non-sacramentale*) gewissermaßen »überwachenden« Spirituals erweist sich parallel zur Abneigung gegen überzogene Amtsautorität des Regens somit als unmöglich. Der Seminarist widerstrebt nicht unbedingt einer verbindlichen geistlichen Führung, wohl aber der »von oben« dirigierten geistlichen Betreuung. Soll der Dienst im Geistlichen fruchtbar sein, so ist es seinem Wesen entgegen, daß er an den Seminaristen erzwingenmaßen herangetragen wird. Deshalb ist wenig gewonnen, wenn etwa das monatliche Erscheinen des Seminaristen vor dem unausweichlich einzigen Spiritual angeordnet wird. Allein schon die Bekanntgabe von bestimmten Beichtvätern für die Seminaristen löst bei Neueintretenden, die die längst geweitete Handhabung dieser Einrichtung noch nicht kennen, großes Befremden aus. Sie fühlen sich entmündigt, zumal in der Seelsorge außerhalb der Priesterbildung und des Klosterlebens solche Vorsorge unbekannt ist. Die Aufgabe des Spirituals hat gleichfalls sehr persönlicher Natur zu sein. Kein Wunder, daß der junge Erwachsene empfindlich auf geistliche Betreuung, die autoritativ verfügt und eng ausgelegt wird, reagiert. Die geistliche Beratung möchte er als Angebot erfahren. Ist er dessen einsichtig, daß sie nicht nur ein bloßes Angebot sein kann – und soviel Einsehen muß von einem, der den Priesterberuf vor Augen hat, verlangt werden –, so möchte er sich seinen geistlichen Berater selbst wählen können und, statt »Zögling in *spiritualibus*«, freier Gesprächspartner sein. Da die Konzeption nach can. 1358 dafür keinen Raum läßt, die Praxis hingegen andere Wege geht und im ganzen recht unsicher ist, ist ein Vakuum zu befürchten: Die stete persönliche geistliche Beratung, die die Berufswahl klären, Fehlmotivierung und Krisen überwinden hilft, die vor allem das Wachsen des geistlichen Menschen zu fördern und diesen auf eigene Füße zu stellen versucht, findet nicht ihren »Ort«.

2. Die Trennung von *forum externum* und *internum*

Nach den einschlägigen Bestimmungen des kanonischen Rechts ist diese Trennung völlig eindeutig. An dieser Theorie ist richtig, daß ein un-

antastbarer Bereich als außersakramentales *forum internum* immer eingeräumt sein muß. Das ergibt sich aus dem Seelsorgecharakter der Priesterbildung. Die zum Schutze des Seminaristen und zur Gewissensbefreiung für den in der Öffentlichkeit der Kirche verantwortlichen Priestererzieher vorgesehene Trennung der Bereiche erweist sich als problematisch, wenn sie als totale genommen wird. Für die organische Leitung des Kandidaten durch die Seminarzeit ist eine säuberliche Trennung in zwei Instanzen, eine für den äußeren Ausbildungsgang und eine zweite für die persönlichen Lebensfragen, unangemessen. Sie ist unbefriedigend aus der Sicht der Seminaristen: Je weniger sie im Vorgesetzten den befehlenden Oberen als vielmehr den verantwortungsvollen Dialogpartner sehen, desto mehr wollen sie ihn ganzheitlich, also auch in Fragen beanspruchen, die man als interne zu bezeichnen pflegt. Die von Amts wegen interne Instanz, nämlich der Spiritual, erübrigt sich dadurch keineswegs. Sein ureigener Auftrag bleibt, aber er ist, weil nur ein angebotener Dienst, naturgemäß begrenzt.

Die Trennung der Bereiche ist auch fragwürdig aus der Sache selbst. Die Pflege der Berufe im Seminar und die Hinführung zur Jüngerschaft und zur Persönlichkeitsreife lassen sich nicht arithmetisch zwei getrennten Instanzen zuordnen. Nur wenn man davon ausgeht, daß der (Disziplinar-) Vorgesetzte seinen Seminaristen mit Strenge und Mißtrauen und diese ihm mit Vorsicht und Furcht zu begegnen haben, bleibt kein anderer Weg als säuberlich getrennte Kompetenzbereiche. Doch solche Verhältnisse, sofern es sie geben sollte, verdienen nie und nimmer den Namen Priesterbildung. Zahlreiche Fragen zum Bildungsweg des Seminaristen verlangen von Fall zu Fall individuelle Entscheidungen, die ebenso gut in den externen Bereich fallen, wie sie die interne Sphäre des Kandidaten berühren. Immer muß der ganze Mensch gesehen werden, ob es sich um die Frage einer Beurlaubung, einer Krankenbehandlung, einer zweitrangigen Erlaubnis oder um ein sonstiges Anliegen handelt. Ist der Graben zwischen befehlender Obrigkeit und gehorchenden Zöglingen zugeschüttet und das gegenseitige Verhältnis bestimmt von gemeinsamem Suchen und eigener Verantwortung aller, so ist die Frage nach der Trennung der beiden Foren hinlänglich beantwortet. Leider steht die Institution weithin nicht damit im Einklang, am wenigsten von der rechtlichen Grundlage her.

Die unklaren Verhältnisse bringen es gar leicht mit sich, daß weder die extern Verantwortlichen noch der Spiritual in ihrer verschränkten Aufgabe richtig zum Zuge kommen. Durch den einzigen, zwangsläufig auf einen engeren Bezirk interner Beratung sich beschränkenden Spiritual ist der persönlich bildende Dienst im Geistlichen und Aszetischen nicht für alle Seminaristen sichergestellt. Die Beschränkung, die der Sinngebung des Amtes durchaus entspricht, ist mehr und mehr zu einem Faktum geworden, und zwar als not-

wendige Folge der Abkehr vom Zöglingseminar. Diese Abkehr fordert mit gleicher Notwendigkeit einen dauernden »intern-externen« Gesprächskontakt zwischen dem einzelnen Seminaristen und einem mit der Bildungsaufgabe betrauten Priester. An dieser Stelle klappt gegenwärtig eine Lücke. Wenn in Deutschland gelegentlich das Wort von der Spiritualskrise verlautete, dann handelt es sich um eine Krise der Institution, nicht der Personen.

3. Die geistliche Bildungsaufgabe und die Gruppe

Die Seminarverfassung gemäß den Canones des CIC läßt für Seminaristengruppen keinen Raum. So erklärt sich, daß die vom CIC unabhängigen Seminarien Frankreichs mit der Zulassung von *équipes* den Anfang machten. Das Konzilsdekret über die Priesterausbildung hat den Gedanken aufgegriffen, bleibt aber glücklicherweise hinsichtlich konkreter Anweisungen sehr zurückhaltend⁵. Sehr voran gekommen ist man, aufs Ganze gesehen, in Deutschland mit der Aufteilung der Kommunitäten in Teilgemeinschaften, die subsidiär an der Priesterbildung teilhaben, offensichtlich nicht. Man kann darin wohl zum Teil kluge Zurückhaltung erblicken. Vorzeitige Direktiven verhindern die unbedingt notwendige Entwicklung, die sicherlich mehrere, nebeneinander mögliche Spielarten von Gruppen hervorbringen wird. Zum anderen Teil dürfte sich das Zögern jedoch aus Hilflosigkeit erklären. Das herkömmliche »Germanicum-System« ist für die Gruppenbildung zu starr. Die sulpizianische Konzeption dagegen, nach der sich das Kollegium der Priester in die *direction spirituelle* teilt, bietet eine günstigere Ausgangsbasis für den familienhaften, »mitbrüderlichen« Dienst am Priesterwerden, den die verantwortlichen Priester ihren Seminaristen und diese sich gegenseitig zu leisten haben.

III. Neue Ansätze

In den Veröffentlichungen der letzten Jahre zur Priesterbildung fehlt es nicht an Situationsanalysen und Vorschlägen. Leider sind die letzteren – ausgenommen bei den Studienfragen – meist recht allgemein gehalten, während die angemeldete Kritik sich sehr wohl mit Einzelfakten beschäftigt. Vielleicht beleuchtet dieses Mißverhältnis mehr als alles andere, woran es in Deutschland bei der gegenwärtigen Suche nach zeitgemäßer Priesterbildung mangelt. Während Außenstehende eifrig diskutieren und die von der Sache am meisten betroffenen Verantwortlichen sich sehr verschwiegen zeigen, ändert sich in der Praxis nur das, was die davoneilenden Verhältnisse einfach abtrotzen. Fortschreitende Zugeständnisse bedeuten aber ganz und gar nicht positiv gestalteten Wandel. Dieser kann weder nur durch kritische Ratschläge und allgemeine Forderungen noch durch isolierte Detailmaßnahmen, seien sie auch von der Bischofskonferenz beschlossen, vorangetrieben werden. Er verlangt vielmehr nach grundsätzlichen Überlegungen, die zugleich auf ihre ganz konkreten Konsequenzen hin zu Ende geführt werden. Daß vor jeder Art definitiver Festlegung

Spielraum bleiben muß, der Erfahrung ermöglicht, dürfte selbstverständlich sein. Aus einer gedanklichen Mitte müssen konkrete Schlüsse gezogen werden, die sich zu einer überzeugenden Konzeption zusammenfügen. Auch sie wird freilich weiterer Entwicklung unterworfen bleiben. Da wir im folgenden nur auf ganz spezielle Gesichtspunkte eingehen, ist es berechtigt, von den prinzipiellen Überlegungen abzusehen. Es dürfte trotzdem der Ansatz einer einheitlichen Konzeption, aus der sich die aufzuzeigenden praktischen Hinweise ergeben, durchschimmern.

1. Spiritual und Priesterkollegium im Seminar

Der Dienst der geistlichen Bildung im Seminar geschieht auf verschiedenen Ebenen. Bis zur Stunde ist man kaum gewöhnt, sie zu unterscheiden. So betrachtet man den Spiritual (gegenwärtig) als auf jeder Ebene gleichermaßen zuständig, auch wenn er faktisch nicht allen gerecht werden kann. Die Gründe für die eingegrenzte Wirksamkeit wurden bereits aufgezeigt. Die Lösung dieser Schwierigkeiten kann nur darin liegen, daß man die verschiedenen Ebenen auseinanderhält und den Dienst sachgerecht zu verteilen sucht.

a) Eine der Aufgaben ist die Unterweisung der Gesamtkommunität oder einzelner Seminaristenkurse in Vorträgen, Anleitung zur Betrachtung usw. Abgesehen davon, daß sich diese spezielle Tätigkeit im Zuge des Wandels von Seminarordnung und Verständnis des theologischen Studiums vermindert, haben daran alle Priester im Seminar Anteil. Unter ihnen kommt dem Spiritual lediglich eine vorrangige Stelle zu.

b) Der Spiritual vertritt die interne Instanz im eigentlichen Sinne. Jederzeit kann er als besonders dafür bestellter Priester in Anliegen, für die völlige Diskretion und Anonymität in der priesterlichen Hilfe gewünscht wird und erforderlich ist, angegangen werden. Seine Anwesenheit im Seminar ist ein festes Angebot und als solches notwendig.

c) Ein Mittleres zwischen diesen beiden Aufgabenbereichen ist die im Sinne ganzheitlicher Bildung erweiterte *direction spirituelle*. Der regelmäßige und für eine bestimmte Zeit verbindliche Gesprächskontakt des Priestertheologen mit einem aus dem Kreis der mit der Bildung im Seminar betrauten Priester ist unerlässlich. Diese Einrichtung gleicht in positiver Weise den durch die Lockerung der äußeren Ordnung im Seminar befürchteten Verlust an geistlicher Bildung aus. Sie ist nicht als notgedrungerer Ersatz, sondern als positive Antwort zu betrachten, weil sie viel persönlicher als eine ausgedehnte Hausregel auf den Menschen eingeht. Der Gesprächskontakt besitzt vornehmlich internen Charakter. Der Seminarist muß sich seinen Partner für diesen mitbrüderlichen Dialog wählen können. Wenn das der Fall ist, kann erstens erwartet werden, daß kein Seminarist zu kurz kommt oder in der Kommunität untertaucht, zweitens daß sich die Atmosphäre des Vertrauens, die nun einmal nicht der äußeren Anordnung ge-

⁵ Dekret *Optatum totius* Nr. 7.

hört, ohne weiteres einstellt, sofern es sich um einen gesund gewachsenen jungen Menschen handelt. Der Spiritual teilt sich in diese Tätigkeit mit den anderen hierfür gleichfalls zuständigen Priestern im Seminar. Diese müssen also da sein und ähnlich wie im sulpizianischen Seminar ein Kollegium bilden. Es ist klar, daß in dieser Funktion jeder Priester die für das in weitem Maße internen Charakter tragende Gespräch notwendigen Spielregeln beachten muß. Es wäre Aufgabe des Spirituals, im Kollegium der *directeurs spirituels* (die wir hier im Anschluß an die sulpizianische Seminarverfassung einmal so nennen wollen, obwohl sich die Sache nicht ganz deckt) zu inspirieren und zu koordinieren. Möglichkeit und Grenze für die Mitwirkung der theologischen Lehrer an diesem Dienst des Seminars hängt davon ab, wie weit sie real zum Kollegium der im Seminar tätigen Priester gehören. Ein Mindestmaß von gemeinsamem Leben und seiner »Tuchfühlung« ist unentbehrlich. Eben darum kann auch die Wahl des geistlichen Beraters durch den Seminaristen nicht so gänzlich freigegeben werden wie die Wahl des Beichtvaters.

d) Vom »geistlichen Gespräch«, von der »Lebensberatung« oder wie immer man den soeben beschriebenen Gesprächskontakt bezeichnen will, ist zunächst der Empfang des Bußsakramentes klar zu unterscheiden und zu trennen. Die Beichtvaterfrage – nicht die Sorge um fruchtbaren Sakramentenempfang – wird damit aus der geistlichen Bildung im Seminar herausgenommen. Bei der jungen Generation ist ohnehin die Entwicklung praktisch über die Weisung von can. 1367 § 2: »saltem in hebdomada ad sacramentum poenitentiae accedant«, hinweggegangen. Soweit der Kanon frömmigkeitsgeschichtlich bedingt ist, geht er doch wohl von der anfechtbaren Meinung aus, durch die formale Erfüllung der geistlichen Übung »Beichten« sei die notwendige geistliche Hilfe zu gewährleisten. Wenn die Praxis sich nicht mehr an dieser Intention orientiert und andere Wege geht, so entspricht das der neueren Sakramententheologie und der sich vielerorts wandelnden Sicht des sakramentalen Bußinstitutes. An beidem geht am allerwenigsten der junge Theologe vorüber. Nach alledem ist der geistliche Berater nicht zunächst auch der Beichtvater des jeweiligen Seminaristen, sondern er *kann* es zugleich sein. Auf diese Weise wird grundsätzlich das sakramentale Bußgeschehen von der internen geistlichen Bildungsaufgabe entlastet und umgekehrt. Die kirchenrechtlichen Bestimmungen über die Beichtfreiheit der Seminaristen erledigen sich durch die offene Gestalt des Seminarlebens von selbst.

2. Individueller Ausbau des geistlichen Lebens
Die Unsicherheit hinsichtlich der obligatorischen »Frömmigkeitsübungen« kommt in den Seminarien nicht von ungefähr. »Geistliches Leben besteht nicht in den geistlichen Übungen, aber ohne geistliche Übungen kann kein geistliches Leben bestehen«, diese von Josef Maria Reuß treffend

formulierte Wahrheit erfassen die jungen Christen im Seminar mehr instinktiv als reflex. Sie mögen sie oft zugunsten ihrer eigenen Bequemlichkeit auslegen. Das hebt nicht die Tatsache auf, daß sie – durch die theologischen Studien zudem dahin gedrängt – unbestechlich nach dem fragen, was den geistlichen Menschen wesentlich ausmacht. Da man ihnen außerdem nicht gerade Autoritätsgläubigkeit nachsagen kann, ist in der Priesterbildung nicht darauf zu verzichten, mit dem einzelnen die je eigene Form seines Frömmigkeitslebens zu suchen. Der Pluralismus im gesamten modernen Leben, in dessen Gefolge sich wahrscheinlich häufiger selbständige Persönlichkeiten antreffen lassen als in der geschlossenen Gesellschaft, fordert die Freiheit zur individuellen Entfaltung des Frömmigkeitslebens auch im Seminar. Solange die Seminarkommunität in »Reih und Glied« geistlich anzuleiten war, durfte man gewiß einen bestimmten Grad von geistlicher Einübung durch Formen, die allgemein angeordnet waren, bei allen Gutwilligen annehmen. Wie mäßig sich das so Erlangte nach der Priesterweihe im seelsorglichen Alltag der letzten Jahrzehnte durchzuhalten vermochte, ist genügend bekannt. Nicht ohne Grund fordert Joseph Ernst Mayer kategorisch: »Schluß mit der bloß summierenden Frömmigkeit!«⁶ Ist der Gleichschritt aber im Seminar selbst bereits unmöglich geworden, und schickt sich der junge Theologe frühzeitig an, seinen eigenen Weg zu gehen, so bedarf er einer ebenso zurückhaltenden wie sorgsam persönlichen Begleitung. Die geistliche Persönlichkeit des priesterlichen Gesprächspartners hat hierbei die Garantie für richtiges Urteil, kluge geistliche Pädagogik und überzeugende Motivierung zu liefern. Mit dreißig jungen Menschen derart in fruchtbarem Kontakt zu stehen, dürfte das Maximum sein, was ein Priester, dem dieser Dienst im Seminar obliegt, leisten kann.

3. Die Gruppe und der Auftrag des Seminars
Die Individualisierung der geistlichen Lebensformen hat nichts mit individualistischen Bestrebungen zu tun. Von der Tendenz unter den Seminaristen, sich zu kleinen Gruppen von vier bis maximal acht Mitgliedern zusammenzufinden, war schon die Rede. Bezeichnend ist, daß dem weniger irgendwelche Sachinteressen zugrunde liegen. Es geht vielmehr um eine gewisse Freundschaft, verbunden mit dem Bemühen, sich gegenseitig geistlich und persönlich voranzubringen. Entstehen können solche Gruppen allerdings erst, wenn die Seminarordnung ihnen Raum läßt. Das Abendgespräch muß ebenso möglich sein wie die gelegentliche Eucharistiefeier im kleinen Kreise oder der gemeinsame Besuch einer Veranstaltung. Neben dem vertrauensvollen Dialog mit dem dafür gewählten Priester darf in der Aufgeschlossenheit und Initiative für den partnerschaftlichen

⁶ J. E. MAYER, *Möglichkeiten und Aufgaben des geistigen und geistlichen Lebens*, in: *Priesterlicher Lebensstil in der Gegenwart*, Würzburg 1962, 71–95, 86.

Zusammenschluß zu solchen Freundschaftsgruppen das zweite tragende Element in einer zeitgemäßen Konzeption der Priesterbildung gesehen werden. Es besteht kein Grund, den Schwund bestimmter Andachtsformen im Seminar zu beklagen, wenn man feststellen darf, daß das geistlich und apostolisch engagierte Gespräch in den Gruppen gepflegt wird. In der Beurteilung dieses Gruppenlebens darf man nicht nur davon ausgehen, daß hier brüderlich der Glaube bezeugt wird, daß Erfahrungen des persönlichen geistlichen Lebens ausgetauscht und die Motive für die priesterliche Sendung gestärkt werden. Die Gemeinschaft, die nahezu alle Dimensionen des christlichen Lebens erfaßt, ist schon *in sich* ein geistlicher Vorgang. Er besitzt neben der auch weiterhin zu pflegenden privaten und »stillen« Christusfrömmigkeit eigene Gültigkeit und eigenen Rang. Wenn eine solche Gruppe für ihre Semesterferien nicht nur und nicht zuerst Skiurlaub und Auslandsreise plant, sondern spontan eine gemeinsame Freizeit sucht, die dem Gespräch über das Evangelium und die priesterliche Sendung dienen soll – müßten dann nicht solche Vorgänge den mit der Priesterbildung Beauftragten mehr sein als nur ein Anstoß zur Überlegung? Die Wege, die die jungen Menschen intuitiv beschreiten, müssen mitgegangen werden⁷. Alle Verantwortlichen können gewiß sein, daß das Charisma der Jugend noch weiteres entdecken wird, durch das die Priesterbildung die Gestalt erhält, die sie heute und morgen braucht. Paul Picard

Praxis

Internatsfrömmigkeit

Es ist eigenartig, eine bestimmte Sorte von Frömmigkeit auszusondern, sie gleichsam in Anführungszeichen zu setzen. Kaum ein ehemaliger Internatszögling stutzt jedoch beim Ausdruck »Internatsfrömmigkeit«. Sie bedeutet ihm nicht Frömmigkeit schlechthin. Es ist jene Frömmigkeit, die er einige Jahre seines Lebens gelebt, erlebt, erduldet oder erlitten hat.

Wirft man den Ausdruck »Internatsfrömmigkeit« in den Kreis »Ehemaliger«, dann bewirkt er mit ziemlicher Sicherheit eine ausgedehnte und hitzige Diskussion. Dabei wird man bald erkennen, wie schwer es ist, die Frömmigkeits-

formen im Internat von der Internatserziehung im allgemeinen zu trennen. Wenn ein wohlmeinender Internatserzieher einer solchen Diskussion beiwohnt und dabei deprimiert feststellt, daß die negativen Urteile vorherrschen, dann ist das nicht unbedingt und vorwiegend auf die rein religiöse Komponente des Internatsbetriebs zu beziehen. Spricht man dabei auch eindeutig von religiösen Formen oder Fehlformen, die negativen Reaktionen haben ihre Wurzeln in den Gegebenheiten des Lebens im Internat, wohl auch in der unangenehmen Stimmungslage der dort verbrachten Jahre der Entwicklung.

Dabei denke ich an den Weckruf in meiner ehemaligen Internatsschule. Zu nachtschlafender Zeit tönte nach Verklingen einer Glocke, die nicht in die jugendliche Schlafentiefe vorgedrungen war, von der Türe her das »Gelobet sei Jesus Christus«. Kein Mensch antwortete, außer man hatte das Glück, mit einer »Braven« und zugleich Stimmgewaltigen den Schlafsaal zu teilen. Der Lobruf wurde wiederholt, notfalls dreimal, und immer gehässiger tönte die Stimme der weckenden Erzieherin. Wer kann es veragen, wenn seither bei diesem erhebenden Gruß immer diese Szene voller (deplazierter) Komik aus der Erinnerung auftaucht. Trotzdem möchte ich hier nicht von einer religiösen Fehlform sprechen. Meine eigenen, in katholischer Berggegend aufgewachsenen Stiefkinder halten heute noch daran fest, den Tag mit der Lobpreisung Jesu Christi zu beginnen. Daß dieser Brauch im Internat ins Lächerliche abglitt, hat die Wurzeln im gleichen Grund, den ein weiteres Erlebnis aus dem pädagogischen Kolloquium einer katholischen Universität erklärt.

Der tägliche Besuch der Messe

Zur Diskussion stand der tägliche obligatorische Besuch der heiligen Messe im Internat. Die Atmosphäre war äußerst gespannt. Die Diskussions Teilnehmer suchten religiöse, pädagogische und psychologische Gründe gegen einen solchen Zwang.

Da sagte eine Studentin des ersten Semesters, sie hätte im Internat nie so tief gegrübelt. Was sie bei diesem täglichen Gottesdienstbesuch zu nachtschlafender Zeit gestört hätte, sei ganz einfach ihr immer größer werdendes Schlafmanko gewesen, das sie dann die ganzen Quartalsferien ohne Kirchenbesuch durchschlafen ließ. Der Applaus donnerte los, die Spannung war gelöst, und jeder Teilnehmer an jenem Kolloquium mußte den Eindruck bekommen, die Studentin habe den Nagel auf den Kopf getroffen.

Schlafmanko. Auch die verunglückte Reaktion auf das »Laudetur« möchte ich auf das gleiche Konto buchen und kann dabei nicht umhin, diesen Aspekt etwas näher zu behandeln. Damit erweist sich gleich zu Beginn, wie schwer es fällt,

⁷ Auch die Bischöfe, ihre Personalreferenten und Seelsorgeamtsleiter werden sich stärker auf diese Entwicklung einstellen müssen, denn die Gruppenkollegialität will sich im priesterlichen Einsatz erhalten.

Internatsfrömmigkeit von Internatserziehung im allgemeinen zu trennen. Ich erinnere mich an eine Geschichtsstunde, der ersten Schulstunde jenes Wintertages. Schlafbleich saßen oder lagen wir auf unseren Stühlen, zur großen Empörung der Lehrschwester, die ihre trefflich vorbereitete Stunde einer so faulen Gesellschaft hätte halten sollen. So entschloß sie sich zu einer Strafrede. Mit uns sei nichts mehr los, meinte sie. Zu ihrer Zeit seien sie gleich zwei Stunden früher aufgestanden und hätten den Tag frisch wie Grenadiere begonnen. Wir fühlten uns sehr nichts-nützig und unterdrückten tapfer das Gähnen – während jener Schulstunde mindestens.

Erst später, von Schuldgefühlen befreit, überlegte ich mir die Gründe, warum mit den Jungen heute in den frühen Morgenstunden »nichts los« ist. Von älteren noch lebenden verwandten Frauen aus Berggegenden höre ich staunend, wie sie zur Sommerzeit mit dem ersten Morgengrauen aufstanden, um das Tageslicht am Webstuhl oder am Spinnrad zu nützen. Ebenso erwähnenswert fände ich jedoch, daß jene Menschen wegen der düsteren Beleuchtung abends nicht arbeiten konnten und sehr früh zu Bett gingen. Die Zeiten haben sich geändert. Bereits unsere Mütter lebten in einem anderen Rhythmus: abends spät und morgens später. Es wäre meines Erachtens zu berücksichtigen, daß es bei den heutigen Beleuchtungsverhältnissen abends so spät wird, daß es immer noch ein Opfer bedeutet, morgens zu normaler Zeit aufzustehen. Dem Opfersinn wäre demnach trotzdem Rechnung getragen, auch wenn man die Tagesordnung um eine bis zwei Stunden auf den Abend zu verschieben würde. Selbst wenn man die jungen Menschen früh ins Bett steckt, das Leben von draußen vibriert durch die Mauern und hindert sie am Schlafen; zudem nahmen sie bereits im Mutterschoß einen anderen Lebensrhythmus in sich auf.

Eine veränderte Tagesordnung könnte vielleicht den lustlosen morgendlichen Gottesdienstbesuch zu einer auch äußerlichen Lobpreisung des Gottes machen, »der meine Jugend erfreut«; lahmer Gesang und halbschlafend gemurmelte Gebete sind nicht dazu angetan.

Beim erwähnten Kolloquium wurde vor allem gegen den *Zwang* rebelliert, den täglichen Gottesdienst zu besuchen. Es ist hier nicht der Ort, die Unsinnigkeit von Zwang auf religiösem Gebiet aufzuzeigen. Es scheint mir jedoch notwendig, auf den indirekten Zwang hinzuweisen. Wenn die Alternative Messe oder Studium besteht, dann empört es junge Leute, wenn die Aufsichtspersonen die Freiwilligkeit zu einer Farce machen, indem sie die so beobachteten Zöglinge unter moralischen Druck setzen.

Internatserzieher werden mit Recht auf die organisatorischen Schwierigkeiten hinweisen. In einem Schlafsaal mit über zwanzig Betten ist es unmöglich, einen Teil der Zöglinge zum freiwilligen Messebesuch aufstehen zu lassen, ohne den anderen Teil im Schlaf zu stören. Ich betrach-

te die Verlegung der heiligen Messe auf den Abend als Ausweg. Dabei bleibt jedoch die Wahl zwischen Gottesdienst oder Studium und das Problem, von unbeaufsichtigten jungen Leuten ernsthafte Arbeit zu verlangen. Meiner Ansicht nach wäre diese Frage an ihrer Wurzel zu fassen und durch immer ausgedehntere Selbstverwaltung und Selbstbeaufsichtigung zu beantworten.

Darin sähe ich auch eine Erziehung zur Initiative, die auf das religiöse Leben im Internat und auch später in der Pfarrei nur positiv abfärben könnte. Wer viele Jahre im Internat verbrachte, kann nicht umhin, sich später in der Pfarrei und im tätigen und militanten religiösen Leben in der Welt zu fragen: »Wohin sind die ehemaligen Internatszöglinge, die so frommen, verschwunden?« Einen teilweise berechtigten Einwand auf diesen Vorwurf sehe ich in der Antwort der Internatserzieher, ihnen würde größtenteils »mindere Ware« derer die Eltern aus dem einen oder anderen Grund nicht mehr Meister wurden, »angehängt«. Das trifft sicher in manchen Fällen zu. Als Verallgemeinerung jedoch ist dieser Einwand ungerecht. Viele katholische Gegenden gerade der Schweiz sind so abgelegen, daß die Eltern dadurch gezwungen sind, ihre Kinder dem Internat anzuvertrauen. Jedenfalls entspricht der Prozentsatz der »minderen Ware« nicht jenem der späteren Versager oder großen Schweiger im religiösen Leben der Welt.

Vielmehr muß man sich oft schmerzlich bewegt fragen, ob die Internatserziehung, wie sie heute noch an den meisten Orten gehandhabt wird, nicht eine Erziehung der verpaßten Chancen ist. Erziehung der verpaßten Chancen?

Die größte Chance der Internatserziehung sehe ich darin, daß sie eine größtmögliche Einheit der Einflüsse ermöglicht, daß sie sozusagen alle unerwünschten Miterzieher ausschalten kann. Das katholische Internat hätte die Möglichkeit, seinen Zöglingen katholisches Rüstzeug zu bieten, von dem zu zehren ein ganzes Leben möglich sein könnte.

Gerne lasse ich mich überzeugen, daß ich unrecht habe mit der Behauptung, die Äußerungen gerade dieser spezifischen Atmosphäre würden vorwiegend unlustbetonte Assoziationen schaffen. Da ist die frühe obligatorische Messe, von der bereits die Rede war. Da ist die allstündliche Berieselung mit automatisierten Stundengebeten. Da sind die Verbote, die Verbote und nochmals Verbote, meist mit einem für die jungen Leute in jenen Situationen sehr undurchsichtigen »Willen Gottes« begründet. Da ist die Vergällung beinahe jeder »sinnlichen« Freude (als ob Gott uns als rein geistige Wesen erschaffen hätte!), ein Hochfest in weiter oder naher Sicht als Rechtfertigung dieser besonderen Tugendakte. Wo ist die Ganzheit, die sich auch in der Welt leben ließe, die Übung des gesunden mündlichen Maßes statt des novizialen Übermaßes?¹

¹ Vgl. ERNST ELL, *Für die Welt erziehen*, Würzburg 1962.

Äußerlichkeiten zu erwähnen, mag kleinlich sein. Wenn man jedoch das beinahe vollständige Verschwinden der ehemaligen Internatszöglinge im Leben der Pfarrei beobachtet, kann man nicht umhin, zu fragen, ob diese Äußerlichkeiten nicht doch eine Rolle spielen. Ob die religiöse Treibhausatmosphäre zwar das »Tugendklima« schafft, das für noviziale Menschen als bewahrend betrachtet wird, für den Menschen der Welt jedoch Verbildung bedeutet? Dabei denke ich an die Verkleidung durch Schleier und so weiter auch für die weltlichen Kirchenbesucher mancher solcher Institutionen, an den täglichen feierlichen Einzug, an den Gottesdienst in hochglänzender und wiesenduftender Internatskirche, in der alles bis aufs letzte klappt.

Eine teils anerkenne ich die Rechtfertigung solcher Formen durch die Begründung mit dem gewissen »Schliff«, den sie den anvertrauten Zöglingen vermittele. Andererseits stelle ich die Frage, ob soviel Perfektion nicht den Geschmack für den weniger geschliffenen und wohlorganisierten Pfarrgottesdienst verderben könnte.

Wie wäre es mit normalen Gottesdiensten, werktags mindestens in den an jenen Tagen ohnehin fast leeren Pfarrkirchen? Lustbetont würde bereits der Weg zur Kirche wirken, lustbetont die Tuchfühlung mit werktätigen Menschen. Es wäre sozusagen eine Vorübung auf den späteren Besuch des Werktagsgottesdienstes in der Pfarrei.

Wieder erwäge ich einen Einwurf der Internaterzieher: die Rücksicht auf das Schwärmler der Zöglinge, die bei einer solchen Gelegenheit über die Stränge hauen könnten.

Klima der Verdächtigung?

Diesem Einwurf muß ich den Ausspruch eines Exerzitenmeisters entgegenhalten, der nach Internatsexerziten sagte: »Es herrscht ein Klima der Verdächtigung.« Ich selber erfaßte in jenem Augenblick, daß die Mehrzahl meiner Schwierigkeiten in der Erziehung der eigenen großen Kinder darauf zurückgeht: auf das Klima der Verdächtigung, das ich im Internat jahrelang unbewußt in mich aufgenommen habe. Wobei mir die Tragik aufgeht, daß man selber wiederholt, worunter man damals bitter gelitten hat.

In meinem Internat war es vor allem das »Schwärmen«, das als Inbegriff des Verfolgungswürdigen galt. Es wurde geschwärmt, für alles Mögliche und Unmögliche. Daß ein Unterdrücken dieser natürlichen Äußerung des erwachenden Eros oft tragische Folgen hatte, wurde stillschweigend übergangen. Bernhard Stöckle hat in seinem Aufsatz *Eros und Jugendseelsorge*² gezeigt, wie gerade das, was in der Internatsschule verächtlich »Schwärmen« genannt wurde, positiv ausgewertet werden könnte.

Wie soll der junge Mensch in der Abgeschiedenheit des Internats, getrennt von Vater und Mutter, eine glückhafte zwischenmenschliche Beziehung erfahren? Wie soll er die Gottesliebe erleben, losgetrennt von aller herzlichen Liebe von Mensch zu Mensch? Es ist die große Frage, ob einzelne

homosexuell gefärbte »schlechte« Erfahrungen die Grausamkeit entschuldigen, mit der vielfach gegen suchende und ringende junge Menschen vorgegangen wird. Basieren solche Vorkommnisse nicht vor allem auf Eifersucht gegenüber jenen Menschen unter den Erziehern, denen das Charisma des liebevollen Kontaktes zu ihren Zöglingen verliehen wurde?

Verstehe ich Eros in diesem Fall unabhängig vom Geschlecht der Person, die es dem jungen Menschen zum Erlebnis gestaltet, so sehe ich als Nächstes ein großes Problem der Internatsfrömmigkeit im Ausfall der gegengeschlechtlichen Komponente. Es scheint mir die große Gefahr zu bestehen, daß die Entstehung des Gottesbildes, die in diesen Jahren eine entscheidende Phase durchläuft, von einer Einseitigkeit belastet wird. Wenn Gott den Menschen als sein Ebenbild schuf, wenn wir also im Menschen Gottes Bild vor uns haben, im Menschen, den Gott als Mann und Frau erschuf, wie kann eine reine Männer- oder Frauengemeinschaft ein wesensgerechtes Gottesbild vermitteln?

Zuerst möchte ich ein Fragezeichen vor die neuesten Experimente setzen, die dahin gehen, in Internatsschulen einige externe Zöglinge des anderen Geschlechtes aufzunehmen. Dieses Fragezeichen erwächst nicht einer »christlichen Quertreiberei«³, sondern den eingepägten Erlebnissen eigener Internatsjahre. Unausdenkbar, wie wir reagiert hätten, wenn wir mit unserer aufgestauten »Schwärmerei« und in jenem erosverlassenen Klima plötzlich mit netten Vertretern des anderen Geschlechtes konfrontiert worden wären. Von einer Anhängerin der Koedukation mag diese Ansicht erstaunen. Koedukation finde ich jedoch nur dann realisierbar, wenn Junge und Mädchen von den gleichen Lebensbedingungen herkommen. Vorerst müßte das Internatsklima in dieser Hinsicht entschärft werden. Was läge näher – es wird an manchen Orten auch gefördert – als die Ermöglichung zwangloser und häufiger Kontakte mit den nächststehenden Menschen des anderen Geschlechts, den Eltern? Wenn es noch irgendwo vorkommen sollte, daß alle Briefe an die Eltern und von den Eltern geöffnet und gelesen würden, dann sollte dieses Relikt aus einer Urzeit psychologischen Wissens schleunigst beseitigt werden. Zu meiner Zeit durften wir auch mit den eigenen Brüdern im Zuge des Verdächtigungsklimas nur im Park unter den wachsamen Augen der Erzieherinnen promenieren.

Sprechstunden mit Seelsorgern wären eine weitere Möglichkeit des Kontaktes, wobei ich es für beide Teile erfrischend fände, wenn diese oder in Knabeninternaten die dienstbaren weiblichen Geister bei den zwangsfreien Rekreationen anwesend wären. Weniger verspreche ich mir vom gespreizten Klima organisierter Tanztees, obwohl diese spektakulärer und »fortschrittlicher«

² *Anima* 18 (1963) 350–357.

³ ERNST ELL (s. Anm. 1)

wirken. Immerhin gehören sie zum normalen Leben junger Menschen und vermitteln diesen die begrüßenswerte Leichtigkeit im Umgang mit dem Partner des anderen Geschlechts.

Innig verbunden mit dem Begriff »Internatsfrömmigkeit« ist der Seelsorger. Sind meine ganzen Überlegungen vielleicht zu sehr an Verhältnissen im Mädcheninternat orientiert, dann dieses Kapitel im besonderen. Es ist eine Binsenwahrheit, daß vorwiegend jene Seelsorger in Internaten eingesetzt werden, die wegen körperlicher oder anderer Schwächen »draußen« nicht verwendbar sind. Dabei möchte ich betonen, daß mancher junge Mensch gerade in einem solchen körperlich vielleicht behinderten, geistig jedoch hochstehenden Menschen einen Führer fürs Leben fand. Oftmals ist es jedoch so, daß diese Praxis das fördert, was ich oben die »Erziehung der verpaßten Chancen« nannte, und das auf religiösem Gebiet. Gerade der junge Mensch, unreiferweise Äußerliches leicht als wesentlich betrachtend, kann für immer das Bild des behinderten Seelsorgers mit jenem seiner Konfession assoziieren. An dieser Stelle möchte ich den Vorschlag wiederholen, der von kompetenter theologischer Seite gemacht wurde: junge und sehr fähige Geistliche zeitweise in Mädcheninternaten einzusetzen, etwa jahrweise.

Es wäre außerdem zu begrüßen, wenn der Religionslehrer des Internats von der Institution unabhängig wäre und diese unvoreingenommen auf die Schwierigkeiten aufmerksam machen könnte, die ihm in Diskussionsstunden des Unterrichts etwa entgegengebracht würden. Es könnte der Gemeinschaft nur von Nutzen sein, solche Stimmen zu hören und ihre Vorschläge zu erwägen.

Die Unvollkommenheit des Nächsten ertragen. Wenn sich das Klima der Verdächtigung so sehr verdichtet, daß daraus ein Entlassungsfall entsteht, dann mag das im ersten Augenblick nur entfernt mit Internatsfrömmigkeit zu tun haben. Ich erinnere mich jedoch dabei genau, daß uns jungen Menschen bei solchen Gelegenheiten die Frage aufstieg, ob nicht gegen das gesündigt werde, was in der Regel von Taizé unmißverständlich ausgedrückt ist: »Die Vollkommenheit besteht genau darin, die Unvollkommenheit des Nächsten zu ertragen, und zwar in Liebe.« Klammern wir die sittlich-gemeinschaftsgefährdenden Zöglinge aus, die dem Ganzen zuliebe ausgeschlossen werden müssen. Oft jedoch kommt man dabei nicht um den Zweifel herum, ob nicht gerade besonders hilfebedürftige Zöglinge weggewiesen wurden und, was schwerer wiegt, ob nicht gerade ihnen der Weg zurück ins Leben verbaut wurde.

In diesem Alter beobachtet der junge Mensch sehr genau das, was ihm mit der einsetzenden Reife als Wesentliches aufgegangen ist: die Liebe. Darum kann ihm nur jene Gemeinschaft etwas sein und auch etwaige Berufe fördern, in der die Liebe gelebt wird. Wenn die Kinder aus zerrütteten Familien kommen, was die Erzieher für die meisten Schwierigkeiten verantwortlich machen, dann ist gerade das Internat der geeignete Ort,

ihnen vorzuleben, was liebevolle Gemeinschaft ist. Jede Mache, jeder Schein in dieser Hinsicht wird vom Zögling entlarvt, und erst viel später wird er die Schwierigkeiten begreifen, mit der Menschen in einer solchen Gemeinschaft zu kämpfen haben. Vorerst wird es seine Frömmigkeit direkt beeinflussen, wenn er sieht, daß die gottgeweihten Menschen seiner Umgebung die Liebe auch leben. Gerade im Hinblick auf die Liebe ist es bedenklich, zu sehen, daß sogenannte »brave« Internatszöglinge, Mädchen vor allem, ohne eine Regung der Hilfsbereitschaft in ihren Ferien etwa vor der Not auch nahestehender Menschen, einer überlasteten Mutter, Schwester oder Nachbarin stehen. Außenstehende schließen in solchen Situationen unfehlbar auf ein Versagen der Internatsfrömmigkeit.

Es ist hier und da zu hören, daß Kongregationistinnen oder Mitglieder anderer religiöser Gemeinschaften innerhalb der Internatsgemeinschaft draußen helfen, in Familien tatkräftig zugreifen. Das ist sehr zu begrüßen. Die Teilnahme an einem solchen Einsatz sollte aber nicht vom Eintritt in bestimmte Organisationen abhängig gemacht werden, die durch den Geruch der Bravheit und durch gewisse sektiererische Formen manche modernen Zöglinge abstoßen, nicht die Schlechtesten vielleicht.

Auch die Mitarbeit in den bestehenden Jugendgruppen der Pfarrei wäre von Vorteil und würde vielleicht später dem verheerenden Mangel an geeigneten Führungskräften in den Pfarreien steuern helfen. Für den Internatszögling wäre es außerdem eine Hilfe zur Persönlichkeitsbildung, ein Gegengewicht zur novizialen Erziehung zur Bescheidenheit. Das Leben erfordert ein gewisses Maß an Selbstsicherheit und die Fähigkeit, sich zu behaupten.

Erziehung für die Welt

Manchen ehemaligen Internatszöglingen mag es gleich mir schwerfallen, die noviziale Frömmigkeit der Meditation und des vielen Stillschweigens später in das Leben der Welt zu übersetzen. Im Internat kann man nicht nur ungestraft das Stillschweigen als religiös begründete Art, dem Mitmenschen auszuweichen, benützen, man wird sogar noch dafür gelobt. Man darf und soll sich in sich verkriechen, gewiß. Nicht leicht gelingt es jedoch dem von Natur nach innen gerichteten Menschen, sich auf ein Leben voller Anrufe von allen Seiten umzustellen, ein Leben, in dem zum Beispiel Eltern zahlreicher kleiner Kinder stehen, ein Leben, in dem man vergeblich versucht, etwas Meditation einzubauen. Im Internat schiene mir eine Vorbereitung darauf möglich, indem man älteren Zöglingen zeitweise die Verantwortung für eine Gruppe Jüngerer übertragen würde.

Eine Szene aus meiner Internatszeit mag das Gesagte verdeutlichen. Eine Mitschülerin, eine Matrandin mit frischem und natürlichem Wesen, platzte in einen kleinen Kreis von Kameradinnen: »Ich habe genug! Immer heißt es, wir seien faul und schlecht und leisteten nichts. Dabei tun wir

so viel mehr, gerade in religiöser Hinsicht, als die Gleichaltrigen draußen!« Damals verstand ich ihre Aufregung nicht, denn ich fühlte mich überaus faul und schlecht und wenig leistend. Erst heute erfasse ich die gesunde Reaktion jenes Mädchens. Sie rebellierte gegen das noviziale Übermaß, das uns abverlangt wurde. Sie vermüßte vielleicht unbewußt die Einstellung, die im folgenden Satz dargelegt wird und gegen die täglich gefehlt wurde: »Es ist für das Bewußtsein eines Menschen von großer Bedeutung, ob sich für ihn mit dem Begriff Religion mehr die Vorstellung eines handelnden Menschen oder mehr die Vorstellung des handelnden Gottes verbindet, und darum ist es für den Erzieher wichtig zu wissen, daß das Christentum wesentlich die Religion des handelnden Gottes ist«⁴.

Wäre diese Überzeugung nicht auch *die* Möglichkeit zur Neutralisierung des Klimas der Verdächtigung? Ein handelnder Gott entbindet den Erzieher zwar nicht von der Verpflichtung zur Aufsicht, sicher jedoch von der Notwendigkeit der ständigen Verdächtigung.

Die Einprägung dieser Wahrheit von der Realität des handelnden Gottes scheint mir auch eine Möglichkeit zu bieten zur Lösung der Frage der Werbung von Ordensberufen, die sicher auch ein Aspekt der Internatsfrömmigkeit ist. Begreiflicherweise ist ein Orden auf diese Werbung angewiesen, und die idealen Objekte sind dabei die Zöglinge. Menschlich verständlich ist die Überbetonung des novizialen Standes der Erzieher, in Einzelfällen kann sie jedoch menschlich tragische Folgen zeitigen. So denke ich an die Neurose jener Zwanzigjährigen, offensichtlich zu Ehe und Mutterschaft berufen, die nicht fertig wurde mit dem jahrelang eingepprägten Bibelvers: »Wer es fassen kann, der fasse es.« Immer wieder grübelte sie: »Ich fasse es ja!« Es wurde ihr jedoch nicht zur Lösung verholfen, die eine vernünftige Auseinandersetzung mit der möglichen Berufung zur Ehe bedeutet hätte. Es wäre dem jungen Menschen geholfen gewesen, wenn man ihm gesagt hätte, daß es schließlich der handelnde Gott sei, der berufe, der das Handeln auch in der Berufsfrage nicht in Menschenhand lege.

Neurotische Irrformen dieser Art sind meines Erachtens typisch für eine gewisse Art von Internatsfrömmigkeit.

Auch in einer Familie wird man sich täglich bewußt, zu fehlen und zu irren. Hier wie dort ist alles Gelingen Geschenk und Gnade eben des handelnden Gottes. Unsinnig ist die Prozentrechnung, ob Gelingen oder Mißlingen im Erbe oder im Milieu gründen, wie Familie oder Internat daran beteiligt sind. Als Eltern oder als Internatserzieher bleibt uns die Aufgabe, das Beste daraus zu machen.

Imelda Coray-Monn

Wortgottesdienst: ein Experiment

Die in der Liturgie-Konstitution, Artikel 35,4 ausgesprochene Empfehlung für Wortgottesdienste ist im westlichen Deutschland bislang nur vereinzelt aufgegriffen worden. Vorerst scheint sich vielmehr der Trend noch zu verstärken, anstelle der sonntäglichen Abendandacht eine Eucharistiefeier zu halten. Natürlich sind die bisher üblichen Andachten nicht zu vergleichen mit den in der Konstitution empfohlenen Wortgottesdiensten, aber sie könnten immerhin einen Ansatz für Wortgottesdienste bieten. Von Pfarrern und Kaplänen wird oft behauptet, Wortgottesdienste fänden bei den Gemeindemitgliedern wenig Anklang. Ob es aber nicht auch an der fraglos schweren und oft ungenügenden Vorbereitung des Wortgottesdienstes liegt, weil wir nicht, wie bei der Messe, ein festes »Formular« haben? Oder ist der Wortgottesdienst zum falschen Zeitpunkt angesetzt?

In der Essener Domkirche (Anbetungskirche mit 150 Plätzen) fanden während der Adventszeit 1965 an allen Wochentagen um 13.00 Uhr 10-Minuten-Wortgottesdienste statt. Die Kirche liegt unmittelbar an der Kettwiger Straße, mitten im Geschäfts- und Bürozentrum der Stadt. Um die Mittagszeit ist auf dieser Straße, die für jeden Fahrzeugverkehr gesperrt ist, viel Betrieb. Die Gottesdienste wurden auf zwei großen Tafeln mit der Aufschrift »Jeden Tag 13.00 Uhr 10 Minuten Gottes Wort« angekündigt. Um 12.55 Uhr kurzes Geläute mit 2 Glocken. An fast allen Tagen war die Kirche bis auf den letzten Platz gefüllt. Es kamen Frauen mit Einkaufstaschen, Büroangestellte, ältere Leute, aber auch auffallend viele Jugendliche. Das Schema für diesen Kurzgottesdienst war an allen Tagen gleich: Gemeinsames Lied (Liederblätter lagen auf den Bänken), Schriftwort, Interpretation von nicht mehr als 5 Minuten, Stille, abschließendes Gebet.

Drei Priester hatten gemeinsam den Themenplan ausgearbeitet. Jeder übernahm den Gottesdienst an fünf aufeinanderfolgenden Tagen. Nach Möglichkeit wurden im Anschluß an den Gottesdienst Thema und Interpretation einer kritischen Betrachtung unterzogen. Inhaltlich ging es bei den aus dem Alten und Neuen Testament ausgewählten Stellen um Reich Gottes, Berufung, Buße und Nachfolge. Von der konkreten Situation des Menschen in der vorweihnachtlichen Hetze und Unruhe, beim Einkauf in den Kaufhäusern oder in seiner inneren Leere wurde der Einstieg für die Interpretation gesucht. Die Betrachtung über den Schrifttext sollte jedesmal ausklingen in einer Anregung zu neuer Christusbegegnung durch Bewältigung der persönlichen Aufgaben in der Welt und am Mitmenschen.

Die Resonanz auf die Kurzgottesdienste war außerordentlich gut. Dennoch wurde das Experiment nicht weitergeführt und im Jahre 1966 nicht wie-

⁴ ALOIS MÜLLER, *Die neue Kirche und die Erziehung*, (Offene Wege 2) Einsiedeln 1966, 16.

der aufgegriffen. Die beteiligten Priester waren der Meinung, daß ein Team von nur drei Priestern dieser Aufgabe allein nicht gewachsen sei. Andererseits ist es schwer, mehrere Priester für eine ständige Zusammenarbeit und einen Gottesdienst zur Mittagsstunde zu gewinnen. Auch aus diesem Grunde stellt sich die Frage, ob solche Gottesdienste das ganze Jahr hindurch möglich sind oder ob sie nicht ein »Sonderangebot« gerade für die Adventszeit und Fastenzeit sein müßten. Da allerdings läge auch eine große Chance.

Ferdinand Schulte-Berge

Homilie über Röm 8, 12–17 (8. Sonntag nach Pfingsten)

Viele, die an das Wirken des Gottesgeistes glauben, erwarten mitunter großartige Wunderdinge, und sie sind enttäuscht, weil eben nichts Außergewöhnliches passiert. Neigen nicht auch wir zu der Vorstellung, der Heilige Geist müsse, wenn er schon da ist, eine überdimensionale Befähigung sein, unsere menschliche Begrenztheit zu überkompensieren, so daß wir nicht mehr hilflose Menschen sind, sondern, mit neuen Fähigkeiten ausgerüstet, alle Schwierigkeiten spielend meistern? Wer so denkt, erwartet eine Macht, die wie der Engel – nach der Erzählung im Buche Daniel – den Propheten Habakuk von seinem Weg auf das Feld im Fluge aus Israel nach Babylon gebracht hat, so auch uns aus der Alltagswirklichkeit über Gefährdung und Bewährung bequem hinweg in die Gottesherrlichkeit trägt. Und die Enttäuschung, davon kaum etwas zu spüren, macht es vielen schwer, dann trotzdem zu glauben, daß in unserer ganz gewöhnlichen Menschlichkeit der Geist Gottes am Werke ist. Aber um sonderliche Dinge geht es nicht, jedenfalls nicht in erster und nicht in zweiter Linie. Gott erfaßt mitunter mit seinem Geist großartige Menschen, die er in seinem Licht erleuchtet, zu sittlicher Vollkommenheit führt, mit Weisheit erfüllt und zu außergewöhnlichen Leistungen befähigt. Doch das außergewöhnlich Große ist ein seltenes Geschenk. Gott tut in der Regel etwas anderes. Er tut das Unglaubliche, daß er *uns* nimmt, wie wir sind, um uns mit seinem Geist nicht durch die Lüfte, aber durch dieses Leben hindurch in seinen göttlichen Bereich einzuholen.

Dieses ganz Gewöhnliche legt uns die Lesung nahe. Paulus setzt voraus, daß der Geist eine Erfahrung der römischen Christengemeinde ist, die man mitten im Alltag machen kann, da, wo der Mensch »Liebe, Freude, Friede, Geduld, Freundlichkeit, Güte, Treue, Milde, Enthaltensamkeit« vollbringt (vgl. Gal 5, 22f). Da wirkt der Geist in allen Christen, und nicht nur in einigen wenigen, besonders Begabten.

Für Paulus ist der Geist Gottes eine Selbstverständlichkeit. Das, was Gott der Herr im Alten Bunde verheißen, und worum die Frommen gebetet hatten: »Ein reines Herz erschaffe mir,

Gott, und gefestigten Geist mach neu in meiner Brust!« (Ps 51 [50], 12) –, das ist jetzt für den Christen Wirklichkeit geworden. Der auferstandene Herr hat seinen Geist gesandt, und es ist eingetreten, was Gott durch seinen Propheten Ezechiel verheißen hatte: Daß er sein Volk zusammenführt aus den Völkern. Jetzt sprengt er reines Wasser über Menschen, sie zu reinigen von ihren Unreinheiten. Er gibt ein neues Herz und legt neuen Geist in ihre Brust. Seinen Geist legt er in ihre Brust und bewirkt, daß sie nach seinen Satzungen wandeln, seine Gesetze beobachten und erfüllen. Menschen werden sein Volk, und er ist ihr Gott (vgl. Ez 36, 24–28).

Was der Apostel in seiner Zeit sah, war erst der Anfang der erfüllten Verheißung. Wir sehen heute auf die fast zweitausendjährige Geschichte der Christenheit zurück. Trotz so vieler bedrückender Menschlichkeit und Verschuldung im Volke Gottes hat der Geist die Welt verändert. Er hat den Menschen freigemacht aus der Fessel religiöser Tabus, so daß wir Gott den Vater im Geiste und in der Wahrheit anbeten und ihm dienen können. Er hat die Bewegung missionarischen Eifers für die Ausbreitung der Gottesherrschaft auf der Erde ausgelöst. Er hat in der ständigen Bedrohung kleinlicher Enge und gegen Profitgier und Gewalttätigkeit Menschen die Augen geöffnet für die Not der Bedrückten und das Herz zum Helfen bewegt, wie es das Beispiel der vielen Heiligen, der kanonisierten und nichtkanonisierten, erweist. Vielleicht erfassen wir in unserer Zeit, die so viele Untiefen menschlicher Verderbnis enthüllt hat, besser, was der Geist Gottes unauffällig im Menschen wirkt und was uns da fehlt, wo er nicht ist.

Dieser Geist wirkt im einzelnen, und er wirkt je verschieden. Aber er ist kein Geist für »Einzelgänger«, sondern er handelt an seinem Volk. Paulus spricht in der Mehrzahl. Das ist kein didaktischer Befehl, um viele anzusprechen, die letztlich nur einzelne bleiben. Der Geist führt zur Gemeinschaft und ist in der Gemeinschaft wirksam, um aus den Vielen den einen Leib Christi aufzubauen, »bis wir alle zur Einheit des Glaubens und der Erkenntnis des Sohnes Gottes gelangen, zur vollen Mannesreife, zum Vollmaß des Alters Christi« (Eph 4, 12f). Das klingt nicht danach, daß wir ihn in unseren Dienst stellen könnten, um unsere Neigungen und Pläne durchzusetzen, sondern er nimmt uns in seinen Dienst. Dabei wirkt er nicht gewaltsam auf uns ein. Er benutzt uns nicht wie Automaten; sondern er spricht uns in unserer Menschlichkeit an, das heißt vor allem, unsere Freiheit und unsere Verantwortlichkeit.

Darum mahnt der Apostel die Gemeinde in Rom und uns zur Entschiedenheit. – Er sagt: »Wir sind nicht Schuldner des Fleisches, um nach dem Fleische zu leben, sondern wir sollen mit dem Geiste die Werke des Fleisches ertöten« (vgl. Röm 8, 12f). Mit dem Wort »Fleisch« meint er den Menschen, der nach seinem eigenen Willen und nicht nach dem Willen Gottes lebt. Man kann nicht nach zwei Seiten hinneigen, sondern muß sich für eine

entscheiden. Der Christ gehört nicht mehr dem Fleische und dessen Werken, sondern dem Geist Gottes und seinem Wirken.

Dazu bedarf es einer ständigen Wachsamkeit; denn Fleisch, wie Paulus es versteht, ist nicht einfachhin das körperlich Triebhafte in uns. Es sind vielmehr jene Kräfte, an die wir ständig unsere Freiheit zu verlieren drohen, wenn wir nicht dem Geiste Gottes folgen. Dieses Fleisch kann sich unter Umständen sehr »geistig« geben, sogar fromm. Der französische Schriftsteller Albert Camus schildert in einem seiner Werke eine alte kranke Frau, für die Gott der einzige Inhalt ihres Lebens zu sein schien. »Sie glaubte an ihn. Beweisstücke waren ihr Rosenkranz, eine bleierne Christusfigur und ein das Jesuskind tragender heiliger Josef aus Gips.« Aber im Grunde war diese Frau, wie der Verfasser in der Erzählung fortfährt, von Gott enttäuscht und über ihn entsetzt. »Gott war ihr zu nichts nütze. Er löste sie nur aus der Gemeinschaft der Menschen und überantwortete sie der Einsamkeit.« Camus hat ein Bild gezeichnet von all den Menschen, die nicht dem wirklichen Gott dienen, zu dem der Geist hinführt und zu dem er rufen lehrt: Abba, Vater! –, sondern die einer Vorstellung von Gott folgen, die sie sich selbst gemacht haben – ein Werk des Fleisches. Und ebenso ist es das Fleisch, wenn der Mensch zwar von Gott redet, in Wirklichkeit aber damit einen Vorwand meint, um dahinter sein Geltungsstreben, seine Machtgüste, Rechthaberei und Betriebsamkeit zu verbergen. Es bedarf großer Wachheit, den Geist und sein Wirken von den Täuschungen des Fleisches zu unterscheiden und ihm zu folgen, mit ihm die Werke des Fleisches zu ertöten, damit wir leben, damit wir aus der Knechtschaft in die Freiheit eintreten können, aus der Angst in die Geborgenheit Gottes, als Kinder und Erben, als Miterben der Herrlichkeit Christi. Wir müssen uns dem Geist öffnen und heraushören, wo er selbst es bezeugt, daß wir Kinder Gottes sind. Er bezeugt sich in der Stille der Besinnung und des Gebetes. Und er bezeugt sich in der Öffentlichkeit: Dort wo er in unserer Zeit Menschen mit dem klaren Blick für die Wahrheit, mit unbestechlichem Gerechtigkeitsinn, mit sozialer Verantwortung, mit der Bereitschaft zum Frieden und zur Toleranz, mit selbstlosem Dienen und mit der Freude in Gott erweckt. Und er bezeugt sich auch in der Beunruhigung, die viele nach dem Konzil ergriffen hat. Hier geht es um mehr als nur um eine Auseinandersetzung zwischen Fortschritt und Beharrung, und um Wichtigeres als um das Aufbegehren der Unzufriedenen. Es geht um mehr als um ein Festhalten am Herkömmlichen oder um ein Durchsetzen von Neuem.

Es geht um das Wirken des Geistes Gottes; und ihm müssen wir folgen. Am Geist dieser Bewegung werden wir erkennen, ob wir dem Geist Gottes folgen oder dem Fleisch: an der Unduldsamkeit, mit der man sich auseinander-setzt oder an dem vielleicht schmerzvollen Bemühen, in der Gemein-

schaft und für alle die Wahrheit freizugeben. Denn dahin führt der Geist.

Dieser Prozeß ist mühsam. Auch das deutet sich beim Apostel Paulus an, wenn er es immer wieder versucht, dieses Wirken des Geistes in seinen Briefen mit Worten begreiflich zu machen. Denn es ist ein gewaltiger Prozeß, der in übermenschliche Dimensionen hineinweist. Es ist die gewaltigste Tat Gottes: daß Menschen »göttlich« werden, daß Menschen vom Geiste Gottes durch dieses Leben geleitet und mit vollem Recht Söhne und Töchter Gottes genannt werden. In diesen Dimensionen des Geistes aber dürfen, ja sollen wir denken und leben.

Franz Sobotta SJ

Predigt über 1 Kor 10,6-13 (9. Sonntag nach Pfingsten)

Zur Zeit des Apostels Paulus war Korinth eine mit Leben und Handel erfüllte Hafengroßstadt. Hier trafen sich Menschen und Religionen, Reichtümer und Kulturen. Aber mehr als anderswo gab es hier auch Üppigkeit und Laster.

Paulus wird es nicht leicht gehabt haben, in dieser Stadt eine christliche Gemeinde zu gründen. Er schreibt später, wie mutlos er anfangs gewesen sei. Aber nach etwa eineinhalb Jahren war doch eine lebendige Gemeinde entstanden. Als sie einigermaßen gefestigt war, konnte Paulus sie seinem Mitarbeiter Apollos anvertrauen. Er selbst wollte in anderen Städten das Evangelium verkündigen. Als der Apostel ungefähr vier Jahre später in Ephesus war, erhielt er beunruhigende Nachrichten aus Korinth: Er hörte von Spaltungen in der Gemeinde, von Mißständen bei der Feier des Herrenmahles, von der Teilnahme an heidnischen Kultfeiern mit sexuellen Ausschweifungen. Die Gemeinde, die einmal so gut begonnen hatte, befand sich in einer schweren Krise.

Da gab es viele, die sich zwar zu Christus bekannten, an der gottesdienstlichen Versammlung und am Herrenmahl teilnahmen, aber man konnte sie auch bei den Götterfesten sehen. Sie aßen und tranken in den Tempeln, sie tanzten und verkehrten mit den Dienerinnen der Aphrodite. Vor der Gemeinde verteidigten sie ihre freizügige Haltung. Sie behaupteten, ihnen sei als Christen alles erlaubt. Entscheidend sei, daß sie die Glaubenserkenntnis besäßen, alles andere dagegen sei nebensächlich. Sie beriefen sich dabei sogar auf die Predigt des Apostels von der christlichen Freiheit. Von diesen Mißständen hatte Paulus durch Briefe erfahren. Er hielt es für notwendig, den Korinthern in dieser Angelegenheit klar seine Meinung zu sagen. Was er ihnen im 1. Korintherbrief schreibt, ist nicht nur für die Gemeinde von damals wichtig. Es kann auch uns helfen, unser Leben vom Glauben her besser zu verstehen.

»Erinnert euch doch an das Schicksal Israels«, sagt der Apostel, und in seiner Mahnung wird der ganze Weg Israels noch einmal gegenwärtig: Auch Israel hat einmal einen herrlichen Anfang

gehabt, als es von Jahwe aus der Gefangenschaft in Ägypten herausgerufen wurde in die Freiheit, als er es zu seinem Volk machte. Dieser Auszug aus Ägypten war zugleich der Abschied von den Bildern und Tempeln der Götter gewesen, von den Festen zu ihren Ehren. Das alles gab es nun in der Wüste nicht mehr. Hier sollten sie sich allein der Führung Gottes, der sie aus Ägypten herausgerufen hatte, im Glauben anvertrauen. Nichts Handgreifliches, nichts Sichtbares hatten sie mehr; nur sein Wort, mit dem er ihnen seine Nähe zugesagt hatte. Das war den Israeliten zu wenig. So machten sie sich ein goldenes Kalb, entgegen dem ausdrücklichen göttlichen Verbot. Sie verehrten es als Bild Jahwes. Im Gedenken an die ägyptischen Götterfeste aßen und tranken und tanzten sie zu Ehren ihres Bildes. So schnell verließen sie den Weg des Glaubens, auf dem Gott sie führen wollte. Auf ihrem Weg in das verheißene Land übernahmen sie die religiösen Bräuche der eingesessenen heidnischen Bewohner. Sie beteten den Götzen Moabs an und vermischten sich mit den Moabiterinnen. Sie paßten sich völlig ihrer heidnischen Umgebung an. Immer wieder versuchten sie Gott; immer wieder forderten sie ihn heraus durch Unglauben und Ungehorsam. So murrten sie gegen Gott und Moses: »Warum habt ihr uns aus Ägypten herausgeführt?« (Num 21, 5).

Die meisten sehnten sich wieder in die alte Knechtschaft zurück. Sie trauten der Führung und Liebe Gottes nicht viel zu. Der Weg des Glaubens war ihnen zu mühsam.

»Werdet nicht wie sie!« – mahnt der Apostel. Es ist also auch im Neuen Bund noch möglich, sich so zu verhalten, wie Israel es tat. Und er weist auf die Straferichte hin, die Israel wegen seiner Widerspenstigkeit trafen: Seuchen, Schlangenbisse und plötzlicher Tod. Diese Strafen sind ein deutliches Zeichen dafür, daß Gott seiner nicht spotten läßt. Er gibt seine Ehre keinem Götzen.

Wenn Paulus an diese Straferichte erinnert, dann will er nicht drohen, aber doch mit Ernst und Nachdruck warnen. Zugleich will er mit diesem Hinweis auf Israel die Situation der neutestamentlichen Gemeinde, und damit auch unsere eigene, erhellen. »Dies alles widerfuhr jenen vorbildlich; für uns, die wir in den letzten Zeiten leben, ist es zur Warnung geschrieben« (1 Kor 10, 11).

Die Kirche ist das neue, endzeitliche Israel. Von Gott sind wir, wie Israel, aus der Knechtschaft in die Freiheit gerufen; auch uns hat er auf den Weg des Glaubens geführt. Und dieser Weg der Kirche und des einzelnen Christen steht unter dem gleichen Gesetz wie der Weg Israels. Er ist ein Weg der »Erprobung«. Denn die Schrift deutet den Weg Israels in das verheißene Land als eine Zeit der Erprobung: »Du sollst gedenken des ganzen Weges, den dich der Herr, dein Gott, nun vierzig Jahre lang geführt hat in der Wüste, um dich zu demütigen und zu erproben, auf daß er erkenne, wie du gesinnt seist« (Dt 8, 2).

Die Versuchungen Israels, die Glaubensproben, in denen die korinthische Gemeinde stand, aber auch

die Versuchungen und Prüfungen, die wir selbst täglich erfahren, sind eine ständige Frage Gottes an uns, ob wir ihm auf dem Weg des Glaubens folgen wollen.

Israel hat den Weg des Glaubens nicht durchgehalten. Der Weg durch die Wüste, in der es keinerlei Sicherheit gibt, war eine Möglichkeit, die Gott ihnen gab, ihren Glauben und ihr Vertrauen auf seine Führung zu erweisen. Wenn man heute nicht weiß, wie es morgen weitergeht, dann muß sich der Glaube bewähren. Aber die Israeliten hielten nicht im Glauben aus. Sie machten sich ein Bild, einen »Gott«, über den man verfügen kann. Das war mehr nach ihrem Geschmack als der unverfügbare Gott, der sie in seinem Wort anrief.

Wenn man den Weg Israels betrachtet, könnte es scheinen, als ob die Zeichen der Führung und Liebe Gottes damals umsonst geschehen wären. »Gott aber ist getreu«, heißt es in unserer Lesung. Die Widerspenstigkeit Israels konnte seine Treue und Verheißung nicht beirren. Er hat sein Angebot in Christus erneuert. In Jesus Christus wurde er auf eine neue Weise unter seinem Volk, unter uns, gegenwärtig. In Christus geht die Zeit der Führung, der Wunder, der Liebe Gottes zu seinem Volk weiter. Darum steht auch die neutestamentliche Gemeinde vor der Frage, wie sie darauf antwortet.

In der korinthischen Gemeinde waren schon manche des Glaubensweges müde geworden, ähnlich wie Israel. Sie fingen an, sich ihrer heidnischen Umgebung anzupassen. Die Götterfeste und der Tempelkult waren für sie verlockend. Hier fanden sie etwas, was man sinnhaft erfahren konnte in Rausch und Begeisterung, ganz anders als der Glaube an die Botschaft von Kreuz und Auferstehung. Der Weg des Glaubens in einer solchen Umwelt fordert Nüchternheit. Dazu waren die meisten nicht bereit.

Erkennen wir uns wieder in diesen Vor-Bildern? Wir alle sind auf den Weg des Glaubens gerufen, wie Israel. Auch uns kann es geschehen, daß wir heute nicht wissen, wie es morgen weitergehen soll. Auch uns nimmt Gott manchmal die Sicherheit, in der wir uns so gut eingerichtet hatten. Wie leicht kann eine Enttäuschung, eine Krankheit, der Verlust eines lieben Menschen uns aus der Bahn werfen. Wie mühsam erscheint uns manchmal der Glaube in einer Welt, in der Gott so wenig erfahrbar ist. Und wie unbegreiflich erscheint uns dieser Gott angesichts so mancher Not und Ungerechtigkeit, die Menschen erfahren müssen.

Bringen wir es fertig, auch dann noch vor diesem unbegreiflichen Gott im Glauben auszuhalten? Uns an sein Wort und an die Zusage seiner liebenden Nähe zu halten? Oder schaffen wir uns wie Israel einen greifbaren »Gott« nach unseren Maßen, einen Gott, über den wir verfügen möchten, den wir uns mit religiöser Praxis und Kirchensteuern zu verpflichten suchen? Er erwartet mehr von uns: daß wir uns glaubend seiner Führung in das unbekannte Morgen anvertrauen.

Geht es uns vielleicht wie den Korinthern, daß wir Christus mit dem Mund bekennen, am Gottesdienst und am Herrenmahl teilnehmen, aber im Alltag den Götzen unserer Umwelt dienen? Die heutigen Götzen sind ja nicht weniger verlockend als die der Hafenstadt Korinth. Sie heißen heute nur anders: Erfolg und Geschäft, Geld und Lebensstandard, Macht und Genuß können solche Götzen werden. Ihnen wird täglich geopfert. Wie viele sind bereit, diesen Götzen die Treue zu Gott und dem eigenen Gewissen, Freundschaft und Familie, Zeit und Kraft darzubringen. In dieser Versuchung stehen wir auch als Christen. Wir sollten darin eine Prüfung sehen, in der offenbar werden soll, wie wir gesinnt sind und ob wir bereit sind, Gott glaubend zu folgen. Der Weg Gottes mit seinem Volk ist immer Erprobung. Keiner sollte sich allzu sicher fühlen, selbst wenn er bisher standgehalten hat. »Wer glaubt zu stehen, der sehe zu, daß er nicht falle.« Wie stark oder wie schwach unser Glaube morgen sein wird, wissen wir heute nicht. Aber es sollte auch keiner den Mut verlieren und meinen, er könne die Anfechtungen des Glaubens nicht mehr ertragen. Paulus ruft uns zum Vertrauen auf: »Gott ist treu; er wird euch nicht über eure Kräfte versucht werden lassen, sondern bei der Versuchung auch den guten Ausgang geben.« Wie froh kann uns diese Verheißung der Treue Gottes machen! Der Apostel hat selbst erfahren, wie sie das ganze Leben des Christen umgreift. Mit seiner Erfahrung macht er auch uns Mut. Gottes Weg mit uns ist ein Weg der Erprobung. Aber er gibt auch die Kraft, auf diesem Weg bis zum Ziel durchzuhalten. Einer ist uns vorangegangen auf diesem Weg: Jesus Christus, unser Bruder, der »Anführer und Vollender des Glaubens« (Hebr 12,2), der »in allem versucht wurde wie wir, aber ohne Sünde« (Hebr 4,15). Im Blick auf ihn wollen wir mit Ausdauer den Weg gehen, der durch die Entbehrung und Erprobung der Wüste in das verheißene Land führt.

Carl Drepper

für uns und um unseres Heiles willen Gekreuzigten, von den Toten auferweckte und zu seiner Rechten erhöhte. Nach der Himmelfahrt Jesu hörte die Heilsgeschichte nicht auf bis zu dem Tage, an dem er wiederkommt, um das Heilswerk Gottes zu vollenden.

Der Inbegriff des Heiles für die Menschheit ist das Reich Gottes. Darum ist das Kommen dieses Reiches die zentrale Verkündigung Jesu. Er hat mit seiner Botschaft vom Reiche Gottes nicht etwas völlig Neues verkündet. Schon das Alte Testament war bestimmt von der Tatsache, daß Gott Herr und König ist als Schöpfer der Welt und Lenker der Geschichte, insbesondere der Geschichte Israels. Durch den Bundesschluß am Sinai hat Gott seiner Herrschaft eine konkrete Gestalt gegeben: Sie umfaßte und beanspruchte das gesamte Leben des Volkes Israel durch das Gesetz. Dadurch wurde Israel das eigentliche Herrschaftsgebiet Gottes, ohne daß dadurch die Herrschaft Gottes über die ganze Welt verdunkelt wurde. In der Geschichte Israels ging es immer wieder darum, daß Gott durch Geschichtstaten seine Königsherrschaft durchsetzte. Da in ihr das Heil des Menschen begründet ist, waren es Heilstaten, und insofern der Mensch sich dem Herrschaftsanspruch Gottes widersetzt, waren es auch Unheilstaten. In der Spannung von Heilstaten und Unheilstaten Gottes schritt das Alte Testament fort von je neuer Verheißung und Erwartung zu Erfüllungen, die in die Zukunft hinein für neue Verheißungen und Erwartungen wieder Raum gaben. So hielt Gott den Horizont des Alten Testaments offen für jene, alle Erwartungen völlig übersteigende Erfüllung in der neutestamentlichen Heilsgeschichte. Es muß deutlich gesehen werden, daß auch in Tod und Auferstehung Jesu die Heilsgeschichte nicht zur Ruhe kam. Auch die neutestamentliche Heilsgeschichte ist offen auf die Zukunft hin, freilich auf eine Zukunft hin, die von Jesus her kommt. Die Verkündigung Jesu von der Zukunft des Reiches Gottes ist von der Art, daß sie den Erwartungshorizont so wenig eindeutig festlegt wie die alttestamentliche Prophetie.

Auch im Neuen Testament geht es um die Durchsetzung der Königsherrschaft Gottes. Die völlig neue und alle Vorstellungen übersteigende Art, mit der Gott in Christus die neutestamentliche Heilsgeschichte wirkt, macht es jedoch erklärlich, wenn von daher in der Predigt Jesu und der apostolischen Kirche die Vorstellung von der Königsherrschaft Gottes eine Neuinterpretation erfährt: Hier liegt der Ton darauf, daß Gott seine Herrschaft durchsetzt dadurch, daß er in Christus seine Liebe zu den Menschen kommen läßt. Indem die Menschen sich dieser Liebe öffnen und sie in der mitmenschlichen Liebe sich auswirken lassen, dürfen sie teilnehmen an der königlichen Freiheit des göttlichen Herrschens. Gottes Liebe und damit Gottes Herrschaft sind gebunden an die Person Christi. Nur durch den Glauben an ihn und durch die Verbindung mit ihm kann man Zutritt zum Reiche Gottes erhalten.

Aspekte

Heilsgeschichte

Es ist die Botschaft der Bibel, daß Gott Geschichtstaten wirkt zum Heil des Menschen. Insbesondere im Land und Volk Israel hat Gott Geschichte gemacht: jene Geschichte, die ihren Höhepunkt darin fand, daß er seinen Sohn Jesus Christus, den

Wie im Alten Testament hat die Königsherrschaft Gottes eine Entsprechung im Volke Gottes. Aber auch was Volk Gottes ist, muß im Lichte des neutestamentlichen Heilsereignisses neu gesagt werden: Kirche als Volk Gottes ist nicht einfach identisch mit dem Gottesreich. Sie ist vielmehr in dem Spannungsfeld zwischen Himmelfahrt und Parusie, zwischen schon jetzt und noch nicht, jener Ort, wo die Kräfte und Gaben der endgültig kommenden Gottesherrschaft wirksam sind. Sie nimmt teil an dem dynamischen Charakter des Gottesreiches, indem die Herrschaft Gottes gekommen ist, kommen wird und zugleich immerzu kommt. Von dieser heilsgeschichtlichen Dynamik her muß die Kirche verstanden werden als das wandernde Gottesvolk, als das man sie heute gerne sieht.

Noch weniger als im Alten Testament wird im Neuen Testament die Totalität der Königsherrschaft Gottes über die ganze Welt und die Universalität des göttlichen Heilswillens dadurch verdunkelt, daß Gott sich ein Volk geschaffen hat, das sich seiner Herrschaft unterwirft. Ist dieses Volk an sich schon berufen – aus allen Völkern, Stämmen und Nationen –, so hat die Heilsgeschichte nach Christus ausdrücklich das Ziel, im Gottesvolk des künftigen Reiches alle Menschen zu versammeln. Diese Versammlung wird stattfinden in einer neuen, verklärten Welt.

Was in der Geschichte geschieht, ist vieldeutig und kann oft auf mannigfache Weise interpretiert werden. Erst recht wenn dieses Geschehen als Heilstat von Gott kommt, eröffnet es dieses Geheimnis nur den Augen des Glaubens, der von Gottes Geist gewirkt ist. Sobald aber der Glaube ein solches Geschehen als Heilsereignis verstanden hat, spricht er das aus in einer Weise, die ganz von selbst die Form eines lobpreisenden Bekenntnisses gewinnt. Der Glaube sieht aber nicht nur isoliert ein einzelnes Heilsereignis oder isolierte einzelne Heilsereignisse. Ihm eröffnet sich auch der Zusammenhang, der von Gott her zwischen den einzelnen Taten Gottes in der Geschichte besteht: Es eröffnet sich ihm die Heilsgeschichte in ihrer Tendenz auf die vollendete Gottesherrschaft hin. So entstehen bereits im Alten Testament Glaubensbekenntnisse als Summarien der Heilsgeschichte. Die christlichen Bekenntnisformeln handeln vor allem von dem Heilswirken Gottes in Jesus Christus. Jedes Bekenntnis erhebt nun auch den Anspruch, der in den Geschichtstaten Gottes zum Ausdruck kommt: daß der Mensch sich der Herrschaft Gottes und damit seiner Liebe ausliefert. Nichts anderes als das bekennnishaftes Weiter-sagen und Verkünden der Großtaten Gottes in der Heilsgeschichte sind die christliche Predigt und die christliche Glaubensunterweisung. Es ist darum unerläßlich, daß Prediger und Katecheten eine klare und richtige Vorstellung von der Heilsgeschichte haben: Heilsgeschichte ist die Geschichte der Grundlegung, Ausbreitung und Vollendung des Reiches Gottes von der Erschaffung der Welt bis zu ihrer Vollendung. Auf ihrem Höhepunkt

ist sie die Geschichte Christi, der uns das Reich Gottes gebracht und den Zugang zu ihm eröffnet hat. Predigt und Glaubensunterweisung, die sich daran orientieren, erhalten Lebendigkeit, Anschaulichkeit, Konzentration aller Heilswahrheiten und richtige Akzente für den Inhalt der Verkündigung.

Martin Richenhagen

Literaturbericht

Literatur zu Ehefragen

Hier soll kein Überblick über die neuere Eheliteratur geboten werden. Einige Regale »überschauen« kann der Seelsorger schließlich in einer Buchhandlung oder bei einer nächsten Pastoralkonferenz, wo ihm das ganze Sortiment auf breiten Tischen vor die Nase gelegt wird. Da wird er auch gleich erkennen, daß es sich bei den meisten Ehebüchern um eine immer neue Wiederholung dessen handelt, was er schon längst weiß; etwas nüchterner und sachlicher vielleicht als früher, aber weder im Ansatz noch in der Aussage neu. Nun braucht dies noch kein Werturteil zu sein, denn weder die biologisch-psychologischen Grundlagen noch die geistliche Wirklichkeit der Ehe unterliegen einem schnellen Wandel, so daß hier wohl berechtigterweise die gültigen Erkenntnisse immer wieder neu bedacht und ausgesprochen werden müssen. Und ich meine, daß dies in jedem der beiden genannten Bereiche (im anthropologischen wie auch im geistlichen) in den letzten dreißig Jahren auch mit viel Geschick und Erfolg getan wurde. Aber eben, es geschah in jedem der beiden Bereiche, und was fehlte, war die letzte Einheit. Natürlich versuchte man auch stets die Verbindung, da oder dort sogar recht mystifizierend. Aber was half dies alles, solange man letztlich Sexualnormen einem recht fragwürdigen Naturbegriff unterzuordnen hatte. Man spürte doch gerade den besten der Ehebücher an, daß ihre Autoren an einem bestimmten Punkt nicht mehr aussagten, was sie dachten. Das Prokrustesbett war zu deutlich spürbar. So begnügen wir uns mit dem Hinweis auf einige wenige Werke, die durch ihre allgemeine Bedeutung hervortreten oder die sich in besonderer Weise um einen Neuan-satz zur Überwindung des noch verbliebenen Dualismus bemühen. Im Anschluß daran soll auf ein Problem eigens eingegangen werden.

Ein Handbuch der Elternbildung

Mit besonderer Freude erwähnen wir an erster Stelle ein umfassendes *Handbuch der Elternbildung*¹, das soeben unter dem Patronat des Familienbundes der deutschen Katholiken, des katholischen Familienverbandes Österreichs sowie der schweizerischen Arbeitsgemeinschaft für katholische Elternschulung erschienen ist. Die Notwendigkeit eines solchen Werkes bedarf keines Beweises. Was Bundeskanzler Dr. J. Klaus in seinem Vorwort schreibt, ist wohl allen Einsichtigen klar: »Jede Form gesellschaftlicher Gesundung und ethischer Neuorientierung muß zunächst von der Familie ihren Ausgang nehmen.« Und diese Erneuerung kann nur gelingen, »wenn die Ehepartner, besonders aber die jungen Menschen, die den Entschluß gefaßt haben, eine Familie zu gründen, auch mit allen Erkenntnissen der modernen Wissenschaft, der Pädagogik, der Sozialethik, der Psychologie, der Medizin und der Moralthologie ... vertraut gemacht werden«. Aus dieser Einsicht hat man schon längere Zeit weitherum die Konsequenzen gezogen. Überall versucht man, durch Ehe- und Elternseminare einen möglichst weiten Kreis von Menschen zu bilden. Das ruft aber dringend nach einer entsprechenden Schulung der dafür Engagierten. Das Handbuch richtet sich darum an alle, die in irgendeiner Form an der Ehevorbereitung oder an der Elternbildung mitverantwortlich sind: an Priester, Ärzte, Pädagogen und insbesondere an Leiter und Referenten von Ehekursen. Keiner von uns kann mehr allein alle Gebiete überblicken. Ein Dialog der Partner und eine Zusammenschau der verschiedenen Standpunkte drängt sich auf. Kann das ein Handbuch mit fünfzig Mitarbeitern leisten? Da liegt doch das große Problem eines solchen Gemeinschaftsunternehmens. Selbstverständlich spürt man auch in diesem Handbuch deutlich die verschiedenen Autoren, die daran gearbeitet haben; trotzdem ist aber aus zweifachem Grunde mehr als eine bloß äußere Buchbindereinheit geworden. Einmal durch die *Anlage des Werkes*: Im ersten Teil wird gezeigt, was Elternbildung im Rahmen der Erwachsenenbildung überhaupt sein soll und sein kann. Ein hervorragender Beitrag von J. Duss-von Werdt erweist die Selbständigkeit und Werthaftigkeit der Ehe als Ausgangspunkt für die ganze Bildungsarbeit. Duss entwirft sozusagen den Grundplan, in dem die Materialien des gesamten Werkes einzubauen sind. Der zweite Teil steht unter der einheitlichen Autorschaft von J. A. Hardegger und bringt eine ausführliche Methodik der Ehe- und Elternbildung. Eine ganz der Praxis zugewandte Handreichung für die Bildungsarbeit! Neben grundsätzlichen Überlegungen findet man eine Fülle von Anregungen zur praktischen Gestaltung von Gruppengesprächen und Kursen. Man staunt über die Vielfalt der Möglichkeiten, die unter ganz verschiedenen Voraussetzungen bisher entwickelt wurden und die jedem Interessierten neue Ideen vermitteln. Auf diesem Fundament werden im dritten Teil von den verschieden-

sten Fachleuten die eigentlichen Materialien zu den Ehe- und Erziehungsfragen dargeboten. Hier erscheint nun sehr deutlich das eigene Kolorit, aber auch die verschiedene Qualität der einzelnen Beiträge. Verschiedene Schulmeinungen kommen zur Geltung; sie vermitteln aber dadurch auch ein objektiveres Bild von der Weite, in der sich heute der Dialog unter Christen entfalten kann. – Mitten durch die verschiedenen Ansätze und Themen zieht sich nun aber doch so etwas wie eine *gemeinsame Überzeugung*, und das ist das *zweite*, was dem Handbuch trotz der Vielfalt der Beiträge eine gewisse Einheit sichert. Es ist nicht leicht, genau zu bestimmen, worin diese Gemeinsamkeit liegt. Doch will uns scheinen, es seien die gleichen Grundanliegen, die auch in den Verhandlungen des Konzils zu den Ehefragen deutlich hervortraten: das Bemühen, die Spannung zwischen persönlicher Liebe und Geschlechtlichkeit in der Eheauffassung zu überwinden, und das Bestreben, den Gewissensentscheid des einzelnen in Ehe- und Erziehungsfragen den nötigen Freiheitsraum zu sichern. Man lese die Beiträge von Georg Scherer, Alois Müller, Maria Bühner, Peter Krau oder Alois Sustar, und man wird das eben Gesagte in bezug auf die Ehe durchgängig bestätigt finden. Wie überzeugend und klar wirkt z. B. das kleine Kapitel »Ehe in theologischer Sicht« von A. Müller. Wo findet man auf zwölf Seiten eine ebenso umfassende und zugleich wesentliche Darstellung, die mit Einschluß der ethischen Grundnormen alles sagt? Auf G. Scherers Anthropologie der Geschlechtsgemeinschaft kommen wir noch zurück. Für die Materialien zur Familienbildung (zweiter Band) mit den vorwiegend pädagogischen Fragen hält sich der Rezensent zu einem Urteil nicht für genügend kompetent. Überzeugend wirkt aber doch die Tatsache, daß hier durch und durch Ernst gemacht wird mit der Einsicht, daß alle Erziehung die Erziehung der Erzieher voraussetzt. Das Werk bietet eine große Fülle von Material, es gibt eindringliche Hinweise zum richtigen Verhalten, und doch werden keine einfachen Rezepte verabfolgt. »Was hic et nunc richtig und notwendig ist für die existentielle Verwirklichung der Ehe, können nur die Verheirateten selber beurteilen, und sie müssen das Wagnis der Entscheidung eingehen: nach bestem Wissen und Gewissen zu handeln, und dies dann auch in Verantwortung zu übernehmen. Die Gewissensbildung ist gegenwärtig vielleicht die dringlichste Aufgabe der Seelsorge, der Eltern, der Andragogik, aber auch die den Ehepartnern gemeinsame Aufgabe: miteinander und in gegenseitiger Hilfe die sittliche Reife des mündigen Christen zu erlangen« (Maria Bühner, Bd. I., 305). Dazu bietet das Handbuch der Elternbildung einen hervorragenden Beitrag; statt vielerlei zu kaufen, wäre dem Seelsorger mit der Anschaffung und dem Studium eines solchen Werkes am besten gedient.

¹ J. A. HARDEGGER (Hrsg.), *Handbuch der Elternbildung* Bd. I und II, Einsiedeln 1966.

Während sich das eben besprochene Handbuch vorwiegend an die für die Bildung Verantwortlichen richtet, gibt der Verlag Wort und Werk in Köln unter dem Titel *Mitte des Lebens*² ein sehr ansprechendes kleines Sammelwerk heraus, das unmittelbar für Eheleute und Eltern bestimmt ist. Das Buch ist ganz aus der Praxis der Eheberatung heraus gewachsen. Es nennt die wirklichen Nöte der Eheleute in der Lebensmitte und zeigt gangbare Wege zu ihrer Überwindung. Der Vorteil liegt auch hier in der Kompetenz, mit der einzelne Autoren (es sind bekannte Namen) auf kürzestem Raum in einfacher, einprägsamer Form Wesentliches sagen. Daneben zeigt sich der Nachteil der bunten Vielfalt hier noch stärker, weil für manche Beiträge der Raum doch zu klein ist.

Dem Ganzen der Ehe

sind vor allem zwei Bücher verpflichtet, die hier besondere Erwähnung verdienen. *Eheliche Partnerschaft*³ von F. v. Gager erscheint in der siebten Auflage (68. Tausend) überarbeitet und bedeutend erweitert. Der große Erfolg ist voll berechtigt. Es ist im Augenblick katholischerseits das beste Buch über die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft. Hier wird vollkommen ernst gemacht mit der Einzigartigkeit des Menschen als Leib- und Geschlechtswesen. Mögen sich zwischen Mensch und Tier noch so manche Vergleichspunkte ergeben, dank der personalen Einheit und Ganzheit des Menschen ist seine Leiblichkeit und seine Sexualität von der »Wurzel her, von Grund auf eine andere als die des Tieres«. Die spezifisch menschliche Art der Sexualität besteht in der Offenheit zu verantwortlicher Gestaltung und Sinngebung. Gerade darin zeigt sich der tiefe Unterschied zur instinktgebundenen Sexualität des Tieres. Die Einsicht in die Notwendigkeit einer normativen Gestaltung des Sexualverhaltens war vielleicht wissenschaftlich nie so klar wie heute. Zugleich weiß man aber auch um die kulturgeschichtliche Abhängigkeit dieser Sinngebung und Gestaltung. Dieser Frage nach dem umfassenden Sinn und Verständnis der Sexualität ist auch die hervorragende Studie von Georg Scherer, *Ehe im Horizont des Seins*⁴, gewidmet. Scherers ganzes Bemühen richtet sich darauf, ein *positives* Ethos der Ehe zu begründen. Er beklagt nicht zu unrecht, daß man in der christlichen Tradition allzulange die spezifisch-menschlichen Werte der Sexualität nicht genügend erkannt habe. Irgendwie begegnen wir in der Kulturgeschichte immer wieder zwei falschen Bemühungen, die Sexualität zu meistern: Auf der einen Seite wird das Heil in der Verneinung und Abtötung der Sexualität gesucht, auf der andern Seite hofft man Erfüllung in einer rauschhaften Preisgabe der personalen Individualität. Gewisse Tendenzen der Gegenwart zeigen in ihren Auswirkungen eine verblüffende Ähnlichkeit mit den genannten Mißverständnissen der Antike. So läßt sich etwa beobachten, wie die sexuelle Lust unabhängig von der personalen Begegnung, sozusagen »dinghaft«, konsumiert wird. Andererseits

feiert man wieder erotische Orgien in kultischer Persiflage. Die Antwort auf diese Verzerrungen kann nach Scherer nur gegeben werden, wenn wir uns um ein positives Ethos der Sexualität und Ehe bemühen, das konsequent auf der personalen Liebe gründet: »Die Ehe ist personale Liebesgemeinschaft, die ihren Zweck und ihr Ziel in sich selber hat. Die ihr eigentümliche Weise der Erkenntnis, ihre Hoffnungsstruktur, ihre vorbehaltlose Hingabe, ihre Einheit in der Wirgestalt des Eheleibes, das alles ist, damit es sei, Liebe als Liebe. Denn in ihr ergreift den Menschen das Geheimnis des Seins selber, das sich uns in Jesus Christus als unendliche Liebesgemeinschaft offenbart hat. Weil die Ehe selbstzweckliche Liebesgemeinschaft ist, darum ist ihr der Auftrag zuteil geworden, in Kindern fruchtbar zu sein.« Scherers Buch ist kein Volksbuch. Es fordert gewisses Verständnis für philosophische Überlegungen. Aber es ist bestechend klar. Das kommt einem wohltuend zum Bewußtsein, wenn man ein anderes Werk daneben hält, das sich zu Unrecht *Metaphysik des Sexus*⁵ nennt. Zum Glück stellt der Verfasser gleich am Anfang klar, daß er unter Metaphysik nicht die letzte philosophische Fragestellung meint, sondern »... das, was als Möglichkeit eines nicht nur physischen Erlebnisses, als transpsychologisches und transphysiologisches Erlebnis aus einer Lehre der vielfältigen Seinszustände hervorgehen kann« (10). Man würde unseres Erachtens das Buch eher eine Gnosis, denn eine Metaphysik des Sexus nennen. Das Buch stellt sich der psychoanalytischen Betrachtungsweise entgegen: »... eben weil heute die Psychoanalyse mit einer geradezu dämonischen Inversion auf eine sub-personale Urmacht des Sexus abhebt, muß man dieser eine andere, nämlich metaphysische Urmacht entgegensetzen, wobei die erstgenannte als deren Degradierung und Depravierung erscheint« (17). Der Christ kann dieses Buch nicht der »Lichtseite« der Sexualtheorien zurechnen: Es steht der christlich-ethischen Normierung der Sexualität, auch der Ehe, kaum positiv gegenüber (284–287; 297–300). Es ist voller Gelehrsamkeit und vermittelt dem Sexologen eine Fülle von Material, wobei aber zu hoffen ist, die Interpretation sei auf anderen Gebieten weniger schillernd und ungenau, als bei Bibel und christlicher Theologie (297ff). Zur Seelsorge steuert das Werk nichts bei.

Man wird vielleicht einwenden, was die Ansätze von Gagers und Scherers betreffe, seien diese aber doch nicht so neu, man finde sie bereits in früherer katholischer Eheliteratur. Das ist durchaus richtig; aber entweder wurden solche Autoren verurteilt (Doms, Michel), oder bei andern blieb es beim

² *Mitte des Lebens (Ehe und Familie in der Bewährung)*, Köln 1965.

³ F. E. FRHR. VON GAGER, *Eheliche Partnerschaft (Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft)*, München 1963.

⁴ G. SCHERER, *Ehe im Horizont des Seins*, Essen 1965.

⁵ J. EVOLA, *Metaphysik des Sexus*, Übersetzung aus dem Italienischen, Stuttgart 1962.

bloßen Ansatz. Die Bedeutung der Arbeiten von Gagners und Scherers liegen darin, daß sie den Ansatz konsequent bis in alle Fragen des ehelichen Ethos durchhalten. Das zeigt sich deutlich in der Stellung zur

Frage der Geburtenregelung

Das dornige Problem ist kirchenlehramtlich immer noch nicht entschieden. Seit meinem letzten Literaturbericht zum Thema (*Concilium* 1 [1965] 411-426) erschien als wichtigstes Dokument die Pastoralkonstitution des Konzils. Sie bildet denn auch die Grundlage für die seither erschienenen Beiträge. Dabei geht es immer um die doppelte Frage: Was hat die Konstitution praktisch konkret gesagt, und wie ist die Situation lehramtlich zu beurteilen, nachdem das Konzil dem Papst nicht vorgreifen wollte, der Papst aber bisher lehramtlich noch nicht entschieden hat? – Was sagt die Konstitution?⁶ Viel und wenig zugleich! Bedeutungsvoll ist die Akzentuierung: In der Ehelehre tritt deutlich der Ganzheitsaspekt hervor. In bezug auf die Geburtenregelung wird die Verantwortungsfrage bezeichnenderweise der Methodenfrage vorangestellt und ihre Entscheidung der alleinigen Kompetenz der Gatten zugewiesen. Als Kriterium für die Beurteilung der Methodenwahl wird die personale Würde der Partner und der umfassende Sinn der ehelichen Begegnung genannt. Noch wichtiger ist wohl, was *nicht* gesagt wurde: Das Konzil hat sich sichtbar Mühe gegeben, jeden Gedanken einer Verzwecklichung der Liebe auszuschließen, desgleichen wird ganz bewußt der traditionelle Unterschied von natürlichen und unnatürlichen Methoden nicht mehr erwähnt. Man wollte sich in dieser Frage auf keinen Fall festlegen, obwohl eine einflußreiche Minderheit sehr darauf drängte. Dies alles ist nun gewiß sehr bedeutungsvoll, und doch sagt es konkret praktisch nicht viel, weil eben nicht gesagt wird, worin der umfassende Sinn des ehelichen Aktes zu sehen sei. Und dies ist doch gerade der springende Punkt. Nach der bisherigen Lehre ist *jede Form der Antikonzepktion*, d. h. jede aktive Verhinderung der Empfängnis, wie, wo und wann immer sie erreicht wird, innerlich schlecht und aus keinem Grunde je erlaubt. Die einzige stichhaltige Begründung, die dafür geboten wurde, war der Hinweis auf die *objektiv vorgegebene* (metaphysische?!) *Struktur* des *actus coniugalis*. Nach *Casti Connubii* wirkt der eheliche Akt (als *opus hominis* im Unterschied zum *opus naturae*) seiner Natur nach *immer* (auch bei vorliegender Sterilität) auf Zeugung hin. Bei vorliegender *sterilitas personae* ist der Akt trotzdem *wesentlich* Zeugungsakt, und nur per *accidens* nichtzeugend. Wenn aber der äußere Akt (*»actus exterior«* nach Merkelbach I/155, oder *»actus positus«* nach Hürth, Fuchs u. a.) seinem Grundwesen nach Zeugungsakt ist, dann widerspricht die sittliche Person sich selbst, wenn sie gleichzeitig diese wesenhaft formierte, vorgegebene Handlung will und zugleich deren Wesensziel verunmöglicht. So haben wir es in Rom gelernt;

so steht es in maßgebenden Traktaten zur Sexualmoral. Kern und Fundament dieser ganzen Argumentation liegt in der Wesensbestimmung des *actus maritalis*. Ist die herkömmliche Bestimmung richtig, d. h., ist der Geschlechtsakt als *actus humanus* in seiner objektiven Aktstruktur immer und wesenhaft Zeugungsakt, dann ist und bleibt jede Antikonzepktion widersprüchlich, dann hilft keine Pille und gar nichts. (Meiner persönlichen Überzeugung nach ist dann aber auch die Zeitwahl höchst zweideutig.) Ist aber diese herkömmliche Bestimmung des Aktes mit rationalen Gründen nicht mehr zu halten, dann wird die *innere malitia der Antikonzepktion* als solcher fraglich. Das bedeutet noch lange nicht, daß man nun einfach machen könne, was man wolle, d. h. nur, daß ein aktiver Ausschluß der biologischen Zeugungsmöglichkeit *nicht in sich selbst schlecht* sei; die Methode muß dann von einem anderen Gesichtspunkt aus beurteilt werden. Das ist genau der Kern der Sachdiskussion. Keiner hat dies seit dreißig Jahren klarer gesehen und ist diesem Problem mit größerer Akribie nachgegangen als unser lieber Herbert Doms⁷. Wir ändern sind ihm zögernd und oft widersprechend gefolgt. Heute sieht ein großer Teil der Moraltheologen ein, daß die objektive Aktstruktur einfach nicht mehr so definiert werden kann. Die Konzilsväter konnten sich dementsprechend nicht dahin einigen, die Bestimmung im herkömmlichen Sinn zu übernehmen. Müßten wir gemäß unserer heutigen Einsicht in die menschliche Geschlechtlichkeit die objektive Aktstruktur bestimmen, so würde es kaum mehr jemandem einfallen, zu behaupten, der Geschlechtsakt eines greisen Ehepaares sei der objektiven Struktur des personalen Aktes nach ein Zeugungsakt, die *sterilitas* sei nur per *accidens* als *conditio naturae* vorliegend. Das sind doch Konstruktionen, die uns einfach kein vernünftigt denkender Mensch mehr abkauft. Nun stehen wir aber in der schwierigen Situation, daß die Kirche ihre konkreten Aussagen zur Geburtenregelung auf dieser Theorie aufgebaut hat. Und das führt zu dem viel delikateren Problem der Lehrautorität. Es fehlt uns der Raum, diese Problematik hier ausführlich darzustellen. Beiträge dazu liegen vor von A. Müller⁸, L. M. Weber⁹, G. Baum¹⁰, J. David¹¹, J.

⁶ Vgl. auch F. BÖCKLE, *Verantwortete Elternschaft aus katholischer Sicht*, in: *Handbuch der Elternbildung*, Bd I, 473-492.

⁷ H. DOMS, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft* (Walberger Studien, Bd. 2), Mainz 1965.

⁸ A. MÜLLER, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche*, Einsiedeln 1964 und in: *Concilium* 2 (1966) 354-361.

⁹ L. M. WEBER, *Die katholische Ehemoral*, in: *Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde*, Wien 1965, 50-67.

¹⁰ G. BAUM, *Kann die Kirche ihre Einstellung zur Geburtenkontrolle ändern?*, in: *Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe*, Mainz 1966, 213-234.

¹¹ J. DAVID, *Theologische Brennpunkte* (Bd. 6/7). *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, Bergen-Enk-

Reuss¹², F. Böckle¹³ und G. Ermecke¹⁴. Als Ergebnis der bisherigen Diskussion läßt sich festhalten: 1. Die ordentliche Lehrverkündigung des heiligen Stuhles, wie sie in den päpstlichen Enzykliken und in den Dekreten der Römischen Kongregationen zu finden ist, besitzt in der katholischen Kirche zwar höchste Autorität, sie hat aber nie beansprucht, unfehlbar zu sein¹⁵.

2. Erst seit dem 19. Jahrhundert gibt es klare kirchliche Entscheidungen, welche die aktive Empfängnisverhütung als innerlich schlecht verurteilen. (Vgl. D. 2715, 2791–2793, 2795, 3185–3187, 3638–3640, 3716–3718). Alle zahlenmäßig spärlichen, früheren Aussagen¹⁶ stehen unter einem anderen Vorzeichen, weil entweder der Unterschied zur Abtreibung und Magie nicht klar genug gezogen wird oder weil gar nicht die Antikonzeption, sondern die Gültigkeit der Ehe bei bedingtem Ehekonsens in Frage steht.

3. Seit der Mitte des letzten Jahrhunderts ist ein gewisser Konsens der kirchlichen Lehre in der Verurteilung der Antikonzeption als solcher nicht zu leugnen. Diese Tatsache hängt aber damit zusammen, daß in den letzten hundert Jahren römische Dekrete eine absolut normative Funktion in der Kirche ausüben. Dazu bleibt zu beachten, daß – wie eben dargelegt wurde – die entscheidende Begründung für das Antikonzeptionsverbot nicht aus einer Offenbarungswahrheit abgeleitet, sondern mit rein rationalen Überlegungen zur menschlichen Sexualität begründet wird. Diese Tatsache hat in der letzten Zeit zu einer lebhaften Diskussion um die

Kompetenz der Kirche in rein naturrechtlichen Fragen

geführt. J. David ist der Meinung, die Kirche könne wohl mit dogmatischer Bestimmtheit lehren, daß es ein Naturrecht gebe; sie könne auch prüfen, ob eine bestimmte Naturrechtslehre mit der Offenbarung vereinbar sei oder nicht; wenn sie aber über den Inhalt dieses Naturrechtes selbst weitere Aussagen mache, so könne sie keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben¹⁷. David will damit offenbar sagen, der erfolgreiche Beistand des Heiligen Geistes sei der Kirche nicht für die Ausformung naturrechtlicher Erkenntnisse und philosophischer Einsichten als solcher gegeben. G. Ermecke ist damit nicht zufrieden; er glaubt, ein richtiges Verständnis des Naturrechtes verlange mehr. Unter Naturrecht versteht er das sozial Vorgegebene als das zur Verantwortung Aufgegebene, »aufgegeben ist das Vorgegebene, weil und insoweit nur durch seine Beachtung der Normadressat Mensch im mitmenschlichen Bereich Mensch sein kann und bleiben kann«¹⁸. Diese Begriffsbestimmung ist durchaus brauchbar. Unter Naturrecht kann man den unveräußerlichen Gehalt jeder konkreten Rechts- und Sittlichkeitsordnung verstehen¹⁹. Dieser Gehalt ist einerseits nur sichtbar und greifbar in einer konkreten, positiven Rechts- und Sittlichkeitsordnung. Wie Seele und Geist des Menschen nur in der Leibhaftigkeit

existent sind, so ist auch dieser Rechtsgehalt – gleichsam die Seele des konkreten Rechtes – nur im »Seinskleid« der konkreten Ordnung existent. Andererseits hätte eine positive Ordnung ohne ein Mindestmaß an Rechtswesenheit gar keine Rechtsqualität. Die Rechtswesenheit ist im Wert und in der Würde der menschlichen Person vorgegeben, d. h. das Selbstverständnis des Menschen bildet jene Vorgegebenheit, die wir mit »Naturrecht« meinen. »Das Naturrecht selbst ›läuft‹ nirgends herum. Seine Forderungen können immer nur aus der konkreten Verwirklichung des Menschen als Person abgeleitet und im Vergleich der geschichtlichen Gestalten gemessen und beurteilt werden«²⁰. Weil aber die christliche Theologie überzeugt ist, daß dem Menschen in Christus Entscheidendes über sein Menschsein geoffenbart ist, muß sich die Kirche auch für das wahre Menschenbild in der Welt einsetzen. Sie hat einen wichtigen Beitrag zum richtigen Selbstverständnis des Menschen zu leisten. Dieser Beitrag hebt aber das menschliche Daseinsverständnis nicht aus seiner geschichtlichen Gebundenheit heraus. Die abendländische Geschichte ist denn auch ohne die Wirkgeschichte des Evangeliums gar nicht denkbar. Die heute deklarierten Menschenrechte sind unter anderem auch eine Frucht dieser Einwirkung. Insofern also das menschliche Selbstverständnis die Wurzel des Naturrechtsgedankens bildet, und die Kirche zu diesem Menschenbild Entscheidendes zu sagen hat, kommt ihr eine radikale Lehrkompetenz hinsichtlich des Naturrechtes zu. In diesem Sinne ist das Naturrecht als ganzes Gegenstand ihres Lehrens. Wenn Ermecke mit der Beanspruchung des ganzen Menschen das meint, hat er recht. Aber er übersieht wohl, daß die kirchliche Kompetenz hinsichtlich dieses Gegenstandes (des menschlichen Daseinsverständnisses) wesensgemäß in der Bezeugung der Offenbarung und der sich daraus ergebenden Konsequenzen liegt. Sie liegt jedoch per se nicht in der rationalen (philosophischen, psychologischen, soziologischen und biologischen) Erforschung des Menschen und seiner Strukturen. Das schließt selbstverständlich nicht aus, daß die

heim 1966; ders., in: SIEVERS – DAVID, *Vollendung ehelicher Liebe*, Recklinghausen 1966.

¹² J. REUSS, *Zur derzeitigen Ehepastoral*, in: *Diakonia* 1 (1966) 234–236.

¹³ F. BÖCKLE, *Rückblick und Ausblick*, in: *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, 121–150; ders., Vorwort zu THOMAS ROBERTS, *Empfängnisverhütung in der christlichen Ehe*, Mainz 1966, 7–12.

¹⁴ G. ERMECKE, *Kirche und Naturrecht*, in: *Theologie und Glaube* 1 (1967) 56–61.

¹⁵ Vgl. G. BAUM, a. a. O. 215.

¹⁶ Vgl. die ausführliche Darstellung bei J. T. NOONAN, *Contraception*, Harvard Univ.-Press (erscheint demnächst bei Grünewald in deutscher Übersetzung), 1965. Dazu den zusammenfassenden Bericht in: *Diakonia* 1 (1966) 79–106.

¹⁷ *Brennpunkte* 87.

¹⁸ A. a. O. 58.

¹⁹ F. BÖCKLE, *Naturrecht im Disput*, 133f.

²⁰ L. M. WEBER, a. a. O. 52.

Kirche in ihre Lehre und Verkündigung solche menschlichen Erkenntnisse miteinbaut. Aber sie sind und bleiben dann eben beschränkte, fehlerbare menschliche Einsichten²¹. Hier muß mit L. M. Weber klar unterschieden werden »zwischen dem Gotteswort, wie es allen in der Heiligen Schrift und im lebendigen Zeugnis der Kirche gegenübertritt, und den religiösen und sittlichen Einsichten, Normen und Aufgaben, wie sie sich dem erkennenden Menschen in der Betrachtung und Sinndeutung seines Personseins und im Erlebnis der überindividuellen, seiner konkreten Freiheit vorgegebenen Strukturen des Kosmos zeigen und aufdrängen.

Das erste ist *Offenbarung*, allerdings immer eingekleidet in ein menschliches Wort und darum der Interpretation fähig und auch bedürftig. Das zweite *natürliche* Erkenntnis, deren Gegenstand im Bereich des Sollens (nach der innerkirchlichen Sprechweise) gewöhnlich sittliches Naturrecht heißt²². Guter theologischer Begriffsbestimmung gemäß verstehen wir unter der Unfehlbarkeit des Lehramtes jenen erfolgreichen Beistand des Heiligen Geistes, der die Kirche bei der Erkenntnis und Vorlage unveränderlicher geoffenbarter Wahrheit vor einem definitiven Irrtum bewahrt. Es gilt aber nicht für die Ausformung natürlicher Erkenntnisse als solcher. Nicht die bei der Konkretisierung der Sittenlehre vorausgesetzten menschlichen Erkenntnisse und Einsichten, wohl aber die Treue zum geoffenbarten Willen Gottes sind der Kirche durch den Beistand des Geistes garantiert. Wir sind darum mit der Mehrheit der Theologen der Überzeugung, daß den sittlichen Weisungen hinsichtlich der Geburtenregelung keine unfehlbar erkannten Wahrheiten zugrunde liegen. Es geht um die authentische Anwendung und Ausdeutung einer nicht mit Unfehlbarkeit erkannten Lehre. Solche authentische Interpretationen der kirchlichen Autorität verlangen nichtsdestoweniger höchsten Respekt, aber es besteht keine erkenntnistmäßige Notwendigkeit zur Zustimmung. Diese hängt ab von den vorhandenen Erkenntnistmöglichkeiten: der moralischen Gewißheit, der größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeit, dem berechtigten Zweifel oder gar einer gegenteiligen Evidenz, weil das nicht Unfehlbare auch einmal falsch sein kann. Da immer die moralische Pflicht besteht, sein Handeln nach der Erkenntnis auszurichten, folgt die Verpflichtung dem Grad der Zuverlässigkeit, der jenen Lehraussagen der kirchlichen Autorität zukommt. »Wenn auch die Tatsache einer kirchenamtlichen Aussage überhaupt schon ein Gewicht in der Waagschale der Wahrscheinlichkeit ist, das besonders der theologisch nicht kompetente Christ zu würdigen hat, so ist daraus noch kein mechanisches Argument zu machen in jenem Fall, wo diesem Gewicht Gegengewichte gegenüberstehen. Im Fall gegenteiliger Wahrscheinlichkeit oder gar Evidenz (mag er so selten sein wie immer) gibt es folgerichtig auch die Pflicht, im Handeln nicht von einer kirchenamtlichen Äußerung auszugehen«²³. Ein tiefgläubiger Katholik kann also zu einer persönlichen Über-

zeugung kommen, die der offiziellen Lehrmeinung widerspricht. Sollten sich allmählich viele in einem solchen gemeinsamen Zeugnis finden, so müßte die Kirche daraus erkennen, daß eine zugrunde liegende Lehraussage korrigiert oder genauer differenziert werden müßte. An der Lehre von *Casti Connubii* scheint sich durch existentielle sittliche Entscheidungen vieler überzeugter Katholiken ähnliches ereignet zu haben. Gerade im Bereich sittlicher Erkenntnis vollzieht sich der Prozeß der Einsicht im Gegenüber von Amt und Gemeinde, von Theorie und Praxis. An dieser Feststellung hat im übrigen auch »die neueste Äußerung des Papstes grundsätzlich nichts geändert. Zwar glaubte der Papst nach reiflicher Überlegung, nur die bisherige Lehre seiner Vorgänger mit der Würde und Sicherheit der kirchenamtlichen Lehre auszeichnen zu dürfen. Indes wird durch eine solche Auszeichnung eine anderslautende Meinung, sofern durch die amtliche Äußerung nicht ausdrücklich als irrig hingestellt, nicht auch schon als Irrtum in die Schranken gewiesen. Es wird ihr nur das Recht abgesprochen, die Verbindlichkeit einer kirchlichen Lehre in Anspruch zu nehmen, und die Pflicht aufgebürdet, die gesamte Beweislast für die Richtigkeit der Auffassung selbst zu erbringen«²⁴. Die Konsequenzen für die seelsorgliche Praxis, d. h. für die Gewissensführung und Gewissensentscheidung der Laien, dürften damit jedem Seelsorger abseits jedes Probabilismusstreites einsichtig sein.

Franz Böckle

²¹ Vgl. A. MÜLLER, *Befehl und Gehorsam*, 172 ff.

²² A. a. O. 52.

²³ A. MÜLLER, *Autorität und Gehorsam in der Kirche*, in: *Concilium* 2 (1966) 354–361.

²⁴ A. ZIEGLER, zu J. Davids, *Theologische Brennpunkte*, in: *Orientierung* 31 (1967) 23.

Hinweise

Dr. Gregor Siefer, geb. 1928. Studium der Germanistik, Philosophie, Soziologie und der Politischen Wissenschaften. Assistent am Seminar für Sozialwissenschaften der Universität Hamburg. Veröffentlichte u. a. *Die Mission der Arbeiterpriester* sowie Beiträge in Sammelwerken und Lexika.

Bernhard Stoeckle ist 1927 geboren. Benediktiner der Abtei Ettal. Promovierte 1954 in München zum Dr. theol. Direktor des Internates Ettal und Dozent an der Universität Salzburg. Veröffentlichungen: *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibethos* (1954); *Gottgesegneter Eros* (1962); *Gratiasupponit naturam* (1962); *Ich glaube an die Schöpfung* (1966).

Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen?

I.

Die heutige Theologie muß sich in ihren verschiedenen Disziplinen wahrhaft mit nicht wenigen Problemen auseinandersetzen. Eine dieser Fragen, wenn auch bei weitem nicht die wichtigste, ist das vielerörterte Problem der sittlich erlaubten Weise der Empfängnisregelung. Die Notwendigkeit der Empfängnisregelung kann man heute nicht mehr bestreiten. Über die sittlich erlaubte Weise, dieser Notwendigkeit gerecht zu werden, besteht eine innerkirchliche Diskussion, die auch in zahlreichen theologischen Publikationen geführt wird¹. Während man nun in anderen viel schwerwiegenden diskutierten theologischen Problembereichen durchaus nicht so allgemein nach einer päpstlichen Entscheidung zu rufen scheint, wartet fast alle Welt ungeduldig auf eine päpstliche Entscheidung über die sittlich erlaubte Weise der Empfängnisregelung. Der Grund dafür dürfte weniger in der Tatsache liegen, daß Papst Paul VI. diese Entscheidung sich selbst vorbehalten hat², auch nicht so sehr in der bekannten Tatsache, daß eine solche päpstliche Entscheidung auch von Nichtkatholiken mit Spannung erwartet wird. Der Hauptgrund ist unseres Erachtens darin zu sehen, daß von vielen katholischen Eheleuten, Eheberatern und Priestern um der Klärung ihres Gewissensurteils willen und von vielen Bischöfen um der Einheitlichkeit des pastoralen Vorgehens willen eine päpstliche Entscheidung als erforderlich erachtet und darum erwartet wird. In seiner bereits zitierten Ansprache an die italienischen Gynäkologen am 29. Oktober 1966 erklärte der Heilige Vater, daß ihm trotz der Arbeiten der von ihm eingesetzten internationalen Kommission wegen der Komplexität dieser Frage eine Entscheidung noch nicht möglich gewesen sei und auch noch für einige Zeit auf sich warten lassen müsse.

Der Kern dieser Entscheidung ist die Beantwortung der Frage, ob *jeder* kontrazeptive Eingriff – also nicht nur ein aus egoistischen und hedonistischen Motiven, sondern auch ein aus sehr schwerwiegenden Gründen vorgenommener kontrazeptiver Eingriff – in sich sittlich schlecht ist. Es steht also zur Frage, ob es überhaupt objektive Gründe für einen solchen Eingriff geben kann.

In keiner Weise steht die Frage nach den sittlich erlaubten Methoden eines kontrazeptiven Eingriffes in ihrer Bedeutung auf der gleichen Stufe wie die genannte grundsätzliche Frage. Aber auch im Hinblick auf die Methoden-

¹ Es erscheint für das Anliegen, um das es uns hier geht, nicht erforderlich, diese Publikationen hier zu zitieren; die Tatsache dieser auch in Publikationen geführten innerkirchlichen Diskussion ist allgemein bekannt.

² Vgl. die Ansprache des Papstes an das Kardinalskollegium am 23. Juni 1964, in: *AAS* 56 (1964) 581–589; Vat. II., *Gaudium et spes* Nr. 51, Anm. 14; Ansprache des Papstes an die italienischen Gynäkologen am 29. Oktober 1966, *L'Osservatore Romano*, CVI, Nr. 251 (32.327) vom 30. Oktober 1966 (deutsche Übersetzung in *Die Römische Warte* [Beilage der *Deutschen Tagespost*], Folge VII/39).

frage wird, falls die grundsätzliche Entscheidung die ausnahmslose sittliche Schlechtheit kontrazeptiver Eingriffe als nicht feststehend erklären würde, von manchen eine bis in Einzelheiten gehende Entscheidung gefordert. Andere dagegen wollen sich mit der grundsätzlichen Entscheidung und mit einem zwar grundsätzlichen, aber nicht auf Einzelheiten der Methodenfrage eingehenden Hinweis begnügen und möchten eine die Intimsphäre der Ehegatten berührende Kasuistik vermieden wissen, nicht nur weil eine solche Kasuistik äußerst peinlich erscheint, sondern weil sie in ihrer Methode fragwürdig geworden ist.

Die öffentliche innerkirchliche Diskussion um die Beantwortung dieser Fragen zeigt eine tiefgehende Meinungsverschiedenheit der Diskussionspartner. Das bringt für alle diejenigen Katholiken – sowohl für Laien als auch für Priester und Bischöfe –, die ernsthaft nach der Wahrheit suchen, sich aber nicht selbst mit den in der Diskussion vorgebrachten Argumenten pro und contra auseinandersetzen können, eine Unsicherheit mit sich. (Auch Papst Paul VI. betont ausdrücklich, daß der ganzen Frage der Empfängnisregelung eine »enorme Komplexität, eine außerordentliche Verwickeltheit« und ein »erschreckender Ernst« zukomme und daß sie eine »fürchterliche Schwierigkeit« mit sich bringe³.)

Die Unsicherheit, ob *jede* Empfängnisverhinderung sittlich in sich schlecht ist oder ob aus entsprechend schwerwiegenden objektiven Gründen empfängnisverhindernde Maßnahmen berechtigt sein können, ist noch durch den derzeitigen Stand der kirchlich-lehramtlichen Stellungnahme verschärft. Das Zweite Vatikanische Konzil hat es nämlich abgelehnt, diese Frage zu entscheiden. Es betont zwar, daß es »unerlaubte Praktiken gegen die Fruchtbarkeit der Ehe« gibt⁴, und schärft den Katholiken ein, daß es ihnen nicht erlaubt sei, »in der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft«⁵, will aber selbst keine konkreten Lösungen zu diesem Fragenkomplex unmittelbar aufzeigen⁶. Papst Paul VI. betont mit Recht, daß das Konzil nichts an der Substanz der bisherigen kirchlichen Lehre geändert habe⁷. Es ist aber ergänzend darauf hinzuweisen, daß das Konzil bei der Untersuchung der vota »iuxta modum« mehrfach solche »modi« abgelehnt hat, welche

³ Vgl. die in Anm. 2 zitierte päpstliche Ansprache an die italienischen Gynäkologen vom 29. Oktober 1966.

⁴ Vgl. *Gaudium et spes* Nr. 47. Alle wörtlichen Zitate aus dem Konzilstext des Zweiten Vatikanischen Konzils, die in deutscher Sprache in diesem Beitrag angeführt werden, sind entnommen dem Buch K. RAHNER - H. VORGRIMLER, *Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung*, Freiburg i. Br. 1967.

⁵ *Gaudium et spes* Nr. 51.

⁶ Vgl. ebd. Nr. 51, Anm. 14.

⁷ Vgl. Anm. 3.

bestimmte, die traditionelle Auffassung begünstigende Formulierungen in den Konzilstext eingearbeitet wissen wollten⁸. Das Konzil hat es, ohne die traditionelle Lehre, daß *jede* Empfängnisverhinderung in sich schlecht sei, zu ändern, dennoch abgelehnt, diese Lehre mit der konziliaren Autorität zu bestätigen. Die Beantwortung der Frage, ob *jeder* kontrazeptive Eingriff in sich schlecht sei, wurde von dem Zweiten Vatikanischen Konzil absichtlich offengelassen. Damit ist aber, soweit es das Konzil betrifft, eine Unsicherheit gegeben, wie diese Frage zu beantworten ist.

In dieser unserer Auffassung sehen wir uns bestätigt durch Viktor Heylen, den Sekretär der konziliaren *Subcommissio de Matrimonio*, der unter Benutzung reichhaltigen Quellenmaterials in einer eingehenden Studie⁹ schärfstens verneint, daß durch das Konzil die Lehren der Päpste Pius XI. und Pius XII. über die ausnahmslos sittliche Schlechtheit kontrazeptiver Eingriffe als sicher und unveränderlich reaffirmiert worden seien¹⁰. Zwar sei man dem Wunsche des Papstes nachgekommen, durch präzise Anweisungen die *praktische Haltung* der Katholiken gegenüber den kontrazeptiven Mitteln zu betonen, solange das päpstliche Lehramt durch eine komplementierende Präzision keine Entscheidung getroffen habe¹¹, aber das Konzil habe es unmöglich verantworten können, frühere Lehren, die augenblicklich einer tiefgehenden Forschung unterworfen würden, einfach zu reaffirmieren¹². Das wird noch unterstrichen durch die Interpretation, die Heylen dem Satz der Anmerkung 14: »Sic stante doctrina Magisterii, S. Synodus solutiones concretas immediate proponere non intendit« gibt. Wie richtig diese Interpretation ist, wissen wir aus der Mitarbeit in der *Subcommissio de Matrimonio*, zu der im letzten Stadium ihrer Arbeit die Mitglieder der Päpstlichen Kommission hinzugezogen wurden. Heylen erklärt mit Recht, daß das Adverb »sic« sich auf die existierenden spekulativen Zweifel und auf die im Gange befindlichen Untersuchungen beziehe; dieses Adverb »sic« bilde eine Einheit mit dem folgenden Satzteil im *ablativus absolutus* (»stante doctrina Magisterii«)¹³.

⁸ 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.

⁹ V. HEYLEN, *La Note 14 dans la constitution pastorale »Gaudium et spes«* P. II, C. I, N. 51, *Extrait des Ephemerides Theologicae Lovanienses* t. XLII, fasc. III, 1966, Gembloux 1966.

¹⁰ Vgl. ebd. 564.

¹¹ Vgl. a. a. O. 562; gemeint ist, wie sich aus dem Textzusammenhang ergibt, jener Satz des Konzils: »Filiis Ecclesiae, his principiis innixis, in procreatione regulanda, vias inire non licet, quae a Magisterio, in lege divina explicanda, improbantur« (*Gaudium et spes* Nr. 51 mit der erläuternden Anmerkung 14).

¹² Vgl. a. a. O. 563.

¹³ Vgl. a. a. O. 564.

Das »sic stante doctrina Magisterii« ist nichts anderes als eine für den offiziellen Text der Konzilsverlautbarung gewählte Formulierung für die in privaten Gesprächen geläufige Formulierung »dubitante Ecclesia«¹⁴.

So sehr also das Zweite Vatikanische Konzil hinsichtlich der praktischen Haltung den Katholiken einschärfte, sie dürften zur Empfängnisregelung keine Wege einschlagen, die von dem kirchlichen Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes mißbilligt würden, so wenig hat es erklärt, daß die Lehren Pius' XI. und Pius' XII. eine gesicherte und unveränderliche Auslegung des göttlichen Gesetzes über sittlich erlaubte Weisen der Empfängnisregelung seien. Es hat sich vielmehr, wenn auch mit etwas verhüllten Worten, bezüglich dieser Frage zu dem Status der *Ecclesia dubitans* bekannt.

Papst Paul VI. hatte vor dieser Stellungnahme des Konzils in einer Ansprache an das Kardinalskollegium am 23. Juni 1964¹⁵ erklärt, daß er vorerst keinen ausreichenden Grund habe, die von Papst Pius XII. erlassenen Normen für überholt und nicht mehr verpflichtend anzusehen, und betont: »Sie müssen deshalb weiterhin für gültig gehalten werden¹⁶, wenigstens so lange wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern«¹⁷. Die Änderungsmöglichkeit wird also – was uns sehr wichtig erscheint – nicht ausgeschlossen. In seiner Ansprache an die italienischen Gynäkologen am 29. Oktober 1966 erklärt der Papst ausdrücklich, daß das neue Wort, das man sich von der Kirche zum Problem der Geburtenregelung erwarte, von dem Konzil noch keineswegs ausgesprochen sei; auch er selbst habe seine Antwort noch nicht gegeben, und er müsse sie auch noch für einige Zeit aufschieben¹⁸. Inzwischen dürfe jedoch die bisher von der Kirche gelehrt Norm keineswegs als nicht mehr gültig betrachtet werden, gleichsam als ob das Lehramt der Kirche derzeit im Zweifelszustand sei; es befinde sich vielmehr in einem Zustand des Studiums und der Überlegung, des Nachdenkens über alles, was aufmerksamster Erwägung würdig aufgeworfen sei¹⁹.

Papst Paul VI. betont also ausdrücklich, daß die im Hinblick auf die Empfängnisregelung bisher von der Kirche gelehrt Normen als verpflichtend betrachtet werden

¹⁴ Vgl. ebd.

¹⁵ Vgl. *AAS* 56 (1964) 581–589.

¹⁶ Von uns gesperrt.

¹⁷ »Ma diciamo intanto francamente che non abbiamo finora motivo sufficiente per ritenere superate e perciò non obbliganti le norme date da Papa Pio XII a tale riguardo; esse devono perciò ritenersi valide, almeno finché non Ci sentiamo in coscienza obbligati a modificarle« (*AAS* 56 [1964] 558).

¹⁸ Vgl. *L'Osservatore Romano*, Anno CVI, Nr. 251 (32.327), 30. Oktober 1966; für die deutsche Inhaltsangabe vgl. *Die Römische Warte*, a. a. O. 309f.

¹⁹ Vgl. a. a. O. 2; für die deutsche Inhaltsangabe vgl. *Die Römische Warte*, a. a. O. 310.

müssen, ohne daß er in dem gegenwärtigen Stadium des Nachdenkens ihre objektive Gültigkeit reaffirmieren will. Denn dieses Letztere wäre ja bereits jene Entscheidung, von der er selbst sagt, daß sie noch nicht gegeben sei und noch einige Zeit auf sich warten lassen müsse. Die Fortdauer der Verpflichtung, dennoch nach diesen Normen zu leben, begründet der Heilige Vater damit, daß das Lehramt der Kirche sich nicht im Zweifelszustande, sondern nur im Stadium des Studiums, der Überlegung, des Nachdenkens befände.

Aber welchen Zweifelszustand negiert der Heilige Vater? Nur den Zweifelszustand hinsichtlich der Verpflichtung der Katholiken, inzwischen (»intanto«), also bis zu seiner Entscheidung, sich nach den von der Kirche gelehrtten Normen zu richten? Dann würde er dasselbe sagen, was auch das Konzil für die *praktische Haltung der Katholiken* bis zur Entscheidung des Heiligen Vaters einschärft²⁰. Oder wollte der Heilige Vater am 29. Oktober 1966 sagen, daß er die uneingeschränkte Gültigkeit der zuletzt noch von den Päpsten Pius XI. und Pius XII. verkündeten sittlichen Normen für die Empfängnisregelung noch nicht reaffirmieren will, weil er sich im Gewissen verpflichtet fühlt, darüber noch nachzudenken, ohne daß er selbst im Zustand des Zweifels über ihre uneingeschränkte Gültigkeit ist?

Sollte diese Deutung zutreffen, dann wäre mit allem Respekt vor dem Heiligen Vater persönlich und auch vor seinem Amt als dem obersten Hirten und Lehrer der Kirche doch um der Wahrheit willen zu sagen, daß die von ihm gewählte Formulierung »kirchliches Lehramt« nur das päpstliche Lehramt und nicht das kirchliche Lehramt als Ganzes, an dem mit dem Papst auch die Bischöfe teilhaben, meinen kann. In dem kirchlichen Lehramt in seiner Gesamtheit gibt es hinsichtlich der uneingeschränkten Gültigkeit der genannten Normen Meinungsverschiedenheiten.

Zunächst hat das Zweite Vatikanische Konzil, wie bereits dargelegt wurde, das Stadium der *Ecclesia dubitans* hinsichtlich der uneingeschränkten Gültigkeit dieser Normen mit sehr vorsichtiger und zurückhaltender Formulierung zugegeben.

Außerdem aber hat Papst Paul VI. implizit in seiner Ansprache an die italienischen Gynäkologen erklärt, daß zwischen ihm und einem doch wohl beträchtlichen Teil der von ihm berufenen Päpstlichen Kommission²¹ Meinungsverschiedenheiten bestehen. Denn er sagt ausdrücklich, daß er die Ergebnisse der Arbeit dieser Kommission

²⁰ »*Filiis Ecclesiae*« (von uns gesperrt), »his principiis innixis, in procreatione regulanda, vias inire non licet, quae a Magisterio, in lege divina explicanda, improbantur« (*Gaudium et spes* Nr. 51).

²¹ Der offizielle Name dieser Kommission lautet: »Commissio Pontificia pro studio populationis, familiae et natalitatis«.

noch nicht als endgültig betrachten könne, weil sie ernste Implikationen mit anderen nicht wenigen und nicht leichten Fragen lehrmäßiger wie pastoraler und sozialer Natur zeigen²². Bedenkt man nun, daß nur Bischöfe, die am Lehramt des Papstes teilhaben – und nicht die Experten –, bei einem dem Papst zu unterbreitenden Votum das beschließende Stimmrecht hatten, dann folgt aus der Erklärung des Papstes zweifellos: Es sind eigens vom Papst ausgewählte und von ihm selbst berufene bischöfliche Mitglieder des Lehramtes über die Frage der Gültigkeit der kirchlich tradierten Normen hinsichtlich der sittlich erlaubten Empfängnisregelung nicht in allen Punkten mit ihm einer Meinung. Darum muß man, will man von dem kirchlichen Lehramt als Ganzem und nicht nur von dem päpstlichen Lehramt allein sprechen, eine solche Meinungsverschiedenheit als einen objektiven Grund für einen vernünftigen Zweifel hinsichtlich der uneingeschränkten Gültigkeit der bisher von der Kirche gelehrt Norm von der ausnahmslosen inneren sittlichen Schlechtigkeit kontrazeptiver Maßnahmen und folglich deren absoluter Unerlaubtheit ansehen. Daraus entsteht aber sofort die Frage: Können die Katholiken im Gewissen verpflichtet werden, weiterhin die kirchlich tradierten sittlichen Normen für eine erlaubte Empfängnisregelung uneingeschränkt für gültig zu halten und nach ihnen zu handeln, wenn ihre objektive Gültigkeit nicht mehr ohne jede Einschränkung zweifelsfrei feststeht und von dem Heiligen Vater bisher auch noch nicht reaffirmiert ist?

So ist es nur zu verständlich, daß jetzt erst recht auf eine päpstliche Entscheidung über die sittlich erlaubte Empfängnisregelung gedrungen wird. Trotzdem stellen wir uns die Frage: Soll man auf eine päpstliche Entscheidung drängen, ob *jede* kontrazeptive Maßnahme in sich schlecht ist, um dann die Frage nach der sittlich erlaubten Empfängnisregelung besser beantworten zu können?

Ehe wir zu dieser Frage unmittelbar Stellung nehmen, sollen grundsätzliche Überlegungen über die Tragweite kirchlicher Lehrentscheidungen vorausgeschickt werden.

II. Die kirchlichen Lehrentscheidungen können unfehlbare und nicht-unfehlbare Lehrentscheidungen sein.

Über die unfehlbaren Lehrentscheidungen sagt das Zweite Vatikanum zusammenfassend: »Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn

²² »Abbiamo creduto assumere obbiettivamente lo studio di tali istanze e di elementi di giudizio. Ciò è passo essere Nostro dovere; e abbiamo cercato di compierlo nel modi migliore, incaricando una ampia, varia, versatissima Commissione internazionale; la quale, nelle sue diverse sezioni e con lunghe discussioni, ha compiuto un grande lavoro, ed ha a Noi rimesso le sue conclusioni. Le quali, tuttavia, a Noi sembra, non possono essere considerate definitive, per il fatto ch'esse presentano gravi implicazioni con altre non poche e non lievi questioni, sia d'ordine dottrinale, che pastorale e sociale« (*L'Osservatore Romano*, a. a. O. 1-2).

sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen, so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi. Dies ist noch offenkundiger der Fall, wenn sie auf einem Ökumenischen Konzil vereint für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitte sind. Dann ist ihren Definitionen mit Glaubensgehorsam anzuhängen. Diese Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Definierung einer Glaubens- und Sittenlehre aus gestattet sehen wollte, reicht so weit, wie die Hinterlage der göttlichen Offenbarung, welche rein bewahrt und getreulich ausgelegt werden muß, es erfordert²³. Dieser Unfehlbarkeit erfreut sich der Bischof von Rom, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22,32), eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet. Daher heißen seine Definitionen mit Recht aus sich und nicht erst aufgrund der Zustimmung der Kirche unanfechtbar, da sie ja unter dem Beistand des Heiligen Geistes vorgebracht sind, der ihm im heiligen Petrus verheißen wurde. Sie bedürfen daher keiner Bestätigung durch andere und dulden keine Berufung an ein anderes Urteil. In diesem Fall trägt nämlich der Bischof von Rom seine Entscheidungen nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem als einzelner das Charisma der Unfehlbarkeit der Kirche selbst gegeben ist. Die der Kirche verheißene Unfehlbarkeit ist auch in der Körperschaft der Bischöfe gegeben, wenn sie das oberste Lehramt zusammen mit dem Nachfolger Petri ausübt. Diesen Definitionen kann aber die Beistimmung der Kirche niemals fehlen vermöge der Wirksamkeit desselben Heiligen Geistes, kraft welcher die gesamte Herde Christi in der Einheit des Glaubens bewahrt wird und voranschreitet. Wenn aber der Bischof von Rom oder die Körperschaft der Bischöfe mit ihm einen Satz definieren, legen sie ihn vor gemäß der Offenbarung selbst, zu der zu stehen und nach der sich zu richten alle gehalten sind. In Schrift oder Überlieferung wird sie durch die rechtmäßige Nachfolge der Bischöfe und insbesondere auch durch die Sorge des Bischofs von Rom unversehrt weitergegeben und im Licht des Geistes der Wahrheit in der Kirche rein bewahrt und getreu aus-

²³ Im lateinischen Text heißt dieser Satz: »Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum« (*Lumen gentium* Nr. 25).

gelegt. Um ihre echte Erhellung und angemessene Darstellung mühen sich eifrig mit geeigneten Mitteln der Bischof von Rom und die Bischöfe, entsprechend ihrer Pflicht und dem Gewicht der Sache. Eine neue öffentliche Offenbarung als Teil der göttlichen Glaubenshinterlage empfangen sie jedoch nicht«²⁴ (*Lumen gentium* Nr. 25). Der lateinische Konzilstext verweist in der Fußnote 40 auf Lehrentscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils sowie auf eine dem Schema I desselben Konzils über die Kirche beigefügte Anmerkung (entnommen aus Robert Bellarmin) wie auf das umgearbeitete Schema Const. II *De Ecclesia Christi* mit dem Kommentar von Kleutgen und dem Brief Pius' IX. *Tuas libenter*; die Anmerkung 41 bezieht sich auf *CIC*, cann. 1322–1323; in den Fußnoten 42–47 wird auf Lehrentscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils wie auf Erläuterungen von Gasser verwiesen. Hauptsächlich aus den beiden Vatikanischen Konzilien läßt sich das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes bezüglich seiner Unfehlbarkeit bei Lehrentscheidungen darlegen. Die folgenden Überlegungen berücksichtigen deshalb nur Aussagen des kirchlichen Lehramtes selbst hinsichtlich seiner Unfehlbarkeit, Aussagen von Theologen nur, insofern die lehramtlichen Dokumente auf sie Bezug nehmen. Es soll also hier die Lehre von der Unfehlbarkeit nur aufgrund des Selbstverständnisses des kirchlichen Lehramtes selbst aufgezeigt werden²⁵. Dabei ist zu beachten, daß die lehramtlichen Dokumente des Ersten Vatikanischen Konzils hinsichtlich des Glaubens und der Unfehlbarkeit unfehlbare Lehrentscheidungen sind; das gilt aber nicht ohne weiteres von den lehramtlichen Dokumenten *Lumen gentium* und *Dei Verbum* des Zweiten Vatikanischen Konzils²⁶, die hier zur Klärung unserer Frage herangezogen werden.

²⁴ Im lateinischen Text heißt der letzte Satz: »Novam vero revelationem publicam tamquam ad divinum fidei depositum pertinentem non accipiunt.«

²⁵ Es wird darum auch nicht zu den heutigen sehr zu beachtenden theologischen Diskussionen über den Zusammenhang von Offenbarung, Schrift und Tradition (auch speziell apostolischer Tradition) Stellung genommen.

²⁶ Vgl. die Erklärungen, die der Generalsekretär des Konzils bezüglich der *Constitutio dogmatica Lumen gentium* am 16. November 1964 und bezüglich der *Constitutio dogmatica Dei Verbum* am 15. November 1965 vor der in der Konzilsaula versammelten Generalkongregation abgegeben hat: »Ratione habita moris conciliaris ac praesentis Concilii finis pastoralis, haec S. Synodus ea tantum de rebus fidei vel morum ab Ecclesia tenenda definit quae ut talia aperte ipsa declaraverit. Cetera autem, quae S. Synodus proponit, utpote Supremi Ecclesiae Magisterii doctrinam, omnes ac singuli christifideles excipere et amplecti debent iuxta ipsius S. Synodi mentem, quae sive ex subiecta materia sive ex dicendi ratione innotescit, secundum normas theologicae interpretationis« (*Ex actis Ss. Oecumenici Concilii Vaticani II*, in: *Sacrosanctum Oecumenicum Concilium Vaticanum II: Constitutiones Decreta*

Die Unfehlbarkeit besagt ein Nicht-irren-Können der Kirche in Glaubens- und Sittenlehren, wenn und insofern sie zum Glaubensinhalt gehören; die glaubende und die lehrende Kirche als Ganzes können sich nicht irren, wenn sie eine Glaubens- oder Sittenlehre als zum Glaubensinhalt gehörend und deshalb als wahr bejahen²⁷. Dieses Nicht-irren-Können der glaubenden und lehrenden Kirche im Hinblick auf die Tatsache, daß eine Glaubens- oder Sittenlehre zum Glaubensinhalt gehört und deshalb wahr ist, wird durch den Beistand des Heiligen Geistes garantiert²⁸. Daß es sich bei der durch den Beistand des Heiligen Geistes garantierten Unfehlbarkeit der Kirche um ein eingegrenztes Nicht-irren-Können der glaubenden und lehrenden Kirche auf solche Glaubens- und Sittenlehren handelt, die zum Offenbarungsgut gehören, läßt sich in weiteren Überlegungen zeigen. Die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubensinhaltes stützt sich nicht auf menschliche Erkenntnis der inneren Wahrheit des Glaubensinhaltes, sondern auf das Zeugnis des offenbarenden Gottes²⁹. Zwar ist der Glaubensakt seinem Wesen nach mehr als nur ein Erkenntnisakt: »Dem offenbarenden

Declarationes, Cura et studio Secretariae Generalis Concilii Oecumenici Vaticani II, Typis polyglottis Vaticanis 1966, 214s., 456).

²⁷ Vgl. dazu miteinander den im Vat. I angesprochenen Text von Bellarmin und den Kommentar Kleutgens: »Et cum dicimus Ecclesiam non posse errare, id intelligimus tam de unitate fidelium, quam de universitate Episcoporum, ita ut sensus sit eius propositionis, »Ecclesia non potest errare«, id est, id quod tenent omnes fideles tanquam de fide, necessario est verum et de fide; et similiter id quod docent omnes Episcopi tanquam ad fidem pertinentes, necessario est verum et de fide« (Bellarmin, MANSI 51, 579 C). »Jamvero praeclsum hoc donum, quo »Ecclesia Dei vivi columna et firmamentum veritatis est« (1 Tim 3,15), in eo positum esse definimus, ut neque fideles universi credendo, nec ii qui potestate docendi totam Ecclesiam praediti sunt, cum hoc munere funguntur, in errorem labi possint. Quaecumque igitur in rebus fidei et morum ubique locorum sub Episcopis Apostolicae Sedi adhaerentibus tanquam indubitata tenentur vel traduntur, necnon quae sive ab iisdem Episcopis, accedente Romani Pontificis confirmatione, sive ab ipso Romano Pontifice ex cathedra loquente ab omnibus tenenda et tradenda definiuntur, ea pro infallibiliter veris habenda sunt« (Kleutgen, MANSI 53, 313 AB).

²⁸ Vgl. Vaticanum I: »Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacerent, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent« (*Denzinger - Schönmetzger* [DS; s. Anm. 57] 3070). Vaticanum II: »Istis autem definitionibus assensus Ecclesiae nunquam deesse potest propter actionem eiusdem Spiritus Sancti, qua universus Christi grex in unitate fidei servatur et proficit« (*Lumen gentium* Nr. 25).

²⁹ Vgl. Vat. I: »Hanc vero fidem, quae »humanae salutis initium est«, Ecclesia catholica profitetur, virtutem esse supernaturalem, qua, Dei aspirante et adjuvante gratia, ab eo revelata vera esse credimus, non propter intrinsecam rerum veritatem naturali rationis lumine perspectam, sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest« (DS 3008). »Si quis dixerit, fidem divinam a naturali de Deo et rebus moralibus scientia non distingui, ac propterea ad fidem divinam non requiri, ut revelata veritas

Gott ist der ›Gehorsam des Glaubens‹ (Röm 16,26; vgl. Röm 1,5; 2 Kor 10,5–6) zu leisten. Darin überantwortet sich der Mensch Gott als ganzer in Freiheit, indem er sich dem ›offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft‹ und seiner Offenbarung willig zustimmt³⁰. Aber insofern der Glaubensakt auch ein Erkenntnisakt ist, vollziehen wir ihn »wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, der sich nicht irren und uns nicht täuschen kann«³¹.

Von der Offenbarung Gottes sagt das Zweite Vatikanum: »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4). In dieser Offenbarung redet der unsichtbare Gott (vgl. Kol 1,15; 2 Tim 1,17) aus überströmender Liebe die Menschen an wie Freunde (vgl. Ex 33,2; Jo 15,14–15) und verkehrt mit ihnen (vgl. Bar 3,38), um sie in seine Gemeinschaft einzuladen und aufzunehmen. Das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort, die innerlich miteinander verknüpft sind: Die Werke nämlich, die Gott im Verlauf der Heilsgeschichte wirkt, offenbaren und bekräftigen die Lehre und die durch Worte bezeichneten Wirklichkeiten; die Worte verkündigen die Werke und lassen das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten. Die Tiefe der durch diese Offenbarung über Gott und über das Heil des Menschen erschlossenen Wahrheit leuchtet uns auf in Christus, der zugleich der Mittler und die Fülle der ganzen Offenbarung ist« (*Dei Verbum* Nr. 2). »Offenbarung Gottes« ist also nach dem Zweiten Vatikanum nicht auf die Wortoffenbarung eingeschränkt, sondern »das Offenbarungsgeschehen ereignet sich in Tat und Wort«. Deshalb sagt das Konzil auch: »Gott, der durch das Wort alles erschafft (vgl. Jo 1,3) und erhält, gibt den Menschen jederzeit in den geschaffenen Dingen Zeugnis von sich (vgl. Röm 1,19–20)« (*Dei Verbum* Nr. 3). An einer späteren Stelle heißt es mit ausdrücklicher Berufung auf das Erste Vatikanische Konzil: »Die Heilige Synode bekennt, ›daß Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel, mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen sicher erkannt werden kann‹ (vgl. Röm 1,20); doch lehrt sie, seiner Offenbarung sei es zuzuschreiben,

propter auctoritatem Dei revelantis credatur: anathema sit« (*DS* 3032).

³⁰ Vat. II, *Dei Verbum* Nr. 5; vgl. Vat. I: »Cum homo a Deo tamquam creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata in creatae Veritati penitus subiecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur« (*DS* 3008).

³¹ Vgl. *DS* 3008: »propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest«.

»daß, was im Bereich des Göttlichen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch in der gegenwärtigen Lage des Menschengeschlechts von allen leicht, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung von Irrtum erkannt werden kann«³². Hier wird das Wort »Offenbarung«, auch wenn es im Sinne von »Offenbarungsgeschehen in Tat und Wort« gemeint ist, nicht von der mit der Schöpfung gegebenen natürlichen Offenbarung Gottes gebraucht, sondern – wie die Berufung auf das Erste Vatikanische Konzil zeigt – eindeutig auf das übernatürliche göttliche Offenbarungsgut eingeschränkt. Von dem natürlichen Zeugnis, das Gott von sich selbst in den geschaffenen Dingen gibt, hebt das Vaticanum I ausdrücklich das übernatürliche Zeugnis, die übernatürliche Offenbarung als »einen anderen, und zwar übernatürlichen Weg« Gottes, »sich selbst und die ewigen Entscheidungen seines Willens dem Menschengeschlecht zu offenbaren«, ab³³; nur diese übernatürliche Offenbarung und nicht »das natürliche Wissen über Gott und die Sittenfragen« ist das Formalmotiv, aufgrund dessen in der Glaubenzustimmung eine Lehre für wahr gehalten wird³⁴.

»Jegliche Heilswahrheit und Sittenlehre«, die den Menschen durch diese übernatürliche Offenbarung kundgemacht wurde, ist – so lehrt das Konzil von Trient – enthalten in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung, wie sie die Apostel aus dem Munde Christi selbst vernommen haben oder wie sie den Aposteln vom Heiligen Geist eingegeben wurde und von ihnen bis auf uns gekommen ist³⁵.

³² *Dei Verbum* Nr. 6; die Anmerkung 7 bezieht sich auf Vat. I Constitutio dogmatica *Dei Filius* cap. II, DS 3004 und 3005, siehe die folgende Anm. 33.

³³ »Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; »invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea qua facta sunt, intellecta, conspiciuntur« (Rom 1,20): attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturali via se ipsum ac aeterna voluntatis suae decreta humano generi revelare, dicente Apostolo: »Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in Prophetis: novissime diebus istis locutus est nobis in Filio« (Hebr 1,1s). Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint« (DS 3004.3005).

³⁴ Vgl. DS 3008 und 3032 (im Wortlaut angeführt in Anm. 29).

³⁵ »Sacrosancta oecumenica et generalis Tridentina Synodus, in Spiritu Sancto legitime congregata, ... hoc sibi perpetuo ante oculos proponens, ut sublatis erroribus puritas ipsa Evangelii in Ecclesia conservetur, quod promissum ante per Prophetas in Scripturis sanctis Dominus noster Jesus Christus Dei Filius proprio ore primum promulgavit, deinde per suos Apostolos tamquam fontem omnis et salutaris veritatis et morum disciplinae »omni creaturae praedicari« (Mc 16,15) iussit; perspicuensque, hanc veritatem et disciplinam contineri in libris scriptis et sine scripto traditionibus, quae ab ipsius Christi ore ab Apostolis acceptae, aut ab ipsis

Die in der Heiligen Schrift und in der apostolischen Tradition enthaltene Glaubens- und Sittenlehre ist, weil von Gott geoffenbart, der Kirche als ein »depositum divinum« übergeben worden, um sie »getreulich zu bewahren und unfehlbar auszulegen« (vgl. *DS* 3020). Nur die apostolische Tradition – und nicht jede kirchliche Lehrtradition – wird vom Tridentinum und vom Vaticanum I als zu diesem »depositum divinum« gehörend und deshalb als Zeugnis der Offenbarung angesehen³⁶. Dementsprechend erklärt Pius x., daß die Offenbarung, die den Gegenstand des katholischen Glaubens bildet, mit den Aposteln vollendet ist³⁷. Auf die Auslegung der in der Heiligen Schrift und in der apostolischen Tradition enthaltenen göttlichen Offenbarung ist nach den bisherigen Darlegungen die Unfehlbarkeit, das heißt das Nicht-irren-Können, des kirchlichen Lehramtes in Glaubens- und Sittenlehren eingegrenzt. Zwar gibt es, wie das Zweite Vatikanische Konzil betont, in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt der apostolischen Überlieferung³⁸. Doch zeigt der Verweis in der Fußnote 12³⁹ auf das Erste Vatikanische Konzil (*DS* 3020), daß dieser Fortschritt nur in der fortschreitenden unfehlbaren Auslegung des allein in der Heiligen Schrift und der apostolischen Überlieferung enthaltenen göttlichen Offenbarungsgutes bestehen kann⁴⁰. Damit stimmt überein, daß die drei letzten unfehlbaren Lehrentscheidungen, nämlich die Dogmatisierung der unbefleckten Empfängnis Mariens durch Pius ix., der Unfehlbarkeit des Papstes durch das Erste Vatikanische Konzil und der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch Pius xii., ihre Lehre ausdrücklich als eine von Gott geoffenbarte Wahrheit definieren⁴¹.

Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos usque pervenerunt...« (*DS* 1501).

³⁶ Vgl. für das Tridentinum *DS* 1501, wörtlich angeführt in Anm. 35; für das Vaticanum I *DS* 3070, wörtlich angeführt in Anm. 28.

³⁷ Vgl. *DS* 3421.

³⁸ »Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Hl. Geistes einen Fortschritt: es wächst das Verständnis der überlieferten Dinge und Worte durch das Nachsinnen und Studium der Gläubigen, die sie in ihrem Herzen erwägen (vgl. Lk 2,19.51), durch innere Einsicht, die aus geistlicher Erfahrung stammt, durch die Verkündigung derer, die mit der Nachfolge im Bischofsamt das sichere Charisma der Wahrheit empfangen haben; denn die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen, bis an ihr sich Gottes Worte erfüllen« (*Dei Verbum* Nr. 8).

³⁹ Im lateinischen Konzilstext Fußnote 5, *Dei Verbum* Caput II.

⁴⁰ »Neque enim fidei doctrina, quam Deus revelavit, velut philosophicum inventum proposita est humanis ingeniis perficienda, sed tamquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda« (*DS* 3020).

⁴¹ Vgl. *DS* 2803: »esse a Deo revelatam atque idcirco ab omnibus fidelibus firmiter constanterque credendam«, *DS* 3073: »docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus«, *DS* 3903: »promuntiamus, declaramus et definimus divinitus revelatum dogma esse«.

Diese Eingrenzung läßt sich noch weiterhin erhärten. Sie gilt zunächst für die Lehrentscheidungen, die der Papst »ex cathedra« fällt. »Ex cathedra« spricht der Papst, »wenn er seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen waltend in seiner höchsten apostolischen Autorität endgültig entscheidet, eine Glaubens- oder Sittenlehre sei von der ganzen Kirche festzuhalten«⁴². Die Unfehlbarkeit des Papstes ist eingegrenzt auf die unfehlbare Verkündigung von Glaubens- und Sittenlehren, und zwar auf den Akt der Verkündigung selbst⁴³. Die Quellen, aus denen Glaubens- und Sittenlehren unfehlbar verkündet werden können, sind Schrift und apostolische Tradition⁴⁴. Die Unfehlbarkeit kommt dem Papst nicht zu durch Inspiration und Offenbarung, also nicht so, daß ihm von dem Heiligen Geist unfehlbar neue, nicht in der Offenbarung enthaltene Kenntnisse vermittelt werden, sondern so, daß durch den Beistand des Heiligen Geistes die von den Aposteln überlieferte Offenbarung getreulich ausgelegt wird⁴⁵. Dasselbe gilt hinsichtlich der Unfehlbarkeit für das außerordentliche Lehramt der mit dem Papst vereinigten Bischöfe, wenn sie gemeinsam mit dem Papst auf einem Konzil eine Glaubens- oder Sittenlehre feierlich definieren, und für ihr ordent-

⁴² »Romanum Pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema Sua Apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit...« (DS 3074).

⁴³ »Auctoritate papatus Pontifex est semper supremus iudex in rebus fidei et morum, et omnium christianorum pater et doctor; sed assistentia divina ipsi promissa, qua fit ut errare non possit, solummodo tunc gaudet, quum munere supremi iudicis in controversiis fidei et universalis Ecclesiae doctoris reipsa et actu fungitur«. So in den Erläuterungen des vom Vat. II in *Lumen gentium* Nr. 25, Anm. 43–46 zitierten Bischofs Gasser auf dem Vat. I, MANSI 52, 1213 A.

⁴⁴ »Verum est quod Papa in suis definitionibus ex cathedra eosdem habet fontes quales habet Ecclesia, Scripturam et Traditionem«, Gasser, MANSI 52, 1216 D.

⁴⁵ Vgl. Gasser in seiner Relation auf das Vat. I »Infallibilitas Pontificis Romani non per modum inspirationis vel revelationis, sed per modum divinae assistentiae ipsi obvenit« (MANSI 52, 1213); das Vat. I selbst sagt: »Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut eo revelante novam doctrinam patefacere, sed ut, eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent et fideliter exponerent« (DS 3070); nach dem Vat. I stellen die deutschen Bischöfe in einer gemeinsamen Erklärung über »das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit« fest: »Wie das Vatikanische Konzil es mit klaren und deutlichen Worten ausgesprochen hat und die Natur der Sache von selbst ergibt, bezieht sich dieselbe« (nämlich die päpstliche Unfehlbarkeit) »lediglich auf eine Eigenschaft des höchsten päpstlichen Lehramts: dieses erstreckt sich genau auf dasselbe Gebiet wie das unfehlbare Lehramt der Kirche überhaupt und ist an den Inhalt der Heiligen Schrift und der Überlieferung sowie an die bereits von dem kirchlichen Lehramt gegebenen Lehrentscheidungen gebunden« (DS 3116); diese Erklärung wurde von Pius IX. nachdrücklich gelobt (DS 3117); vgl. auch die bereits angeführte Aussage des Vat. II in *Lumen gentium* Nr. 25.

liches Lehramt, wenn sie über den Erdkreis verstreut in Einmütigkeit untereinander und mit dem Papst eine Glaubens- oder Sittenlehre als von Gott geoffenbart verkünden⁴⁶. Die Unfehlbarkeit des außerordentlichen Lehramtes und des ordentlichen Lehramtes ist also eingegrenzt auf solche Glaubens- und Sittenlehren, die geoffenbart sind. Für das außerordentliche Lehramt sagt das Papst Pius XI. ausdrücklich in der Enzyklika *Mortalium animos*, wenn er erklärt, daß keine Lehre definiert werde, die nicht wenigstens implizit im Offenbarungsgut enthalten ist⁴⁷. Daß für die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes dieselbe Eingrenzung gilt, sagt mindestens einschlußsweise das Zweite Vatikanische Konzil. Es erklärt nämlich, daß die in der Welt räumlich getrennten, jedoch miteinander sowie mit dem Papst übereinstimmend lehrenden Bischöfe auf unfehlbare Weise die Lehre Christi verkünden, und verweist dafür ausdrücklich auf die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils, daß das ordentliche Lehramt unfehlbar sei, wenn es eine Lehre als von Gott geoffenbart zu glauben vorlege⁴⁸.

Abschließend läßt sich sagen: Die durch den Beistand des Hl. Geistes gewährleistete Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, d. h. das Nicht-irren-Können des kirchlichen Lehramtes in Glaubens- und Sittenlehren, ist nach den Aussagen dieses Lehramtes selbst eingegrenzt auf diejenigen Glaubens- und Sittenlehren, die wenigstens implizit im Offenbarungsgut, das sich in der Heiligen Schrift und

⁴⁶ Vgl. dazu: »Nobis persuademus, ipsos noluisse declarare, perfectam illam erga revelatas veritates adhaesionem ... obtineri posse, si dumtaxat dogmatibus ab Ecclesia expresse definitis fides et obsequium adhibeatur. Nam etiamsi ageretur de illa subiectione, quae fidei divinae actu est praestanda, limitanda tamen non esset ad ea, quae expressis oecumenicorum Conciliorum aut Romanorum Pontificum huiusque Sedis decretis definita sunt, sed ad ea quoque extendenda, quae ordinario totius Ecclesiae per orbem dispersae magisterio tamquam divinitus revelata traduntur ideoque universali et constanti consensu a catholicis theologis ad fidem pertinere retinentur« (Pius IX., Epistola *Tuas libenter*, DS 2879); Vat. I: »Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur« (DS 3011); vergleicht man damit den in Anm. 45 angeführten Text DS 3070 des Vat. I, so ergibt sich, daß die Unfehlbarkeit dem kirchlichen Lehramt zukommt, wenn dieses Lehramt, sei es »solemnii iudicio« sei es »ordinario et universali magisterio«, eine im geschriebenen oder überlieferten Wort Gottes enthaltene Lehre als von Gott geoffenbart zu glauben vorstellt; für diese zweifach mögliche Weise der unfehlbaren Lehrverkündigung vgl. auch die bereits angeführte Lehre des Vat. II in *Lumen gentium* Nr. 25.

⁴⁷ »Quo quidem extraordinario magisterii usu nullum sane inventum inducitur nec quidquam additur novi ad earum summam veritatum, quae in deposito revelationis, Ecclesiae divinitus tradito, saltem implicite continentur« (DS 3683).

⁴⁸ Vgl. *Lumen gentium* Nr. 25 sowie DS 3011 (siehe Anm. 46) im Vergleich mit DS 3070 (siehe Anm. 45).

in der apostolischen Tradition findet, enthalten sind. Deshalb können von dem kirchlichen Lehramt nur solche Glaubens- und Sittenlehren unfehlbar und damit absolut irrtumsfrei verkündet werden, die entweder ausdrücklich in dem Offenbarungsgut enthalten sind oder sich aus ihm durch einen nur erklärenden Schluß aufzeigen lassen; ein erweiternder Schluß aus einer geoffenbarten Wahrheit unter Zuhilfenahme einer natürlichen Erkenntnis reicht zu einer unfehlbaren Verkündigung nicht aus.

Die Wahrheit (Wahrheit im Sinne von Irrtumslosigkeit der Aussage, nicht aber im Sinne einer die volle Wahrheit beinhaltenden Aussage) einer als unfehlbar gemachten Lehraussage steht fest, weil ihr Inhalt in der Offenbarung Gottes enthalten ist; für diese Tatsache selbst garantiert die durch den Beistand des Hl. Geistes unfehlbare Lehre des Lehramtes (sei es das außerordentliche Lehramt des Papstes allein oder der mit dem Papst vereinigten Bischöfe, sei es das ordentliche Lehramt der in Gemeinschaft miteinander sowie mit dem Papst übereinstimmend lehrenden Bischöfe), daß diese oder jene Glaubens- und Sittenlehre zum Offenbarungsgut gehört. Dabei steht die so gekennzeichnete Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes auch nur fest, weil sie im Offenbarungsgut enthalten ist⁴⁹. Mit anderen Worten: Wenn das kirchliche Lehramt (sei es als ordentliches, sei es als außerordentliches Lehramt) eine Glaubens- und Sittenlehre unfehlbar ausspricht, dann ist diese Lehre absolut irrtumsfrei, weil das kirchliche Lehramt durch den Beistand des Hl. Geistes das Offenbarungsgut, das es heilig hält, getreulich auslegt⁵⁰. Das aber heißt: Die Wahrheit des Inhaltes unfehlbarer Lehrentscheidungen steht letztlich nicht deshalb fest, weil diese Lehren unfehlbar gelehrt werden, sondern weil Gott sie geoffenbart hat.

Daß aber der Inhalt der unfehlbaren Lehrentscheidungen mit der göttlichen Offenbarung in innerem Zusammenhang verbunden ist, das steht deshalb fest, weil das durch den Beistand des Heiligen Geistes unversehrt bewahrte Offenbarungsgut durch den Beistand desselben Heiligen Geistes irrtumsfrei ausgelegt wird. Und so ist das eigentliche Warum, eine unfehlbar verkündete Lehre für wahr zu halten, der sich uns offenbarende Gott selbst, der sich nicht irren und uns nicht belügen kann. Nur so kann mit Glaubensgewißheit, also absolut irrtumsfrei, feststehen,

⁴⁹ Es sei dazu aus den vorhergehenden Überlegungen nur darauf hingewiesen, daß das Vat. I die päpstliche Unfehlbarkeit ausdrücklich als ein von Gott geoffenbartes Dogma bezeichnet: *DS* 3073 und 3074.

⁵⁰ Vgl. *DS* 3070, wörtlich angeführt in Anm. 45; *Lumen gentium* Nr. 25: »Haec autem infallibilitas, qua Divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit, tantum patet quantum divinae Revelationis patet depositum, sancte custodiendum et fideliter exponendum«.

daß die unfehlbar ausgesagten Glaubens- und Sittenlehren als im Offenbarungsgut enthalten wahr sind⁵¹.

Daraus ergibt sich auch, daß eine durch das Naturgesetz begründete Aussage nur dann unfehlbare kirchliche Lehraussage werden kann, wenn sie wenigstens implizit im Offenbarungsgut enthalten ist. *Nur* aus dem Naturgesetz zu begründende Aussagen können nicht Gegenstand einer unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidung sein⁵².

Wenn man nun von der kirchlichen Tradition oder Überlieferung spricht, so ist also, was die Unfehlbarkeit dieser Tradition betrifft, zwischen der apostolischen Tradition und einer Lehrtradition, wie sie sich im Verlauf der Kirchengeschichte gebildet hat, zu unterscheiden. Nur der apostolischen Tradition, insofern sie zum *depositum revelationis* gehört und deshalb die Glaubenszustimmung fordert, kommt aus sich heraus Irrtumslosigkeit zu. Einer später entstandenen kirchlichen Lehrtradition kommt aus sich heraus die Irrtumslosigkeit nicht zu; sie kann ihr nur zukommen, insofern und insoweit sie apostolische Tradition enthält, so daß sie bezüglich ihrer Irrtumslosigkeit doch wieder auf die apostolische Tradition verwiesen ist. Daß eine kirchliche Lehrtradition, die sich später herausgebildet hat, eine getreuliche Auslegung der unversehrt bewahrten apostolischen Tradition ist, kann irrtumsfrei nur feststehen, wenn das ordentliche oder das außerordentliche kirchliche Lehramt eine solche Lehrtradition unfehlbar als in der göttlichen Offenbarung enthalten erklärt. Es reicht zur Irrtumslosigkeit einer Glaubens- und Sittenlehre nicht aus, daß sie vom Papst und allen Bischöfen auf dem Erdkreis übereinstimmend vorgetragen wird, sondern sie muß von ihnen übereinstimmend als in der Offenbarung Gottes enthalten verkündet werden. Die Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes und damit die Irrtumslosigkeit der kirchlichen Lehre ist – das sei nochmals ausdrücklich betont – auf die unversehrte Bewahrung und die getreuliche Auslegung der göttlichen Offenbarung eingegrenzt.

Jede unfehlbare kirchliche Lehre ist nach den Aussagen des kirchlichen Lehramtes im Offenbarungsgut wenigstens implizit enthalten. Deshalb ist ihr hinsichtlich ihres Lehr-

⁵¹ Daß hiermit auch die ganze Problematik der »analysis fidei« berührt wird, ist dem theologischen Fachmann klar; diese Problematik, die eine »crux theologorum« ist, hindert aber nicht, das Selbstverständnis des kirchlichen Lehramtes von seiner Unfehlbarkeit so zu beschreiben, wie das kirchliche Lehramt seine Unfehlbarkeit versteht.

⁵² Mit der Frage »Kirche und Naturrecht« setzt sich J. DAVID, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre*, Bergen-Enkheim 1966, 71–89, auseinander. Auch er ist der Auffassung, daß die kirchliche Autorität keine unfehlbare Lehraussage machen kann, wenn diese Lehraussage sich nur auf das Naturrecht gründet. Er begründet seine Stellungnahme, aber anders als es hier geschehen ist, und unterscheidet sich auch in der Durchführung von unserer Auffassung.

inhaltes eine absolute und unwiderrufliche Zustimmung geschuldet. Diese absolute und unwiderrufliche Zustimmung, die dem Inhalt der unfehlbaren kirchlichen Lehre geschuldet ist, kann selbstverständlich nicht ohne weiteres auch für die Formulierung, die wohl immer durch eine gewisse Unvollständigkeit und Relativität gekennzeichnet bleibt, gefordert werden⁵³.

Wenn wir nun von den unfehlbaren kirchlichen Lehren zu den nicht-unfehlbaren Aussagen des kirchlichen Lehramtes übergehen, so ist zunächst mit allem Nachdruck zu betonen, daß diese unter keinen Umständen als belanglos abgetan werden können; vielmehr ist auch ihnen eine Zustimmung geschuldet. So heißt es in den Akten des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß auf die Frage nach dem theologischen Verbindlichkeitsgrad der Lehre im Schema über die Kirche und über die Offenbarung, die der Abstimmung unterworfen werden, folgende Antwort zu geben sei: »Unter Berücksichtigung des konziliaren Verfahrens und der pastoralen Zielsetzung des gegenwärtigen Konzils definiert das Konzil nur das als für die Kirche verbindliche Glaubens- und Sittenlehre, was es selbst deutlich als solche erklärt. Was aber das Konzil sonst vorlegt, müssen alle und jeder der Christgläubigen als Lehre des obersten kirchlichen Lehramtes annehmen und festhalten entsprechend der Absicht der Hl. Synode selbst, wie sie nach den Grundsätzen der theologischen Interpretation aus dem behandelten Gegenstand oder aus der Aussageweise sich ergibt«⁵⁴. Von der Zustimmungspflicht zu den nicht-unfehlbaren Lehrentscheidungen des Papstes aber sagt das Zweite Vatikanische Konzil: »Dieser religiöse Gehorsam des Willens und Verstandes ist in besonderer Weise dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht, zu leisten; nämlich so, daß sein oberstes Lehramt ehrfürchtig anerkannt und den von ihm vorgetragenen Urteilen aufrichtige Anhänglichkeit gezollt wird, entsprechend der von ihm kundgetanen Auffassung und Absicht. Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise«⁵⁵. Unter dem »authentischen Lehramt« ist nach einer Erklärung des-

⁵³ Auf die damit verbundene und heute diskutierte Problematik kann im Rahmen dieser Überlegungen nicht eingegangen werden; nur auf die Tatsache selbst ist hinzuweisen.

⁵⁴ Siehe den lateinischen Text in Anm. 26.

⁵⁵ Der lateinische Text lautet: »Hoc vero religiosum voluntatis et intellectus obsequium singulari ratione praestandum est Romani Pontificis authentico magisterio etiam cum non ex cathedra loquitur; ita nempe ut magisterium eius supremum reverenter agnoscatur, et sententiis ab eo prolatis sincere adhaereatur, iuxta mentem et voluntatem manifestatam ipsius, quae se prodit praecipue sive indole documentorum, sive ex frequenti propositione eiusdem doctrinae, sive ex dicendi ratione« (*Lumen gentium* Nr. 25).

selben Konzils über die Bischöfe als »authentische Lehrer« das mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehramt – oder besser: das mit einer ihm von Christus zukommenden Autorität ausgerüstete Lehramt – zu verstehen⁵⁶.

Man wird nicht umhin können, im Hinblick auf den Inhalt dieser beiden angeführten Erklärungen bei aller Wahrung der dem kirchlichen Lehramt geschuldeten Ehrfurcht differenziertere Aussagen zu machen, als sie selbst es tun. Dazu geben nicht diese Dokumente selbst den Anlaß, sondern die bedauerliche Tatsache, daß – mehr noch in theologischen Gesprächen als in der theologischen Literatur, aber auch da und dort in der kirchlichen Praxis – nicht-unfehlbare und unfehlbare Lehraussagen praktisch in gleicher Weise bewertet werden. So hat es mitunter den Anschein, als ob manche Theologen geneigt seien, mit Berufung auf das bekannte Wort »Roma locuta, causa finita« nicht-unfehlbare kirchliche Lehren hinsichtlich ihrer verpflichtenden Kraft wie unfehlbare kirchliche Lehren zu bewerten, während man bei anderen Theologen – nimmt man ihre Worte ernst – unausbleiblich zu der Vermutung kommen muß, daß sie unfehlbare kirchliche Lehraussagen (wie z. B. über die Erbsünde, die Auferstehung des Herrn, die Gegenwart Jesu Christi in dem hl. Altarsakrament, die Bedeutung und Auswirkung des mit dem Empfang des Weihesakramentes verliehenen *character ordinis*) in ihrer Bedeutung so weit unterschätzen, daß sie meinen, deren Wahrheit in Frage stellen zu können. Deshalb gereicht jede Überbewertung der nicht-unfehlbaren Lehren ebenso zum Schaden der kirchlichen Lehrautorität wie jede Unterbewertung der unfehlbaren Lehren. Niemand in der Kirche hat das Recht, den Unterschied zwischen den unfehlbaren und den nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehren praktisch zu nivellieren. Denn hinsichtlich der Gewißheit in der Wahrheitsaussage besteht ein grundlegender Unterschied zwischen den unfehlbaren und den nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehren. Der Inhalt einer durch den Beistand des Hl. Geistes unfehlbaren Lehraussage ist im letzten deshalb absolut irrtumsfrei, weil er von Gott geoffenbart ist. Das wurde bereits dargelegt. Eine nicht-unfehlbare kirchliche Lehre

⁵⁶ Das Konzil nennt die Bischöfe »authentische, d. h. mit der Autorität Christi ausgerüstete Lehrer«: »Episcopi enim sunt ... doctores authentici seu auctoritate Christi praediti« (*Lumen gentium* Nr. 25); der lateinische Text »doctores ... auctoritate Christi praediti« läßt durchaus die sachlich zweifellos richtigere Übersetzung zu: »Lehrer, die mit einer ihnen von Christus zukommenden Autorität ausgerüstet sind«. Diese sachlich richtigere Übersetzung sollte auch gebraucht werden, um schon den Anschein einer Überbetonung der den Bischöfen zukommenden Autorität zu vermeiden. Bischöfe kennen bei kirchlichen Bischofsempfängen mitunter vorkommende und sie selbst peinlich berührende Überbetonungen der Größe des bischöflichen Amtes, das wahrlich einer Überbetonung nicht bedarf.

kann aber trotz des Beistandes des Hl. Geistes, der dem kirchlichen Lehramt immer sicher ist, neben wahren Aussagen auch Irrtümer enthalten. Und die Geschichte lehrt uns, daß es tatsächlich nicht-unfehlbare kirchliche Lehren gibt, die im Verlauf der geschichtlichen Entwicklung zugunsten einer anderen lehramtlichen Aussage fallengelassen wurden. Im »Denzinger«⁵⁷ werden eine Reihe solcher päpstlichen Lehren aufgezählt, die nicht aufrechterhalten werden konnten und zum Teil von nachfolgenden Päpsten selbst geändert wurden, bis zu jener Lehre des Papstes Johannes' xxii. über die Gottesschau, der seine Kardinäle und der König von Frankreich nicht nur nicht zustimmten, sondern offen widersprachen und die dann von ihm selbst zurückgezogen und dem Urteil der Kirche und seiner Nachfolger unterworfen wurde⁵⁸. Und Papst Paul vi. erklärte bezüglich der von Papst Pius xii. hinsichtlich der Empfängnisregelung aufgestellten Normen: »Sie müssen ... für gültig gehalten werden, wenigstens solange wir uns nicht im Gewissen verpflichtet fühlen, sie zu ändern«⁵⁹. Damit schließt Papst Paul vi. bei dieser nicht-unfehlbaren päpstlichen Lehre die Möglichkeit einer Änderung nicht aus.

Wie kann nun der vom Zweiten Vatikanischen Konzil verlangte religiöse Gehorsam des Willens und des Verstandes zu einer nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehre geleistet werden, wenn in ihr neben wahren Aussagen auch Irrtümer enthalten sein können?

Dazu ist zunächst zu sagen, daß das kirchliche Lehramt auch dann ein authentisches – d. h. mit einer ihm von Christus zukommenden Autorität ausgerüstetes – Lehramt ist, wenn es nicht unfehlbar lehrt. Daß bei nicht-unfehlbaren Lehren der Beistand des Hl. Geistes nicht von vorneherein verhindert, daß sich ein Irrtum in die Lehre einschleichen kann, tut auch der Tatsache keinen Abbruch, daß auch das nicht-unfehlbare Lehramt als authentisches Lehramt mit einer ihm von Jesus Christus zukommenden Autorität ausgerüstet ist und deshalb den religiösen Gehorsam fordern kann. Allerdings kann dann im religiösen Gehorsam keine absolute und unwiderrufliche Zustimmung des Willens und Verstandes geleistet werden – dagegen spricht die Irrtumsmöglichkeit –, wohl aber eine

⁵⁷ H. DENZINGER - A. SCHÖNMETZER, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg i. Br. 331965.

⁵⁸ Vgl. *DS* Index systematicus H 2c, p. 894s.; *DS* 990s; vgl. die der angegriffenen Lehre des Papstes Johannes xxii. entgegengesetzte »Definition« seines Nachfolgers Papst Benedikt xii., *DS* 1000–1002.

⁵⁹ Vgl. die Ansprache Pauls vi. an die Kardinäle (23. 6. 64), in: *AAS* 56 (1964) 581–589. Die angeführte Stelle lautet im Urtext: »esse devono perciò ritenersi valide, almeno finchè non Ci sentiamo in coscienza obbligati a modificarle« (ebd. 588s). Papst Paul vi. erklärt damit in dieser Rede nur die betreffende Lehre Pius' xii. als reformabel, von der Lehre Pius' xi. in *Casti Connubii* sagt er nichts.

bedingte und widerrufliche Zustimmung, die eine eventuell notwendig werdende Änderung der Lehre für möglich hält⁶⁰. Eine solche Zustimmung des Willens und Verstandes ist möglich und geschuldet, weil vorauszusetzen ist, daß das kirchliche Lehramt – wie jüngst erst die so umfangreichen Arbeiten im Zusammenhang mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil gezeigt haben – sich mit aller Sorgfalt müht, entsprechend den ihm je zugänglichen, also nicht immer schon abgeschlossenen, theologischen und profanen wissenschaftlichen Erkenntnissen seine Lehren auszusagen. Hierzu, nämlich zu der ihm je gegenwärtig möglichen Sorgfalt bei der Erarbeitung seiner Lehre und nicht zur Irrtumslosigkeit der Lehre, ist auch dem nicht-unfehlbar lehrenden kirchlichen Lehramt der Beistand des Hl. Geistes sicher. So muß zwar seine Irrtumsmöglichkeit immer in Betracht gezogen, sein tatsächliches Irren darf aber nicht vorausgesetzt werden. Selbstverständlich kann sich auch das Lehramt gegen die von ihm von Gott geforderte Sorgfalt in der Erforschung der Wahrheit und so gegen den Beistand des Hl. Geistes verfehlen. Das geschieht z. B., wenn es mehr kirchlichen Prestige- oder Opportunitätsgründen Rechnung trägt, anstatt sich nur auf die Wahrheit auszurichten. Das alles ist möglich, und so wäre es verwunderlich, wenn es in Anbetracht der menschlichen Schwäche auch der Träger des kirchlichen Lehramtes noch niemals geschehen wäre. Solches aber bei jeder nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidung einfachhin vorauszusetzen, wäre ein Unrecht. Es ist also verständlich, daß trotz der Möglichkeit, in seiner Lehrentscheidung zu irren, das kirchliche Lehramt die im religiösen Gehorsam zu leistende bedingte und widerrufliche – bedingt und widerruflich, weil *salvo meliore iudicio* – Zustimmung fordern kann und muß.

Es ergäben sich jedoch von der Sache her unüberwindliche Schwierigkeiten, wollte man fordern, daß diese Zustimmung in jedem Fall so lange geleistet werden muß, als das kirchliche Lehramt an seiner nicht unfehlbaren Lehraussage in Glaubens- und Sittenlehren festhält. Es ist durchaus möglich, daß – zumal bei theologischen oder profanwissenschaftlichen Fachleuten, die in ihrer Sachkenntnis den Trägern des Lehramtes überlegen sind – gegen die Wahrheit einer nicht-unfehlbaren Lehrentscheidung begründete schwerwiegende Bedenken bestehen oder entstehen. In einem solchen Fall könnte auch nicht eine

⁶⁰ Vgl. dazu die Ausführungen in *DS Ind. syst.* H 2c: »Decretis etiam non infallibiliter propositis ... debetur assensus...; talis autem assensus non potest esse absolutus (utpote in rem non vi doni infallibilitatis ab errore immunem), sed solum condicionatus, revocabilis in favorem decisionis vel evolutionis subsequentis in alterum sensum, quae secus illegitima et illicita redderetur; seu aliis verbis, assensus absolutus, incondicionatus cuicumque documento doctrinali Ap. Sedis praestitus involveret contradictionem, ut eruitur ex exemplis historicis« (*DS* p. 894).

uneingeschränkte willensmäßige Bereitschaft, in Treue zu der kirchlichen Lehrautorität zu stehen (also der religiöse Gehorsam des Willens) die Verstandeszustimmung (also auch nicht einen religiösen Gehorsam des Verstandes) ermöglichen oder gar ersetzen. Denn maßgebend für jede Verstandeszustimmung, also auch für den religiösen Gehorsam des Verstandes, ist immer die Wahrheit. Hier zeigt sich klar der Unterschied zwischen Verstandeszustimmung zu unfehlbaren und zu nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehren. Bei unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidungen kann die eigene Einsicht in die innere Wahrheit der Lehre durchaus fehlen. Denn selbst wenn sie vorhanden ist, so ist doch nicht sie, sondern die Autorität des offenbarenden Gottes, der sich nicht irren und uns nicht täuschen kann, das entscheidende Motiv der Zustimmung, das mit der unfehlbaren Lehraussage gegeben ist. Ihm kann und muß sich der Mensch selbst gegen seine eigene vermeintliche Einsicht in die Wahrheit der geoffenbarten Lehre fügen. Aber gerade dieses Motiv ist mit einer nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehrentscheidung nicht gegeben. Darum kann auch der kirehentreueste Katholik den religiösen Gehorsam des Verstandes nicht leisten, wenn in ihm sachlich begründete schwerwiegende Bedenken gegen die Wahrheit einer nicht-unfehlbaren kirchlichen Lehraussage bestehen oder entstehen. Ja, es könnte unter bestimmten Voraussetzungen für ihn zur Pflicht werden, zu handeln, wie die Kardinäle und der französische König gegenüber Papst Johannes XXII. gehandelt haben.

III.

Nach den Ausführungen des ersten Teiles unserer Überlegungen besteht eine objektiv begründete Unsicherheit darüber, ob *jede* empfängnisverhindernde Maßnahme in sich schlecht ist oder ob aus objektiven und zugleich entsprechend schwerwiegenden Gründen empfängnisverhindernde Maßnahmen erlaubt sein können. Kann diese Unsicherheit durch eine päpstliche Entscheidung behoben werden?

Diese Unsicherheit würde durch eine päpstliche Entscheidung sofort behoben, wenn diese päpstliche Entscheidung als »locutio ex cathedra« eine unfehlbare Lehrentscheidung sein könnte. Diese Möglichkeit ist aber aufgrund des Selbstverständnisses des kirchlichen Lehramtes hinsichtlich seiner Befähigung zu unfehlbaren Lehraussagen, wie wir dargelegt haben, nicht gegeben. Denn über das absolut sittlich Schlechte und deshalb über die absolute Unerlaubtheit jeder kontrazeptiven Maßnahme oder auch über eine aus objektiven, entsprechend schwerwiegenden Gründen mögliche Erlaubtheit einer solchen Handlung wird in dem in den Hl. Schriften des Alten und Neuen Bundes sowie in der apostolischen Tradition enthaltenen Offenbarungsgut weder explizit noch implizit etwas ausgesagt.

Nun könnte man sagen, der Heilige Vater brauche, um die

jetzt bestehende Unsicherheit endgültig zu beheben, von sich aus gar keine unfehlbare Lehrentscheidung zu geben. Es genüge schon, wenn er erkläre, daß die sittliche Schlechtheit einer jeden kontrazeptiven Handlung durch die seit den frühen Zeiten der Kirche bis in die jüngste Zeit übereinstimmende und ununterbrochene Lehrtradition feststünde.

Tatsächlich besteht eine solche kirchliche Lehrtradition⁶¹. Aber sie gewährleistet nicht die Irrtumslosigkeit, wie dies eine apostolische Tradition vermöchte. Darauf wurde schon im zweiten Teil unserer Ausführungen hingewiesen. Wir kennen nämlich gerade in der Ehemoral übereinstimmende und durch Jahrhunderte hindurch ununterbrochene kirchliche Lehrtraditionen, die heute als irrig bezeichnet werden. So wurde z. B. in der Väterzeit vor Augustinus von der Mehrheit der Vertreter der katholischen Lehre behauptet, daß das Kind und der Wille zum Kind der allein zulässige Beweggrund zum »usus matrimonii« sei⁶². Augustinus ließ dann zwei, und nur zwei Gründe für die sittliche Erlaubtheit des Vollzuges der ehelichen Vereinigung gelten: die Fortpflanzung als gemeinsames Handlungsmotiv von Mann und Frau sowie als einseitiges Handlungsmotiv die Leistung der ehelichen Pflicht, die, wenn die Zeugungsabsicht fehlte, nur für den nicht fordernden Partner ohne Sünde ist⁶³. »Seine Ausführungen wurden richtunggebend für ein ganzes Jahrtausend und darüber.«⁶⁴ In diesem Punkt der Ehemoral gab es also eine über tausend Jahre übereinstimmende und ununterbrochene kirchliche Lehrtradition. Würde eine übereinstimmende und ununterbrochene kirchliche Lehrtradition schon ein genügendes Kriterium für ihre Irrtumslosigkeit sein, dann doch sicher diese mehr als tausendjährige Lehrtradition. Und doch wird die Lehre, daß nur die beiden genannten Gründe den Vollzug der ehelichen Vereinigung ohne Sünde ermöglichen, heute als Irrtum betrachtet. In diesem Punkte lehren die beiden

⁶¹ Vgl. J. FUCHS, *De castitate et ordine sexuali*, Rom 1963, 84f; R. BRUCH, *Die naturgesetzlichen Grundlagen der Lehre vom abusus matrimonii in moralhistorischer Betrachtung*, in: *Theologie und Glaube* 55 (1965) 28–37; J. T. NOONAN JR., *Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisverhütung*, in: *Diakonia* 1 (1966) 104.

⁶² D. LINDNER, *Der usus matrimonii*, München 1929, 56.

⁶³ Vgl. a. a. O. 57–66: »...die Beziehung des geschlechtlichen Umgangs zur Fortpflanzung erscheint ihm so notwendig, daß er den ehelichen Akt, der aus anderen Motiven erfolgt, für sündhaft ansieht. Nur der Gehorsam gegen die Forderung des anderen Ehegatten bildet noch einen zulässigen Beweggrund« (ebd. 59). »Die leitende Absicht muß stets die Erzielung von Nachkommenschaft sein« (ebd. 60). Wenn darum auch der gewährende Ehegatte ohne diese »leitende Absicht«, aber um der Erfüllung seiner Pflicht willen, ohne Sünde handelt, so nicht der fordernde Ehegatte, der wenigstens eine läßliche Sünde begeht (vgl. ebd. 60f).

⁶⁴ Ebd. 57.

Päpste Pius XI. und Pius XII. ganz anders, als es eine mehr als tausendjährige, in diesem Punkt übereinstimmende kirchliche Lehrtradition verkündet hat. Wie sehr und wie gründlich sich kirchliche Lehrtraditionen ändern können, zeigt eklatant der Wechsel in der Lehre von der Erlaubtheit des Zinsnehmens⁶⁵.

Nur aufgrund der kirchlichen Lehrtradition allein könnte Papst Paul VI. deshalb keine die Unsicherheit behebende dahingehende Lehrentscheidung treffen, daß er den Inhalt dieser Lehrtradition einfachhin reaffirmiert. Und die übereinstimmende und ununterbrochene kirchliche Lehrtradition, daß jede kontrazeptive Handlung in sich sittlich schlecht sei, wäre – bei aller Würdigung einer solchen Lehrtradition – kein Hindernis, aus neuen Erkenntnissen, die dieser Lehrtradition fehlten, jetzt differenziertere Aussagen über die sittliche Unerlaubtheit kontrazeptiver Maßnahmen zu machen. Und es könnten solche Aussagen trotz ihres von dieser Lehrtradition abweichenden Charakters das eigentliche Anliegen dieser Lehrtradition wahren, nämlich den dem Menschen von Gott gegebenen Fortpflanzungsauftrag vor jeder menschlichen Willkür zu schützen. Dieser Schutz wäre dadurch vollkommen gewährleistet, daß nur die aus Egoismus und Hedonismus und nicht aus entsprechend schwerwiegenden objektiven Gründen vorgenommenen kontrazeptiven Maßnahmen für sittlich schlecht und deshalb unerlaubt, die aus objektiven und zugleich schwerwiegenden Gründen vorgenommenen kontrazeptiven Maßnahmen, ohne dabei kasuistisch auf Einzelheiten einzugehen (die Abtreibung scheidet von selbst als kontrazeptive Maßnahme aus), dagegen als erlaubt erklärt würden.

Sollte man den Papst zu einer solchen Entscheidung, die nur eine nicht-unfehlbare Lehrentscheidung sein könnte, wirklich drängen? Nein, sagen alle diejenigen, für die feststeht, daß jede kontrazeptive Handlung in sich schlecht ist. Die Vertreter dieser Auffassung wünschen vielmehr eine zumindest die Lehre von *Casti connubii* von der sittlichen Schlechtheit jeder kontrazeptiven Maßnahme reaffirmierende Lehrentscheidung, auch wenn sie durchaus nicht sämtliche einschlägigen Lehraussagen Pius' XII. reaffirmiert wissen wollen. Und wie steht es mit denjenigen, die nicht der Auffassung sind, daß alle kontrazeptiven Maßnahmen ausnahmslos sittlich in sich schlecht seien, sondern nur solche, die nicht aus objektiven und entsprechend schwerwiegenden Gründen vorgenommen werden und so den göttlichen Auftrag »Seid fruchtbar! Mehret euch!« (Gen 1,28) vor menschlicher Willkür, die ihren Grund in Egoismus und Hedonismus hat, schützen? Auch von den Vertretern dieser Auffassung möchten nicht wenige den Papst zu einer ihrer Auffassung entsprechen-

den Lehrentscheidung drängen. Und da die Vertreter beider Auffassungen von der Richtigkeit ihrer Auffassung überzeugt sind und die schwere Belastung durch die jetzt bestehende Unsicherheit kennen, so können sie durchaus gewichtige Motive ins Feld führen, aus denen heraus sie den Papst zu einer Entscheidung drängen möchten.

Es wäre an der Zeit, daß die verschiedenen Richtungen zunächst bedenken sollten: Dem Papst ist keine Entscheidung zumutbar, die für ihn selbst noch nicht ausgereift ist. Er kann nicht gegen sein Gewissen handeln. Man sollte ferner nicht vergessen, daß die Diskussion erst vor einigen Jahren begonnen hat und daß beide Richtungen unter Berücksichtigung der durch die Diskussion vertieften Erkenntnisse ihre Argumentationen wohl noch gründlicher durchdenken und darlegen könnten, um der Wahrheitsfindung zu dienen⁶⁶. Und auf die Wahrheitsfindung ist auch der Papst für eine von ihm zu gebende Stellungnahme, die nicht unbedingt sofort eine ausdrückliche, wenn auch nicht-unfehlbare Lehrentscheidung sein müßte, angewiesen. Denn der Papst ist im Hinblick auf seine Stellungnahme nicht frei im Sinne des Ungebundenseins, sondern er ist der Wahrheit verpflichtet und an sie gebunden. Und für ihn ist die Wahrheitsfindung wahrlich nicht leichter als für die Wissenschaftler. Auch er kann in seiner Lehrentscheidung irren, wenn es sich nicht um eine unfehlbare Lehrentscheidung handelt; nur bei einer unfehlbaren Lehrentscheidung bewahrt der Beistand des Heiligen Geistes ihn davor, eine Lehre deshalb als wahr im Sinne von irrtumsfrei zu erklären, weil sie in der göttlichen Offenbarung enthalten ist.

Wer die Fülle der Probleme kennt, die zu einer in jeder Hinsicht ausgereiften und »Implikationen«⁶⁷ vermeiden den Lehrentscheidung noch weiter zu klären sind, kann dem manchmal mißdeuteten Zögern des Papstes, mit dem er eine Lehrentscheidung über die sittliche Erlaubtheit kontrazeptiver Eingriffe vor sich her schiebt, nur den höchsten Respekt zollen. Denn sein Wort hat ein ungleich größeres Gewicht als die von Wissenschaftlern und auch von verschiedenen Bischöfen in verschiedenen Erdteilen vertretenen Auffassungen. Seine Verantwortung, eine Entscheidung zu treffen, ist ungleich größer als die Verant-

⁶⁶ Selbstverständlich gilt das auch für unsere Diskussionsbeiträge zu dieser Frage (vgl. *Eheliche Hingabe und Zeugung*, in: *Tübinger Theologische Quartalschrift* 143 [1963] 454–476; *Nochmals zum Thema »Eheliche Hingabe und Zeugung«*, a. a. O. 144 [1966] 445–476; *Zeugungsziel und eheliche Vereinigung*, in: *Der Seelsorger* 36 [1966] 249–259). Wir fühlen uns deshalb auch verpflichtet, unsere in diesen Publikationen vertretene Auffassung, daß zwar jeder willkürliche (egoistische und hedonistische) kontrazeptive Eingriff sittlich in sich schlecht, dagegen eine aus objektiven und zugleich entsprechend schwerwiegenden Gründen vollzogene kontrazeptive Maßnahme zu rechtfertigen sei, durch weitere Untersuchungen zu erhärten.

⁶⁷ Vgl. Anm. 22.

wortung jener, die nach bestem Wissen und Gewissen wissenschaftliche Abhandlungen schreiben. (Wer dagegen in diesen Fragen sich so leichthin publizistisch betätigt, wie es heute leider nicht selten geschieht, müßte sich prüfen, ob er noch verantwortlich handelt.) Und die Verantwortung des Papstes im Hinblick auf eine zu treffende Entscheidung ist auch größer als die Verantwortung der einzelnen Bischöfe, die sich aus pastoralen Gründen auch vor einer päpstlichen Entscheidung zu einer nach bestem Wissen und Gewissen zu äßernden Stellungnahme verpflichtet fühlen.

Gerade deshalb erscheint es wünschenswert, daß der Heilige Vater – dies sei in aller geschuldeten Ehrfurcht, aber auch in nicht minder geschuldetem christlichem Freimut gesagt – die nun einmal begonnene öffentliche innerkirchliche Diskussion nicht nur weiterhin dulden (schon dafür ist ihm zu danken), sondern fördern würde. Geheime Diskussionen hinter verschlossenen Türen mit streng auferlegter Schweigepflicht der Diskussionspartner stellen heute wohl nur selten die geeignete Weise dar, um den Christen zu jener Mündigkeit zu helfen, welche die heutige Zeit mehr denn je von ihnen fordert. Wir bestreiten nicht die Gewissenhaftigkeit derer, die eine Diskussion gerade in dieser Form anordnen und durchgeführt wissen wollen. Aber diese Form hat doch die Gefahr, daß Gewissenhaftigkeit in Ängstlichkeit umgedeutet wird. Die Kirche und ihr oberster Hirt und Lehrer sollten sich nicht fürchten, solche fachlichen Diskussionen zu veröffentlichen, zumal wenn dadurch der wissenschaftliche Ernst und der Geist brüderlicher Liebe, die sich bei allen Meinungsverschiedenheiten kundtun, offenbar werden. Dabei kann es durchaus nicht wünschenswert sein, daß man alle Einzelheiten, die oft nur Verwirrung stiften würden, veröffentlicht. Aber der Kern der Problematik, die diskutiert wird, sollte so bekanntgemacht werden, daß auch andere diskussionsfähige Partner mitarbeiten können. (Das wäre auch das beste Mittel, um Indiskretionen, die immer lückenhaft bleiben und das wahre Bild der Diskussion verzerren, entsprechend zu begegnen, falls sie nicht auf diese Weise überhaupt verhindert werden.) Das, und nicht eine sofort zu treffende Lehrentscheidung, wäre das Erste, was um der Wahrheitsfindung willen vom Heiligen Vater zu erbitten wäre.

Und das Zweite wäre das freimütige Eingeständnis, daß das kirchliche Lehramt – und zwar das ganze Lehramt, das aus Papst und Bischöfen besteht – sich in der Beantwortung der Frage der sittlich erlaubten Empfängnisregelung nicht einig ist und daß damit objektiv eine Unsicherheit des Lehramtes als Ganzen, wenn auch nicht – entsprechend der Erklärung des Heiligen Vaters – des päpstlichen Lehramtes, in dieser Frage gegeben ist. Wenn auch der Heilige Vater selbst sich in dieser Frage, die er

nicht mit einer unfehlbaren Lehrentscheidung beantworten kann, nur in einem Stadium des Studiums und des Nachdenkens befindet, so hat die von der Auffassung des Papstes abweichende und mit sachlichen Gründen vertretene Auffassung nicht weniger bischöflicher Mitglieder des Lehramtes doch ein solches Gewicht, daß eine Unsicherheit des aus Papst und Bischöfen bestehenden Lehramtes zugegeben werden kann und muß. (Es sei nur zur Vermeidung von Mißverständnissen eigens angemerkt, daß die Lage eine ganz andere wäre, wenn der Papst in dieser Frage eine unfehlbare Lehrentscheidung treffen könnte.)

Und noch ein Drittes würde eine gar nicht hoch genug einzuschätzende Hilfe bedeuten: der bis zur letzten Konsequenz durchzutragende Grundsatz: *In dubiis libertas*⁶⁸. Der Heilige Vater könnte die bestehende Unsicherheit – sie besteht sowohl durch die innerkirchliche Diskussion als auch durch die ablehnende Haltung des Konzils, die Lehren Pius' XI. und Pius' XII. mit konziliarer Autorität einfachhin zu reaffirmieren und das von ihm nicht als definitiv betrachtete Ergebnis der Arbeiten der Päpstlichen Kommission – wenigstens für die praktische Haltung der Ehegatten und das pastorale Vorgehen schon dadurch beheben, daß er den ihm als dem obersten Hirten und Lehrer der Kirche anvertrauten Christen zwar das, was mit Sicherheit feststeht, nämlich die sittliche Schlechtigkeit jeder willkürlichen kontrazeptiven Maßnahme, mit aller Eindringlichkeit einschärft, aber die objektiv zweifelhaften Fragen dem redlichen Gewissensurteil der unmittelbar Betroffenen, also den Eheleuten und gegebenenfalls ihren Gewissensberatern, überläßt. Das würde bedeuten, daß er sie nicht durch eine Disziplinaranweisung verpflichtet, das weiterhin für gültig zu halten oder zu erklären, über dessen objektive Gültigkeit eine Entscheidung zu geben er selbst jetzt nicht in der Lage ist. Damit würde er in keiner Weise doch implizit das tun, wozu er sich jetzt nicht in der Lage sieht, nämlich die Lehren Pius' XI. und Pius' XII. ändern. Er würde vielmehr nur zugeben, daß sie aufgrund der jetzt gegen ihre uneingeschränkte Gültigkeit mit gewichtigen Argumenten geltend gemachten Bedenken nicht in ihrem ganzen Umfang mit solcher Gewißheit vertreten werden können, mit der man sie noch bis vor kurzem vertreten zu müssen überzeugt war.

Vielleicht erscheinen diese drei Bitten zu kühn, ja sogar verwegen und pastoral völlig untragbar zu sein. Solchen sehr ernstesten Einwendungen, deren Gewicht nicht verkannt werden darf, soll in einem vierten und letzten Teil dieser Überlegungen nachgegangen werden.

⁶⁸ Unsere Bemühung, den Priestern eine Hilfe für die jetzige Ehepastoration anzubieten (siehe: *Zur derzeitigen Ehepastoral*, in: *Diakonia* 1 [1966] 234–236) wendet diesen Grundsatz an.

Die Erfüllung der drei dargelegten Bitten erscheint uns pastoral nicht nur tragbar, sondern geradezu geboten zu sein. Pastoral geboten deshalb, weil in der heutigen Zeit eine Vertrauenskrise im Hinblick auf jede amtliche Autorität überhaupt besteht. Davon bleibt auch die Haltung der Katholiken gegenüber der kirchlichen Autorität und insbesondere der Autorität des kirchlichen Lehramtes nicht unberührt. Vertrauen aber kann man nicht gebieten, sondern nur wecken und bestärken. Und dem könnte die Erfüllung der drei vorgetragenen Bitten unseres Erachtens nur dienen.

Eine amtliche Autorität, die Vertrauen wecken und bestärken will, muß – neben anderen an sie zu stellenden Anforderungen – denen, die ihr unterstehen, einen Vorschub an Vertrauen gewähren. Wie sich Glaube an Glaube und Liebe an Liebe entzündet, so entzündet sich auch Vertrauen an Vertrauen. Eine Förderung der öffentlichen innerkirchlichen Diskussion über alle mit der verantworteten Elternschaft zusammenhängenden Fragen zeigt nicht nur, wie sehr das kirchliche Lehramt ohne Infragestellung seiner Gesichertheit durch die Befähigung zu unfehlbaren Lehraussagen sich um die Wahrheitsfindung müht, sondern durch diese Förderung bezieht das Lehramt auch vertrauensvoll einen größeren Kreis wahrheits-suchender Christen in sein Bemühen um die Wahrheitsfindung ein.

Wer Vertrauen wecken und fördern will, darf nur das als sicher feststehend behaupten, was auch tatsächlich so sicher feststeht. Das freimütige Eingeständnis, daß nicht auf alle mit der sittlich erlaubten Empfängnisregelung zusammenhängenden Fragen von dem kirchlichen Lehramt eine mit Sicherheit feststehende Antwort gegeben werden kann, weckt nicht nur Ehrfurcht vor diesem Eingeständnis der Wahrheit, sondern auch freudiges Vertrauen zum kirchlichen Lehramt um der Sicherheit willen, die mit seinen unfehlbaren Lehrentscheidungen gegeben ist.

Dazu müssen allerdings irrige Vorstellungen von der Möglichkeit des kirchlichen Lehramtes, unfehlbar zu lehren, durch eine planmäßige Verkündigung bewußt abgebaut werden. Das Selbstverständnis der Kirche von seiner sehr eingegrenzten Befähigung, unfehlbar zu lehren, muß dargelegt werden. Es muß sehr deutlich gemacht werden, daß das kirchliche Lehramt nur dann unfehlbare, d. h. irrtumsfreie Aussagen machen kann, wenn das Ausgesagte auch in dem Offenbarungsgut enthalten ist. Die Unfehlbarkeit der Kirche ist nach dem Willen des Herrn der Kirche auf die unversehrte Bewahrung und die getreue Auslegung des Offenbarungsgutes eingegrenzt. Wohl hat das Lehramt auch die Pflicht, darüber hinausgehende Lehraussagen nach bestem Wissen und Gewissen zu machen. Aber solchen Lehraussagen kommt keine Garantie der völligen Irrtumslosigkeit zu. Die dem kirchlichen

Lehramt von Gott gegebene Aufgabe ist wahrhaft groß genug. Das kirchliche Lehramt kann und darf diese Aufgabe nicht übersteigern. Aber auch wir dürfen das kirchliche Lehramt nicht überfordern. Eine solche Überforderung wäre alles andere als ein »sentire cum ecclesia«! Daß und warum deswegen die nicht-unfehlbaren Lehrentscheidungen keinesfalls als belanglos abgetan werden dürfen, wurde bereits dargelegt und kann auch Nichttheologen einsichtig gemacht werden.

Ein solches demütiges Bekenntnis zu einem kirchlichen Lehramt, das nun einmal nach Gottes heiligem Willen in seiner Befähigung zu unfehlbaren Aussagen eingegrenzt ist, zerstört zwar (und das mit Recht) das Idol von einem Lehramt, das auf alle Fragen der Glaubens- und Sittenlehre immer eine fraglos gültige Antwort geben kann. Aber es fördert die Ehrfurcht und das Vertrauen gegenüber diesem kirchlichen Lehramt. Es eifert an zu ruhiger, verantwortungsbewußter, mutiger und freudiger Wahrheitsuche in so vielen noch nicht genügend geklärten Fragen. Und schließlich vermehrt es die dankbare Freude darüber, daß Jesus Christus seiner Kirche ein Lehramt geschenkt hat, das zu irrtumsfreien Aussagen befähigt ist. Je mehr in der kirchlichen Praxis sich der nun einmal bestehende grundlegende Unterschied zwischen unfehlbaren und nicht-unfehlbaren Lehraussagen hinsichtlich der Wahrheits-sicherung auswirkt, desto eher wird den unfehlbaren Lehraussagen der ihnen zukommende Wert auch von den Christen beigemessen. Dadurch würde ihnen auch dazu geholfen, in echter Sicherheit zu leben, anstatt sich in falschen Sicherheiten zu wiegen. Und das kirchliche Lehramt könnte größerer Dankbarkeit und Liebe sicher sein. Die Freude, in aufrichtigerer Weise als Christen dem kirchlichen Lehramt anhängen zu können, ließe die Christen durchaus die Last ertragen, die ihnen durch ein nicht in allen seinen Lehraussagen garantiert irrtumslos sprechendes Lehramt auferlegt ist, und würde keine Minderung des Glaubens mit sich bringen, sondern das Vertrauen auf das kirchliche Lehramt und den Gehorsam ihm gegenüber nur mehren.

Wer Vertrauen wecken und fördern will, muß schließlich sehr behutsam mit solchen Anweisungen disziplinärer Art sein, die in Wahrheitsfragen die *libertas in dubiis* beeinträchtigen könnten. Das grundsätzliche Recht der kirchlichen Autorität, den Katholiken verbindliche Disziplinaranweisungen zu geben, steht unbestreitbar fest. Aber ebenso unbestreitbar ist die Verpflichtung der kirchlichen Autorität, gerade mit solchen Disziplinaranweisungen besonders vorsichtig zu sein, die verlangen, eine sittliche Norm für gültig und verbindlich zu betrachten, deren sicher feststehende Gültigkeit die kirchliche Autorität als Lehramt nicht zugleich aussagen kann. Denn bei Wahrheitsfragen kann es geschehen, daß durch solche dis-

ziplinäre Bestimmungen, die nur der Wahrheit verpflichtete Freiheit eingegrenzt wird. Und es kann die Gefahr bestehen, daß eine als Gesetz Gottes betrachtete Vorschrift auch dann noch für gültig gehalten werden soll, wenn es zweifelhaft geworden ist, daß eine solche Vorschrift wirklich im Gesetz Gottes enthalten ist. In diesen Fällen führten solche disziplinären Maßnahmen immer zu einem Vertrauensschwund. Anstatt deshalb in solchen Fällen disziplinäre Verordnungen zu erlassen, täte die kirchliche Autorität gut daran, die Christen eindringlich auf ihre Verpflichtung zum Verantwortungsbewußtsein und zu verantwortlichem Handeln hinzuweisen. Dann kann sie auch in ihrer Stellungnahme zur Empfängnisregelung dazu übergehen, nur das als verpflichtend zu verkünden, was als Gebot Gottes fraglos feststeht. Dadurch, daß sie nichts durch eine Disziplinarverordnung als weiterhin für gültig und verpflichtend zu halten einschärft, wenn es durch neue Erkenntnisse fragwürdig geworden ist, ob das Gebot oder Verbot, wie man es bisher annahm, in seinem vollen Umfang von Gott erlassen worden ist, begegnet sie wirksam einem heute auch ihr drohenden Vertrauensschwund.

Es stellt sich zum Schluß noch die Frage, wie heute pastoral richtig vorzugehen ist, um den Ehegatten zu helfen, in ihrer Ehe nach Gottes Geboten zu leben und sich deshalb auch um die verantwortliche Elternschaft zu mühen. Im Maße das geschieht, wirkt sich auch die Erfüllung der drei vorgetragenen Bitten für den kirchlichen Heildienst gut aus. Dazu seien einige Gedanken wenigstens skizziert. Sie setzen voraus, daß die bereits geforderte Verkündigung, die von dem kirchlichen Lehramt handelt, so erfolgt, daß die Katholiken sich dieses ihnen geschenkten kirchlichen Lehramtes freuen und ihm vertrauen können.

Das pastorale Grundanliegen besteht zu jeder Zeit darin, den Menschen zu ihrer frohen Hinwendung zur Jüngerschaft Jesu Christi und damit zu ihrer wachsenden christlichen Existenz zu dienen. Nun ist aber eine Hinwendung zur Jüngerschaft Jesu Christi und das Wachsen in dieser Jüngerschaft nicht möglich ohne das Wachsen zu menschlicher Reife. Der gerade heute mehr als in früheren Zeiten geforderte mündige Christ bedarf zu seiner christlichen Reife auch des Wachsens in menschlicher Reife. Zu menschlicher Reife aber wächst ein Mensch nur im Maße persönlich gelebter Verantwortung. In verantwortlichem Handeln verhält sich der Mensch in freier Selbstbestimmung seins- und sachgerecht und antwortet so Gott und seinem heiligen Willen. Zu solch gelebter persönlicher Verantwortung zu helfen, gehört zu den aktuellsten pastoralen Aufgaben; wird doch heute Verantwortung ebenso häufig mit Willkür verwechselt wie Freiheit mit Ungebundenheit. Im Maße ein Mensch lernt, in persönlicher Verantwortung vor Gott zu leben, wächst auch sein Mut zu eigener, vor Gott zu verantwortender Entscheidung.

Als Abbild des Urbildes aller Gemeinschaft, nämlich des liebenden dreifaltigen und dreieinigen Gottes, muß eheliche Gemeinschaft ein Liebesbund sein. Die Liebe, die »nicht ihren eigenen Vorteil sucht« (1 Kor 13,5), ist die Grundtugend der Ehe und damit die Grundforderung an jede Ehe. Die Erfüllung dieses Gebotes im ehelichen Alltag ist eine hohe Aufgabe, zugleich aber die schwerste Forderung an die Ehegatten. Sie übertrifft an Schwere und in ihrer Heilsbedeutung die ebenfalls zu fordernde eheliche Keuschheit. Das ständige Mühen um diese selbstlose Liebe zueinander und zu ihren Kindern ist die entscheidende Forderung an die Ehegatten, damit ihre Ehe eine glückliche Ehe werde. Das muß ihnen immer wieder – und zwar sehr konkret – aufgezeigt werden.

Die Ehegatten müssen darauf hingewiesen werden, daß sie grundsätzlich zur Elternschaft berufen sind. Elternschaft besagt Zeugung und Erziehung von Kindern. Empfängnisregelung ist nur berechtigt – und heute praktisch auch in jeder Ehe gefordert –, weil Zeugung und Erziehung von Kindern zu *einer* Aufgabe zusammenwachsen. Ohne die Möglichkeit zu rechter Erziehung fehlt die Berechtigung zur Zeugung.

In der Ehebelehrung muß klipp und klar gesagt werden: Der Entschluß der Ehegatten, zur Empfängnisregelung kontrazeptive Maßnahmen anzuwenden, und die Durchführung dieses Entschlusses ist sittlich in sich schlecht, wenn das willkürlich geschieht, d. h. wenn Egoismus und der Wunsch, sich triebhaft auszuleben, der Beweggrund sind. Nicht Willkür, sondern nur Notwendigkeit kann kontrazeptive Maßnahmen rechtfertigen.

Für eine ganz im Sinne unserer Auffassungen zu unterstützende Gewissensbildung der Ehegatten bietet das neue Kirchengesangbuch für die Schweiz in seinem Kapitel »Buße«⁶⁹ folgende Überlegungen und Fragen zur Gewissenserforschung: »Ich überlege: Achte ich die persönliche Würde meines Ehepartners? – Pflege ich die gegenseitige Liebe – das aufbauende Gespräch? Nehme ich mir Zeit für die Familie? – Begegne ich meinen Kindern liebevoll und gerecht? – Habe ich Verständnis für sie? – Gestalte ich das religiöse Leben in der Familie anziehend? – Führe ich die Kinder in die Lebensfragen ein? – Überwache ich ihre Kameradschaft und Freizeit? – Ich frage mich: Habe ich meinen Gatten vernachlässigt ... nur an mich gedacht ... die eheliche Harmonie gefährdet? War ich empfindlich, eigensüchtig, rücksichtslos? Vernachlässige ich meine Familie? Bin ich in der Erziehung meiner Kinder gleichgültig, zu nachgiebig, zu hart? Habe ich sie gegen ihren Willen zu einem Beruf gezwungen ... eine Berufung zum

⁶⁹ *Kirchengesangbuch, Katholisches Gesang- und Gebetbuch der Schweiz*, Herausgegeben im Auftrag der schweizerischen Bischöfe vom Verein für die Herausgabe des Katholischen Kirchengesangbuches der Schweiz, Einsiedeln und Solothurn 1966, 492–507.

Priester- oder Ordensstand verhindert ... mich in die Ehe meiner verheirateten Kinder eingemischt...?«⁷⁰ »Ich überlege: Erkenne ich das Geschlechtliche als Gottesgabe – seinen Wert für den Aufbau meiner Persönlichkeit? – Habe ich Ehrfurcht vor den Kräften, die dem Werden und Wachsen des Menschen dienen? ... Ich frage mich ... in der Ehe: Habe ich rücksichtslos nur mich selbst gesucht ... mich dem Gatten ohne Grund versagt ... verantwortungslos neues Leben geweckt ... selbstüchtig die Empfängnis verhütet ... die Ehe im bösen Vorsatz oder in der Tat gebrochen?«⁷¹ Eine solche Hilfe zur Gewissensbildung macht die Ehegatten fähig, ihre Ehe als Liebesgemeinschaft zu sehen und zu pflegen, und hilft ihnen, sich um die verantwortliche Elternschaft zu mühen und so ihre Elternschaft zu einer wirklich verantworteten zu machen.

Soll man auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen? Wir möchten doch ernstlich zu bedenken geben, ob es im Hinblick auf die ungeheuren Schwierigkeiten einer in jeder Hinsicht ausgewogenen päpstlichen Entscheidung nicht doch geratener wäre, die drei dargelegten Bitten vorzutragen, anstatt – das geschieht selbstverständlich aus pastoraler Sorge – immer wieder darüber zu klagen, daß der Heilige Vater noch keine Entscheidung getroffen habe. Im Hinblick auf das zweifellos bestehende Drängen, der Papst möge doch bald eine Lehrentscheidung treffen, meinen wir sagen zu sollen: Man muß sich eine ausgewogenere Darstellung der katholischen Ehelehre wünschen, als sie das Zweite Vatikanische Konzil im ersten Kapitel des zweiten Teiles von *Gaudium et spes* infolge des Zeitdruckes bei der Schlußredaktion dieses Kapitels geboten hat⁷². Wenn eine der Wahrheitsfindung dienende öffentliche innerkirchliche Diskussion gefördert würde, wenn die bestehende Unsicherheit des kirchlichen Lehramtes eingestanden und die *libertas in dubiis* zugestanden würde, dann müßte man nicht auf eine päpstliche Entscheidung über die Empfängnisregelung drängen. Sie könnte sowieso nur eine nicht-unfehlbare und deshalb auch keine unbedingte und unwiderrufliche Lehrentscheidung sein. Als solche hat sie angesichts der innerkirchlichen Diskussion sowieso ihre Problematik. Zur Lösung einer Frage, in der sich mit Anführung gewichtiger Argumente die Geister in der

⁷⁰ A. a. O. 496f.

⁷¹ A. a. O. 499.

⁷² Die sehr aufschlußreiche Studie von Heylen (vgl. Anm. 9) zeigt mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, wie sehr sich die verschiedenen Richtungen um die Durchsetzung ihrer Auffassung buchstäblich bis zur letzten Minute bemüht haben. So ist dieses Kapitel bei allem zu begrüßenden Fortschritt in der Darlegung der katholischen Ehelehre doch ein nicht in jeder Hinsicht erfreulicher Kompromiß.

Kirche scheiden, wäre sie nur dann eine Hilfe, wenn sie auch eine abwägende Würdigung der von den verschiedenen Richtungen für ihre Auffassung vorgebrachten Argumente enthielte. Ob das so rasch, wie von vielen die Entscheidung gewünscht wird, möglich ist?

(Copyright beim Autor)

Jakob Laubach

Glieder der Kirche ohne Mitverantwortung

Zum Konzilsdekret über
das Apostolat der Laien¹

»Die im Volk Gottes versammelten und dem einen Leibe Christi unter dem einen Haupt eingefügten Laien sind, wer auch immer sie sein mögen, berufen, als lebendige Glieder alle ihre Kräfte, die sie durch das Geschenk des Schöpfers und die Gnade des Erlösers empfangen haben, zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen« (Art. 33 der *Dogmatischen Konstitution über die Kirche*).

Diese Berufung muß von Amtsträgern und Laien in der Kirche sehr ernst genommen werden. Doch wenn man die gegenwärtige Situation der Kirche und der Laien in der Bundesrepublik, aber auch in anderen Ländern kurz zu charakterisieren versucht, dann muß man zunächst feststellen: Wir sind auf das neue Kirchenverständnis dieser Konstitution nicht genügend vorbereitet. Deshalb wird bei allen Gliedern der Kirche unendlich viel an Umdenken und Umkehr, an Verständnis und Geduld nötig sein, bevor das Dekret über das Laienapostolat aus dem Geiste der Kirchenkonstitution verwirklicht werden kann. Solange wir Kirche nicht zunächst und ursprünglich als das eine Volk Gottes, als den geheimnisvollen Leib, als Gemeinschaft von Freien und Gleichen und Brüdern unter dem einen Haupt, Christus, erfahren und erst dann, natürlich mit allen Konsequenzen, als in Ämtern und Ordnungen verfaßte – solange bleibt alles Reden vom Apostolat nur toter Buchstabe.

Zuerst ist allerdings die Frage zu klären, ob das Konzil hinreichend formuliert hat, wer ein Laie ist und welche spezifischen Pflichten und Rechte er nach dem neuen Kirchenverständnis und den Konzilstexten hat.

I. Wer ist ein Laie?

Die wichtigsten Aussagen über die Laien stehen im ersten, zweiten und vierten Kapitel der Konstitution über die Kirche. Man kann hier wirklich von einem neuen – und ganz alten – Kirchenverständnis sprechen. Danach haben alle Gläubigen teil an der christlichen Würde und Sendung, sie sind Tempel des Hl. Geistes, über sie strömt das Leben Christi, mit dem sie seit der Taufe vereint sind. Als Glieder des Volkes Gottes haben sie teil am Priestertum, am

¹ Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser vor den Geistlichen der Mainzer Dekanate gehalten hat.

Propheten- und Königsamt Christi. Der Hl. Geist »teilt den Einzelnen, wie er will (1 Kor 12, 11), seine Gaben aus und verteilt unter den Gläubigen jeglichen Standes auch besondere Gnaden« (Art. 12). Die Laien werden »gültige Verkündiger des Glaubens..., wenn sie mit dem Leben aus dem Glauben ohne Zögern das Bekenntnis des Glaubens verbinden« (Art. 35).

Es ist mehrfach darauf hingewiesen worden, daß das Konzil eine präzise Begriffsbestimmung des Laien vermieden hat – oder noch nicht geben konnte². Wo eine solche Umschreibung versucht wurde, ist eher eine negative Abgrenzung gegenüber den Gliedern des Weihestandes erfolgt. In Art. 31 der Kirchenkonstitution heißt es nämlich: »Unter der Bezeichnung Laien sind hier alle Christgläubigen verstanden mit Ausnahme der Glieder des Weihestandes und des in der Kirche anerkannten Ordensstandes, d. h. die Christgläubigen, die, durch die Taufe Christus einverleibt, zum Volk Gottes gemacht und des priesterlichen, prophetischen und königlichen Amtes Christi auf ihre Weise teilhaftig, zu ihrem Teil die Sendung des ganzen christlichen Volkes in der Kirche und in der Welt ausüben.«

Das allgemeine Priestertum

Im zweiten Kapitel der Kirchenkonstitution wird näher erläutert, wie sich das »allgemeine Priestertum der Laien« im Empfang und in der Sendung der Sakramente vollzieht. Auch der Glaubenssinn und die Gnadengaben, die Charismen, werden ausdrücklich dem ganzen christlichen Volk, »den Gläubigen jeglichen Standes«, zugesprochen. Aber eine genauere Bestimmung der Weise, *wie* die Laien am dreifachen Amt Christi *in der Kirche* teilhaben, erfolgt eigentlich nicht. Hier bleibt vieles der lebendigen Erfahrung vorbehalten und im guten Sinne offen.

Die besondere Aufgabe der Laien *in der Welt* wird in der Kirchenkonstitution klar ausgesagt. Und in der *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute* ist diese Aussage noch vertieft.

In der Kirchenkonstitution heißt es in Art. 31:

»Sache der Laien ist es, kraft der ihnen eigenen Berufung in der Verwaltung und gottgemäßen Regelung der zeitlichen Dinge das Reich Gottes zu suchen. Sie leben in der Welt, d. h. in all den einzelnen irdischen Aufgaben und Werken und den normalen Verhältnissen des Familien- und Gesellschaftslebens, aus denen ihre Existenz gleichsam zusammengewoben ist. Dort sind sie von Gott gerufen, ihre eigentümliche Aufgabe, vom Geist des Evangeliums geleitet, auszuüben und so wie ein Sauerteig zur Heiligung der Welt gewissermaßen von innen her beizutragen und vor allem durch das Zeugnis ihres Lebens, im Glanz von Glaube, Hoffnung und Liebe Christus den

² Vgl. *Concilium* 3 (1966) 219; *Schweizer Rundschau* 7/8 (1966) 397. Über den Begriff des Laien, *Geist und Leben* 33 (1959) 61.

Laien in der Welt, Priester in der Kirche

anderen kundzumachen. Ihre Aufgabe ist es also in besonderer Weise, alle zeitlichen Dinge, mit denen sie eng verbunden sind, so zu durchleuchten und zu ordnen, daß sie immer Christus entsprechend geschehen und sich entwickeln und zum Lob des Schöpfers und Erlösers gereichen.«

Die Sendung der Laien in der *Welt* wird hier und in anderen Konzilstexten also viel deutlicher beschrieben als die Weise ihrer Teilhabe am dreifachen Amt Christi in der *Kirche*. Es soll später kurz umrissen werden, daß die tatsächliche Lage der Laien in der Kirche diesem Stand der Lehre entspricht.

In der viel berufenen und tatsächlich bestehenden pluralistischen Gesellschaft fällt den Laien notwendig immer mehr Verantwortung für die Präsenz der Kirche in der Welt zu. Aber man sollte hier von vornherein ein mögliches Mißverständnis vermeiden. Es wäre verhängnisvoll, wenn sich nun, vergrößernd gesagt, folgende Entwicklung anbahnte:

Die Laien sind für die Welt zuständig, und sie sollten sich gefälligst nicht in die »innerkirchlichen« Angelegenheiten einmischen; die Bischöfe und Priester sind für die Kirche zuständig, aber in »weltlichen Dingen« haben sie nichts dreinzureden. – Kirche muß, bei der Gemeinde beginnend, ein lebendiger Austausch zwischen Verkündigung, apostolischer Leitung und Welterfahrung sein. Die Gläubigen mit einem Weiheamt müssen sich von den Gläubigen, die »weltlichen« Geschäften nachgehen, sagen lassen, wie der Mensch heute ist, dem die Botschaft verkündet werden soll. Diese Gläubigen »draußen« müssen sagen, was sie an Stärkung aus dem Glauben brauchen, damit sie nicht verkümmern, und die zum Dienst Geweihten müssen sich betend und nachdenkend darum bemühen. Dabei wird sich ganz von selbst herausstellen, wer für was zuständiger ist und wie man die Aufgaben neu verteilen muß. Wenn man das Bild vom Leib und den Gliedern unter dem Haupte Christus ernst nimmt, ohne es zu strapazieren, dann entgeht man dem Schema – hier Laie und Welt, dort Weiheamt und Kirche. Man sollte immer im Blick behalten, daß in dem Pilgerstand, in dem wir uns befinden, alle – Bischöfe, Priester, Ordensleute und Laien – stets in der Kirche *und* in der Welt leben. Nur ein lebendiger Kreislauf von Lehre und Anregung, Forderung und Antwort, Wahrheit und Liebe macht die Kirche künftig – und eh und je – fähig, ihren Heildienst in der Welt zu leisten.

Doch zurück zum Begriff des »Laien«. Er soll hier, da noch keine genauere Definition vorliegt, im Sinne der zitierten Abgrenzung vom Weihe- und Ordensstand verwendet werden.

II. Was sagt das Dekret über das Apostolat der Laien?

Die Herrschaft Christi

Das Konzil wollte dem apostolischen Wirken des Gottesvolkes mehr Gewicht verleihen (Art. 1). Es geht dabei vom Sinn der Kirche aus:

»(Die Kirche) soll zur Ehre Gottes des Vaters die Herrschaft Christi über die ganze Erde ausbreiten und so alle Menschen der heilbringenden Erlösung teilhaftig machen, und durch diese Menschen soll die gesamte Welt in Wahrheit auf Christus hingeordnet werden« (Art. 2).

Im Anschluß an diesen Satz folgt eine erste Bestimmung dessen, was Apostolat ist:

»Jede Tätigkeit des mystischen Leibes, die auf dieses Ziel gerichtet ist, wird Apostolat genannt; die Kirche verwirklicht es, wenn auch auf verschiedene Weise, durch alle ihre Glieder; denn die christliche Berufung ist ihrer Natur nach auch Berufung zum Apostolat... Es besteht in der Kirche eine Verschiedenheit des Dienstes, aber eine Einheit der Sendung. Den Aposteln und ihren Nachfolgern wurde von Christus das Amt übertragen, in seinem Namen und in seiner Vollmacht zu lehren, zu heiligen und zu leiten. Die Laien hingegen, die auch am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi teilhaben, verwirklichen in Kirche und Welt ihren eigenen Anteil an der Sendung des ganzen Volkes Gottes« (Art. 2).

Das Recht und die Pflicht zum Apostolat haben die Laien durch die Vereinigung mit Christus in der Taufe, Firmung und Eucharistie. Der Hl. Geist schenkt ihnen jedoch zum Vollzug des Apostolats noch besondere Gaben, die »Charismen«. Ausdrücklich wird gesagt, daß die Laien nicht nur durch ihr Leben Zeugnis geben sollen, sondern Christus auch mit ihrem Wort verkünden, die Gläubigen wie die Nichtgläubigen unterweisen, stärken und erwecken sollen.

Verantwortung in der zeitlichen Ordnung

Das Dekret formuliert klar, daß die Bereiche der »zeitlichen Ordnung« wie Familie, Politik, Wirtschaft, Kultur und Kunst ihren Eigenwert haben, »den Gott in sie gelegt hat« (Art. 7). Daraus muß gefolgert werden, daß die Christen – praktisch die Laien –, die in diesen Lebensbereichen engagiert sind, auch in eigener Verantwortung handeln können und handeln müssen.

Als wichtige Bereiche für das Apostolat der Laien nennt das Dekret: kirchliche Gemeinschaften im engeren Sinn wie Pfarrei und Diözese, Familie, Jugend, soziales Milieu, nationales und internationales Leben. Ein besonderer Hinweis gilt den Frauen, da sie »eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben« (Art. 9).

Pfarrei

In der Pfarrei sollen die Laien aufs engste mit ihren Priestern vereint arbeiten und die eigenen Probleme, die Probleme der Welt und des Heils der Menschen in die Gemeinschaft der Kirche einbringen, damit sie gemeinsam mit den Priestern beraten und gelöst werden können. Dazu sind beratende Gremien in der Pfarrei, den Diözesen, auf nationaler und internationaler Ebene zu schaffen.

Eheleute

Die Eheleute üben ihr Apostolat besonders dadurch aus, daß sie die Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe sichtbar erweisen und sie in der bürgerlichen Gesetzgebung zu sichern versuchen, daß sie für familiengerechte Arbeits- und Lebensbedingungen und für das Zusammenleben der Familien bei Auswanderern und Gastarbeitern eintreten. Und das Dekret nennt weiter eine Reihe ganz konkreter Werke des Familienapostolats: verlassene Kinder an Kindes Statt annehmen; Fremde freundlich aufnehmen; bei der Gestaltung des Schullebens helfend mitwirken; Heranwachsenden mit Rat und Tat zur Seite stehen; Brautleuten zu einer besseren Ehevorbereitung helfen; in der Katechese mitarbeiten; Eheleute und Familien in materieller und sittlicher Not stützen; alte Menschen nicht nur mit dem Notwendigen versehen, sondern ihnen auch einen angemessenen Anteil am wirtschaftlichen Fortschritt zukommen lassen.

Jugend

Die Jugend wird aufgefordert, ihren »sehr bedeutsamen Einfluß in der heutigen Gesellschaft« durch ein gesteigertes apostolisches Wirken zu beweisen. Im übrigen bleibt der Text hier merkwürdig unkonkret.

Arbeitswelt

In ihrem beruflichen und sozialen Milieu, an der Hochschule, in ihrem Wohngebiet und in der Freizeit können die Laien »unter ihresgleichen« ganz besonders ihre brüderliche Liebe erweisen. Ein unermessliches Feld des Apostolats haben sie im öffentlichen Leben ihres Landes und der ganzen Welt. Sie sollen mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten und für die Solidarität aller Völker eintreten, besonders für die Menschen der Entwicklungsländer.

Die Laien können ihre apostolische Tätigkeit als einzelne ausüben; sie können sich dabei aber auch zu verschiedenen Gemeinschaften oder Vereinigungen zusammenschließen. Das Dekret hält es »in der gegenwärtigen Situation« für unerlässlich, daß die organisierte Form des Apostolats verstärkt wird, wobei allerdings gewährleistet sein muß, daß die Vereinigungen nicht zum Selbstzweck werden.

Katholische Aktion

Besonders erwähnt wird im Dekret die Katholische Aktion, die als »Mitarbeit« der Laien am hierarchischen Apostolat beschrieben wird. Ihr unmittelbares Ziel ist das apostolische Ziel der Kirche selbst. »Die Laien arbeiten in der ihnen eigentümlichen Weise mit der Hierarchie zusammen, tragen ihre eigene Erfahrung bei und übernehmen Verantwortung in der Leitung dieser Organisationen, in der Beurteilung der Verhältnisse, unter denen die pastorale Tätigkeit der Kirche auszuüben ist, und in der Planung und Durchführung des Aktionsprogramms« (Art. 20b).

Bildung zum Apostolat

Im letzten Kapitel beschäftigt sich das Dekret mit der notwendig vielfältigen und umfassenden Bildung zum Apostolat. Sie soll durch den weltbezogenen Eigencharakter des Laintums selbst und von seiner Spiritualität

geprägt sein und setzt eine der Begabung und Situation eines jeden gemäße gesamt menschliche Bildung voraus.

Die verschiedenen Formen des Apostolats erfordern auch eine jeweils angemessene Bildung:

a. Für die Evangelisierung sind die Laien besonders zum Gespräch mit anderen, Gläubigen und Ungläubigen, vorzubereiten.

b. Wer an der christlichen Prägung der zeitlichen Ordnung arbeitet, dem soll die wahre Bedeutung und der Wert der zeitlichen Güter – in sich selbst und im Hinblick auf das Ziel des Menschen – vermittelt werden.

c. Schließlich soll die apostolische Bildung von früher Jugend an zur Ausübung der Werke der Barmherzigkeit anleiten.

Das Dekret schließt mit einem Aufruf an alle Laien, besonders der jüngeren Generation. Sie werden beschworen, dem Ruf Christi in dieser Stunde und dem Antrieb des Hl. Geistes gern, großmütig und entschlossen zu antworten.

III. Sind wir auf das geforderte Apostolat vorbereitet?

Ein solches Apostolat der Laien trifft auf außerordentliche sachliche und zeitbedingte Schwierigkeiten, die nur aus dem Geist eines neuen Kirchenbewußtseins überwunden werden können.

Zum Wachstum der Kirche beitragen

Wie ist denn die Lage der Laien in der Kirche? Wenn hier eine notwendig verkürzte Antwort auf diese Frage versucht und wenn manches nüchtern und möglichst deutlich gesagt wird, dann geht es nicht um Klagen, Anklagen, Geltendmachung von Rechten, um Attacken gegen den Klerus und ähnliches. Es soll wirklich im Sinne des eingangs zitierten Satzes aus der Kirchenkonstitution geschehen, wonach der Laie aufgerufen ist, alle seine Kräfte »zum Wachstum und zur ständigen Heiligung der Kirche beizutragen«. Wenn das eine Glied leidet, wird auch das andere in Mitleidenschaft gezogen. Wenn also die Getauften, die keine Weihe empfangen haben, und das sind doch wohl 90 Prozent aller Glaubenden, weithin zu Sakramentenempfängern, stummen Hörern, Untertanen, Inaktiven, Gleichgültigen geworden sind – das ist bewußt übertreibend gesagt –, dann leidet der Klerus ebenfalls. Daß es soweit kam, liegt zum großen Teil jenseits von aufrechenbaren Versäumnissen und Schuld. Hier spielen profangeschichtliche und unergründbare heils- und unheilsgeschichtliche Momente mit.

Der nur in ein paar Strichen zu zeichnende Überblick über die Stellung der Laien in der Kirche seit den Aposteln vermag vielleicht das eine zu zeigen: Klerus und Laien sind nur wenig auf die Aufgaben vorbereitet, die auf sie warten.

Im Dekret über das Apostolat steht eingangs: »Wie spontan und fruchtbar das Wirken der Laien in der Frühzeit der Kirche war, zeigt klar die Heilige Schrift selbst« (Art. 1), und es wird auf Apostelgeschichte 11, 19–21; 18, 26; Römer 16, 1–16 und Philemon 4, 3 hingewiesen.

Entstehung der Kleruskirche

Das Wirken der Laien in der Urkirche und das Zusammenwirken mit den Aposteln und ihren Nachfolgern konnte damals wohl so fruchtbar sein, weil in der Verfolgungszeit die Gemeinsamkeit aller in Christus Getauften stärker war als jede hierarchische Unter- oder Überordnung – bei voller Wahrung der apostolischen Lehr- und Hirtenautorität. Geradezu ein Prüfstein für diese brüderliche Gemeinschaft aller Gläubigen ist die bemerkenswerte Rolle, welche die Frauen in der frühen Kirche spielten – ganz im Gegensatz zu der damaligen untergeordneten Rolle der Frau im Mittelmeerraum. Diese Feststellungen haben nichts mit einer irgendwie gearteten Urkirchenromantik zu tun.

Nach der Versöhnung mit der weltlichen Macht wurde die Hierarchie, oft in Anlehnung an die profanen Machtbereiche und Herrschaftsformen, ausgebaut. Es entstanden die privilegierten »kirchlichen« Stände Klerus und Mönchtum, und ihnen gegenüber der Laienstand, meist repräsentiert durch die Fürsten. Kleriker übernahmen zunehmend weltliche Ämter, Kaiser und Könige wurden durch die Salbung zwar in den sakralen Raum hereingeholt, aber das Volk entfernte sich mehr und mehr von der Hierarchie. Hier liegt wohl eine der Wurzeln für den Erfolg der Reformation.

Der Absolutismus machte das immer weniger in Berufsständen geordnete Volk vollends zu Untertanen, und ein paralleler Vorgang ist in der Kirche zu beobachten. Die Hierarchie erstarrte mehr und mehr, der Papst entfernte sich von den Bischöfen, die Bischöfe von ihren Priestern, das Volk von den Pfarrherren.

Die Französische Revolution zerbrach diese erstarrten Formen, zunächst allerdings nur im weltlichen Bereich. In der Kirche nahm die Erstarrung eher noch zu. Doch die unter schrecklichen Vorzeichen begonnene Revolution brachte auch eine verschüttete christliche Botschaft, freilich säkularisiert, zum Vorschein: die Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit aller Menschen. Fast zur gleichen Zeit setzte in Frankreich, in der deutschen Romantik und in der Tübinger Schule eine Besinnung auf das Wesen der Kirche ein, die, so könnte man sagen, auf mancherlei Wegen zum Zweiten Vatikanum führt.

Papst, Bischöfe, Mönche und Weltpriester haben seit Konstantin selbstverständlich das Wort Gottes verkündet und die Sakramente gespendet, also ihren Heilsauftrag nach ihrem Vermögen zu erfüllen versucht. Oft war die weltliche Macht, die sie erlangten, sogar erst die Voraussetzung für die Mission – freilich mit all den Nachteilen, die damit verbunden sind. Es soll und kann hier nicht die Frage aufgeworfen werden, ob es in der Kirchengeschichte Zeiten gibt, in denen die Kirche dem Auftrag Christi und seinem Evangelium näher oder ferner war. Es soll nur auf die Tatsache hingewiesen werden, daß die Kirche seit dem

vierten Jahrhundert immer mehr Mönchs- und Kleruskirche wurde und daß das Volk, die Getauften ohne Weiheamt, die Laien, immer stärker in eine passive Rolle gedrängt wurden. Das konnte auch nicht aufgewogen werden durch die Rolle, welche die Fürsten und Standesherrn bei manchen Konzilien und kirchengeschichtlichen Entscheidungen quasi als Repräsentanten des Laienvolkes spielten.

Wir haben es in den Jahren der NS-Herrschaft erlebt, wie Hierarchie, Klerus und Laien zusammengerückt sind. Ähnliches geschieht in vielen Ländern, in denen Verfolgung herrscht oder eine extreme Diasporasituation gegeben ist. Man hat diese Situationen zu Recht mit der Frühzeit der Kirche verglichen. Und das Dekret über das Apostolat fährt nach dem schon zitierten Hinweis auf das fruchtbare Wirken der Laien in der Urkirche fort: »Unsere Zeit aber erfordert keinen geringeren Einsatz der Laien, im Gegenteil, die gegenwärtigen Verhältnisse verlangen von ihnen ein durchaus intensiveres und weiteres Apostolat« (Art. 1).

Stunde der Laien
in der Kirche

Die Kirche hat sich im Laufe der Geschichte in ihrer äußeren Gestalt stets weithin dem Zeitbewußtsein, den Gesellschafts- und Staatsformen angepaßt. Heute – genauer seit der Französischen Revolution – steht die Kirche, stehen wir alle als Kirche unter der Gnade und Herausforderung, die positiven Kräfte zu integrieren, welche die Revolution freigemacht hat. Damit beginnt eigentlich erst die Stunde der Laien in der Kirche – und in der Welt. Und es beginnt eine Klärung und Vertiefung des priesterlichen Dienstes. Beides zum Segen der Kirche.

IV. Kirchenverständnis
des Konzils
und kirchliche Praxis

Zwischen dem Kirchenverständnis des Konzils und der Praxis der Kirche liegt gegenwärtig noch ein breiter Graben. Im Beruf und als Staatsbürger haben die Menschen heute, nach Begabung und Aufgabe abgestuft, eine reale Mitverantwortung. Sie kann ihnen auch durch alle heute möglichen Manipulationen nicht genommen werden. Als Getaufte, als vollwertige Glieder des Volkes Gottes können sie jedoch nur ein Minimum an Mitverantwortung in der Kirche praktizieren. Diese Mitverantwortung ist zunächst nur in dem vom Konzil abgesteckten Rahmen gemeint – wobei eine weitere »Demokratisierung«³, ein konsequentes Weiterdenken der »Kollegialität« der Kirche im unteren und mittleren Bereich ohne Aufgabe der apostolischen Struktur durchaus vorstellbar ist, wenn man die schon geschehenen geschichtlichen Wandlungen und das »Ecclesia semper reformanda« im Blick behält.

Erlahmtes
Verantwortungsbewußtsein

Man könnte natürlich – und mit Recht – einwenden, die Laien nähmen ja nicht einmal die ihnen gebotenen Mög-

³ Vgl. dazu *Der christliche Sonntag* 49 (1966) 391, wo unter der Überschrift »Was heißt Demokratie in der Kirche« über einen Vortrag von Prof. Jakob David über »Demokratische Elemente in der Kirche und Urkirche« berichtet wird.

lichkeiten von Mitverantwortung wahr. Aber man muß auch bedenken: Viele Jahrhunderte waren die Laien auf ein »Existenzminimum« reduziert – das buchstäbliche Existenzminimum der Verkündigung und der Sakramente. Sie werden erst wieder Vertrauen fassen, wenn ihnen ein großer Vertrauenskredit entgegengebracht wird. Hierarchie und Klerus müssen wirklich ernst machen damit, daß alle Getauften die Kirche bilden. Dazu gehörte, daß sie Positionen aufgeben, die für ihr Amt nicht wesentlich sind, damit Laien da, wo sie mehr Sachverstand mitbringen, z. B. in der kirchlichen Verwaltung, Verantwortung übernehmen können. Solange das nicht überzeugend geschieht, klingt die Klage über den bedrohlichen Priestermangel für Laien einfach unglaublich.

Hinweise und Fragen

Ein paar konkrete Hinweise und Fragen mögen das Gemeinte zumindest kurz beleuchten. Selbstverständlich müßte jede einzelne Frage genau auf ihre historischen Wurzeln untersucht und von verschiedenen Gesichtspunkten her diskutiert werden – was ja bereits vielfach geschieht.

– Warum sind z. B. die Laien praktisch ausgeschaltet, wenn in den wirtschaftlich doch von ihnen getragenen Pfarreien, Diözesen oder kirchlichen Hilfswerken weittragende finanzielle oder sonstige Entscheidungen gefällt werden?

– Warum hören die Amtsträger der Kirche noch viel zu zaghaft auf Biologen, Ärzte, Psychologen und qualifizierte Eheleute, wenn über wichtige Ehe- und Familienfragen entschieden wird?

– Würde die Auseinandersetzung über die Konfessionsschule nicht auf einem viel konkreteren Boden geführt werden, wenn die Bischöfe durch echte Abstimmungen in den Pfarrgemeinden und Diözesen zuvor die wirkliche Elternmeinung erheben ließen, da sie doch die Voraussetzung für die Geltendmachung eines Elternrechts ist?

– Warum bedienen sich kirchliche Stellen nur in den seltensten Fällen bei großen Bauvorhaben und Aufträgen an bildende Künstler jener unanfechtbaren Methoden (Architektenwettbewerb, Fachjury, Kunstrat), die für alle anderen Auftraggeber eine Selbstverständlichkeit sind?

– Oder nehmen wir Verlagswesen, Buchhandel und Publizistik. Trotz aller postkonziliaren Rede von der Eigenverantwortlichkeit der Laien im weltlichen Bereich entstehen immer neue Verlage, Buchhandlungen und Zeitschriften, die von Orden und kirchlichen Stellen getragen und mit Priestern und Ordensangehörigen besetzt sind.

– Wie läßt sich die an vielen theologischen Fakultäten noch verweigerte Promotion oder gar jede Habilitation von Laien begründen, wenn man sowohl das Weiheamt als auch die volle Gliedschaft der Laien aus dem Geiste des Konzils versteht?

– Warum wird für die Errichtung der vom Dekret vor-

geschlagenen Beratungsgremien (warum nur »Beratung«, wenn es nicht um lehramtliche Entscheidungen geht?) in Pfarrei und Diözese nicht ein echter Wahlmodus eingeführt? Gewiß, ein solches Verfahren ist ungewohnt, ist etwas mühsamer, und es könnte manche Überraschung geben. Aber die Vorteile überwiegen. Die Mitglieder der Gemeinde würden mit einem Schlag das Bewußtsein haben, daß es hier um »ihre« Sache geht.

Erst wenn die Laien die Erfahrung machen, daß man sie nicht nur gelegentlich »braucht«, sondern daß man ihnen Verantwortung gibt, werden sie auch freier und bereiter sein für apostolische Aufgaben innerhalb und außerhalb der Kirche.

Abneigung gegen das Engagement

Es gibt ohnehin noch zeitbedingte Schwierigkeiten genug für das im Dekret geforderte spezielle Apostolat der Laien, die ja mit ihrem Wort Christus verkünden und Gläubige wie Nichtgläubige »unterweisen, stärken und erwecken« sollen.

Da ist zunächst die Abneigung der Menschen heute, sich über den privaten und beruflichen Bereich hinaus zu engagieren. Das gilt für die Vierzig- und Fünfzigjährigen – und hier dürften der befohlene Einsatz aus der Nazizeit und dann die Erfahrungen aus Krieg und Gefangenschaft mitwirken; und es gilt für die Zwanzigjährigen – aus einer starken Abneigung gegen jedes Engagement. Auch die da und dort blühende Vereinsmeierei, die hingebungsvolle Tätigkeit für Fastnachts- und Dorfveranstaltungen und die Zuschauermassen bei Sportkämpfen widerlegen diese allgemeine Abneigung gegen das Engagement nicht, denn sie sind oft eine Flucht vor dem wirklichen Engagement.

Scheu vor dem »Zeugnis«

Es besteht beim heutigen Menschen auch eine gewisse Scheu, aus der Anonymität herauszutreten, öffentlich Zeugnis abzulegen. Das hat tief reichende Wurzeln. Wir haben in Deutschland als Staatsbürger und als Katholiken keine besondere Tradition für »Zivilcourage« – ausgenommen vielleicht gewisse Ansätze im Kulturkampf. Und die Massenmedien verstärken, wenigstens im gegenwärtigen Stadium, den Hang zum anonymen Verhalten eher noch. Es finden sich gar zu leicht auf der einen Seite die Zuschauer und auf der anderen Seite die berufsmäßigen »Stars« der verschiedensten Bereiche. – Wir blicken in diesem Zusammenhang oft mit einem gewissen Neid auf den Bekennermut etwa der »Zeugen Jehovas«. Daran ist gewiß etwas Imponierendes, die Kraft eines Zeugnisses, das in den großen Kirchen offenbar keinen Raum mehr fand und abgewandert ist. Aber die Menschen spüren heute auch, daß solch lautes, vorlautes Bekenner-tum oft nur eine Schwäche verdeckt. Deshalb sind sie allgemein vorsichtig geworden im »Bekennen«.

Umgangston unter Christen

Die Laien werden im Dekret aufgefordert, die eigenen Probleme, die Probleme der Welt und die Fragen, die das Heil der Menschen angehen, in die Gemeinschaft der

Kirche einzubringen, um sie in gemeinsamer Beratung zu prüfen und zu lösen. Das ist, genau besehen, eine Forderung, wie sie wohl noch kein Konzil ausgesprochen hat. Sie hat weitreichende Konsequenzen. Und damit soll schon in den Pfarrgemeinden begonnen werden. Aber sehen wir die Sache doch ganz nüchtern. Haben wir schon gelernt, miteinander zu reden? Wie rasch sind wir dabei, uns gegenseitig »abzukanzeln« – wie das bezeichnende Wort heißt, das nicht unbedingt von einem Antiklerikalen zu stammen braucht. Es sei nur erinnert an die Austragung von Meinungsverschiedenheiten unter Katholiken in Zeitungen und Zeitschriften, an den Ton so mancher Diskussionen, an die gerade von Katholiken recht bedenkenlos geübte unterschwellige Verleumdung, gegen die sich die Betroffenen kaum wehren können. Erst wenn wir miteinander sprechen gelernt haben, sind wir vielleicht auch fähig, mit den Ungläubigen zu reden, wie es das Dekret will.

Überlastung der Engagierten

Noch etwas muß gesehen werden. Die Laien, die zunächst für das spezielle Apostolat in Frage kämen, sind schon weithin im öffentlichen Leben – in der Politik, den Verbänden, der Publizistik – tätig, sind derart überlastet, daß sie kaum noch zusätzliche Aufgaben übernehmen können. Es müßten also neue Kreise von Mitarbeitern gewonnen werden. Hier könnten die Frauen, besonders die unverheirateten und die Mütter bereits herangewachsener Kinder, eine sehr fruchtbare Tätigkeit entfalten; allerdings nur dann, wenn man ihnen das Bewußtsein gibt, daß sie nicht nur Maria- und Marthadienste zu leisten haben, sondern vollwertige Glieder der Kirche und echte Partnerinnen sind.

Die in der Seelsorge stehenden Priester könnten vieles tun, um das Bewußtsein zu stärken, daß wir alle die Kirche und auch alle für sie verantwortlich sind. Sie könnten alle Aufgaben, die sie nach dem geltenden Kirchenrecht nicht unbedingt wahrnehmen müssen, bereits jetzt Laien übertragen; sie könnten sich in vielfältiger Weise mit sachkundigen Laien beraten und »abstimmen« – auch bevor die vorgesehenen Gremien gebildet sind.

Immer wieder zeigt sich, daß der Aufruf für konkrete Aktionen Helfer und Geber findet. In dem zitierten Abschnitt über das Familienapostolat stecken viele praktische Möglichkeiten, um die Mitarbeit anzuregen. Aber auch hierfür müßte vorher das Bewußtsein geweckt und gestärkt werden, daß alle die Gemeinde und Kirche sind. Wie das konkret geschehen kann, ist in vielen Veröffentlichungen erläutert worden, und es wird auch schon manches praktiziert. Hier wieder nur ein paar Hinweise.

Opfer- und Mahlgemeinschaft

Nirgends als beim Opfermahl wird so deutlich, was Gemeinde ist oder sein könnte. Freilich wirken unsere großen Pfarreien und Kirchen hier eher hemmend. Aber bei jeder möglichen Gelegenheit – etwa bei Jugend- und

Abendmessen, Brautämtern – sollte man die Mitfeiernden so eng wie möglich um den Altar versammeln, im wörtlichen Sinne.

Dann sollten wir uns endlich um eine angemessene Form des Kommunionempfangs bemühen. Die gegenwärtige Form ist eher ein negatives Symbol, das eigentlich alles über die Situation der Laien in der Kirche aussagt. Es läßt sich bei einigem Nachdenken gewiß eine dem Mahl von Erwachsenen entsprechende Form der Austeilung des verwandelten Brots finden, und die Priester könnten hier auf eine rasche Änderung drängen. Auch für die so zentrale und zeichenhafte Teilhabe am »Kelch des neuen Bundes« sollten – etwa am Gründonnerstag und bei weiteren Anlässen – neue, praktikable Wege gefunden werden.

Die Mahlgemeinschaft, besonders bei Abendmessen, ließe sich sehr sinnvoll fortsetzen in einem anschließenden Beisammensein, etwa bei einem Essen oder einem Glas Wein. Dabei könnte über die Predigt gesprochen und das Gesagte durch Frage und Antwort vertieft werden.

Organisiertes Apostolat?

Obwohl das Dekret, das ja für die Kirche auf der ganzen Welt Formulierungen zu finden hatte, eine Verstärkung der organisierten Form des Apostolats fordert, verlangt unsere der »Diaspora« immer ähnlicher werdende Situation mehr die Bildung und Stärkung des einzelnen als große Organisationen. Wir sollten Organisationen und Einrichtungen, die offenbar keinen Zweck mehr erfüllen und wertvolle Kräfte, gerade der Seelsorger, absorbieren, unbedenklich aufgeben. Für konkrete Aufgaben bilden sich auch entsprechend neue Formen – Zellen, Diskussions- und Arbeitskreise.

Zum Abschluß sei nochmals betont: Vor aller Praxis – genauer: durch Praxis in dem vorgeschlagenen Sinne – muß bei den Laien wieder das Bewußtsein ausgebildet werden, daß sie voll mitverantwortliche Glieder der Kirche sind.

Das Dekret über das Apostolat der Laien will »dem apostolischen Wirken des Gottesvolkes mehr Gewicht verleihen«, so lautet sein erster Satz. Dieses Gottesvolk wird aber nur dann voll aktualisiert werden und apostolisch wirken können, wenn seine Glieder – Bischöfe, Priester und Laien – sich bewußt sind: Wir alle, in der vollen Respektierung und Ausfaltung der uns verliehenen Gnadengaben, sind die Kirche. Erst muß ein neuer Geist, der Hl. Geist, uns alle – und täglich neu – umwandeln, dann wird es uns auch gelingen, diesen Geist in die Praxis, in neue Formen und Institutionen umzusetzen.

Zur Situation der Frau in der Kirche

Da so vieles im kirchlichen Leben der Gegenwart sich wandelt, darf auch die Frage nach der Situation der Frau in der Kirche nicht unbedacht bleiben. Offensichtlich hat sich in dieser Hinsicht schon manches geändert, und vieles ist in Bewegung geraten. Trotzdem: Welch ein Kontrast bietet sich dem kritischen Beobachter, wenn er die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft und in der gegenwärtigen Kirche zu konfrontieren versucht! Wir denken dabei nicht so sehr an die inzwischen bereits – extensiv wie intensiv – beachtliche Literatur über das Selbstverständnis und die Aufgabe der Frau innerhalb der Kirche, als vielmehr an das durchgängige Bewußtsein und an die ihm entsprechende Praxis in der kirchlichen Seelsorge. Diese »tatsächliche« Stellung der Frau steht hier zur Diskussion. Wie ist sie zu beurteilen, und was müßte – im Hinblick auf das rechte Verständnis der Frau sowie unter dem Aspekt der Möglichkeiten und Aufgaben des Wirkens in den Gemeinden, beziehungsweise in der Kirche – geändert werden?

*Dr. phil., Dr. theol. Barbara Albrecht,
Direktorin des Seminars für Seelsorgehilfe
Bottrop:*

Kann man, wie es Papst Johannes im Blick auf die Welt getan hat, auch im Blick auf die Kirche von einem Wandel hinsichtlich der Stellung der Frau sprechen und diesen sogar zu den »bedeutsamsten Zeichen der Zeit« rechnen? Das ist noch nicht möglich. Zwar gibt es inzwischen wichtige literarische Impulse für eine neue Sicht der Frau und ihres Auftrags in Welt und Kirche. Auch bieten manche Konzilstexte die theoretisch-theologische Basis für eine Intensivierung des partnerschaftlichen Miteinanders von Mann und Frau in der Kirche. Die tatsächliche Situation der Frauen, die einen kirchlichen Beruf ausüben, ist davon jedoch noch kaum erreicht.

Worauf gründet sich diese Feststellung? Sie gründet sich nicht primär auf die Situation der wenigen Volltheologinnen, die bisher in Spezialaufgaben hauptberuflich im kirchlichen Raum tätig sind, sondern auf die breitere Schicht der über 2500 Frauen, die als Seelsorgehelferinnen im deutschsprachigen Raum Tag für Tag unmittelbar mit den Priestern beruflich zu tun haben.

Diese Frauen geben bewußt einen Weltberuf mit Aufstiegschancen auf, um nach einer mehrjährigen, intensiven theoretisch-praktischen Ausbildung einen geistlichen Laienberuf zu übernehmen. Sie

intendieren den Dienst am Glauben in Seelsorge und Katechese und bereiten sich in diesem Sinne vor auf den lebendigen Kontakt mit den Kindern, den Jugendlichen und Frauen, den alten, kranken, einsamen, suchenden und am Rande der Gemeinde stehenden Menschen. Das katechetische und außersakramentale seelsorgliche Saat- und Erntefeld ist ja heute von riesigen Ausmaßen. Deshalb sollte man annehmen, daß besonders vorgebildete Mitarbeiterinnen hoch willkommen sein müßten, zumal es Aufgaben gibt, die in der Gemeinde gut und mitunter besser von einer Frau als vom Priester aufgegriffen werden könnten. Erstaunlicherweise stehen aber etliche Kleriker einer verantwortlichen Mitarbeit von Frauen in der Seelsorge, der Entfaltung von Eigeninitiative innerhalb eines klar umrissenen Aufgabenfeldes und ihrem aktiven Mitdenken und praktischen Planen recht reserviert gegenüber. Das ist zum Teil begründet in schlechten Erfahrungen, gibt es doch Seelsorgehelferinnen, die für die Gemeindegarbeit nicht geeignet sind. Von ihnen soll hier nicht die Rede sein, weil man ja keinen Beruf an den berufsuntauglichen Menschen messen und beurteilen sollte.

Es gibt jedoch eine ganze Reihe von Frauen, die, wenn sie nur ein wenig ermuntert würden, in viel stärkerem Maße als bisher beste Kräfte für die Seelsorge einsetzen könnten. Demgegenüber äußern manche Priester grundsätzliche Bedenken. Diese werden häufig zusammengefaßt in der Bemerkung: »Seelsorge ist allein Sache des Priesters. Davon versteht ein Laie und erst recht eine Frau sowieso nichts.« Nicht wenige Seelsorgehelferinnen sind auch heute noch bestürzenden Klischeevorstellungen und -urteilen von Priestern über »die Frau ausgesetzt. Diese kommen wenn nicht in ironischen Witzen, so mitunter in den merkwürdigsten Umgangsformen zum Ausdruck.

Dies und einiges andere erschwert die Lage mancher fähigen Seelsorgehelferin grundsätzlich. Wenn sie selbst im Beruf bleibt, so ermuntert sie andere junge Frauen jedoch nicht mehr dazu, Seelsorgehelferin zu werden.

Was ist zur konkreten Situation zu sagen? Sie ist oft gekennzeichnet durch die mangelnde Fähigkeit der Priester zur Zusammenarbeit, insbesondere zur Zusammenarbeit mit einer Frau. Mitunter fehlt jede Information im Blick auf das, was seelsorglich geplant ist. Selten wird die Seelsorgehelferin verantwortlich herangezogen zur Mitüberlegung. Allerdings muß man sehen, daß es sich in diesem Fall nicht um grundsätzliche, sondern nur um vorläufige Schwierigkeiten handelt. Viele Priester brauchen noch eine Zeit der Einübung in die ihnen ungewohnte praktische Zusammenarbeit. Etwas mehr Güte, Geduld und Humor miteinander würden manche Zustände in der Kirche schneller zum Positiven verändern. Und sicher ist es die Frau, die gerade dieser Qualitäten besonders bedarf und die es doch leider manchmal sehr daran fehlen läßt.

Diejenigen, die den beruflichen kirchlichen Dienst intendieren, können im Grunde nicht genug an

menschlicher Reife, sachlich guter Leistung und nüchterner Liebe zur Kirche mitbringen. Vor allem ist echtes Verständnis für die geschichtlichen, pädagogisch-psychologischen und theologischen Wurzeln solchen Verhaltens erforderlich, das dem einzelnen Priester oft gar nicht bewußt ist und das deshalb von der einzelnen Seelsorgehelferin nicht immer gleich »persönlich« genommen werden darf. Das heißt allerdings nicht, daß man als Frau alles passiv hinnehmen soll. Vielmehr tut aktive Veränderung der Situation zum Positiven not. Aber immer wieder muß betont werden: Viel liegt an den Frauen selbst, an ihrer menschlich klugen und guten Art und an ihrer unbeirrbar gläubigen Haltung, mit der sie die gegenwärtige Situation meistern. Von der jetzigen Frauengeneration in der Kirche hängt für die Zukunft viel, wenn nicht das meiste ab.

Was aber könnte und müßte geschehen, um die Gesamtsituation im Hinblick auf das Verständnis der Frau in der Kirche zu verbessern?

Dringend fällig wäre eine intensivere Erarbeitung der theologischen Bedeutung der geschöpflichen Geschlechterdifferenz von Mann und Frau für die Erlösungsordnung und eine positive Indienstnahme dieser Geschlechterdifferenz für die Seelsorgepraxis. Mindestens so wichtig wäre eine Theologie der »geistlichen Berufe«, die nicht auf Priester und Ordensleute eingeengt bleibt, sondern endlich berücksichtigt, daß es im Volk Gottes auch geistliche Laienberufe gibt. Schließlich bedarf es einer Übersetzung der konziliaren Sätze über Kollegialität, Solidarität und Brüderlichkeit bis in die kleinste innerkirchliche Zelle der Pfarrgemeinde und die dort aktuelle Zusammenarbeit von Priestern und Frauen. Mit der theologischen müßte eine intensivere psychologische und pädagogische Bildung der jungen Priester verbunden werden. Sie könnte theoretisch und praktisch vorbereitet und dargeboten werden von seiten einer Frau. Es wäre schließlich zu fragen, ob es nicht überhaupt gut wäre, wenn geeignete Frauen an der Priesterbildung beteiligt würden. Zweifellos wäre es sodann ein Gewinn, wenn in Priesterkonferenzen und bei der Vorbereitung auf das Pfarrexamen über den Beruf, über Ausbildung und Aufgaben einer Seelsorgehelferin wie über andere Formen der beruflichen Mitarbeit von Frauen im Dienst der Gemeinde ausführlich gesprochen würde. Auch die direkte Kontaktnahme der Bischöfe mit den Seelsorgehelferinnen auf Diözesantreffen, anlässlich von Visitationen oder im Rahmen der Fortbildungswochen könnte eine echte Wertschätzung der Mitarbeit der Frau in der Kirche verdeutlichen. Schließlich könnten Tagungen über bibelkatechetische Fragen, moderne Methoden der Seelsorge u. a. für Priester und Seelsorgehelferinnen gemeinsam gehalten werden. So würden beide in ihrer gemeinsamen Bemühung um die Gemeinde angesprochen und bekämen einen stärkeren, auf die Aufgabe bezogenen Kontakt miteinander. Zugleich könnte vielen Priestern auf diese Weise eine größere Freude, Sicherheit und Aufgeschlos-

senheit für die Zusammenarbeit mit Frauen vermittelt werden.

Wichtiges Anliegen bleibt aber, daß Pfarrer, Kaplan und Seelsorgehelferin bei allem, was seelsorglich in der Gemeinde geplant wird, ein verantwortliches Team bilden. Überdies müßte die Seelsorgehelferin im Pfarrausschuß aktiv mitdenken und planen können. Auch auf Dekanats- und Bistumsebene müßten Seelsorgehelferinnen aus der unmittelbaren Gemeindepraxis in den entsprechenden Gremien vertreten sein.

Für geeignete Seelsorgehelferinnen wäre die verantwortliche Übernahme überpfarrlicher Spezialaufgaben wie Konvertitenunterricht für Frauen, Mädchenbildungsseminare, Bibelkreise, Glaubensgespräche für junge Erwachsene, Mitarbeit in der Betriebs-, Krankenhaus-, Gefängnis- und Telefonseelsorge usw. denkbar. Seelsorge und Katechese an Tagesstätten für geistig behinderte Kinder, Blindenschulen und anderen Arten von Sonderschulen bedürfen ebenfalls der verantwortlichen überpfarrlichen Mitarbeit von Frauen. Und warum sollte einer fähigen Seelsorgehelferin nicht auch die Erlaubnis gegeben werden, in der Diaspora einen priesterlosen Gottesdienst zu halten und dabei die hl. Kommunion auszuteilen?

Im Hinblick auf gewisse Aufstiegsmöglichkeiten wäre schließlich zu fragen: Warum könnte es nicht Stadt-, Dekanats-, Bezirks- und Diözesanseelsorgehelferinnen geben? Die letzteren dürften nicht verwechselt werden mit einer Diözesanreferentin für die Seelsorgehelferinnen selbst, hätten sie doch nicht mit ihren Berufskolleginnen zu tun, sondern würden als Frauen in der gesamten Seelsorgeplanung mitarbeiten.

Der Name »Seelsorgehelferin« ist zwar von gestern. Die Möglichkeiten, die dieser Frauenberuf in sich birgt, sind aber für die Kirche von morgen und übermorgen. Die Gegenwart ist bestimmt durch eine allenthalben spürbare Armut. Uns fehlen vielfach noch die geeigneten Menschen, die richtigen Methoden und vor allem die Gabe, neue Situationen zu erkennen und in rechter Weise zu beantworten. Dazu gehört auch die Bereitschaft, Neues auszuprobieren. Wer nicht wagt, gewinnt nicht. Ob man daher nicht von seiten der Bischöfe und Priester etlichen Frauen, die für die Seelsorge der Kirche vorgebildet sind, größere seelsorgliche Verantwortung in Gemeinde, Dekanat und Bistum zumuten sollte? Wahrscheinlich würden sich dann wiederum in stärkerem Maße solche Frauen finden, die geeignet und bereit wären, sich selbst im besten Sinne in der Kirche beruflich einzusetzen.

Antoinette Becker, Dozentin in der Erwachsenenbildung, Mitglied des Beirats für Bildungsplanung im Kultusministerium von Baden-Württemberg, Berlin:

Der Mensch in der technischen Welt gestaltet seine Welt selbst; er entscheidet über sich selbst, er manipuliert die Realität. Dafür braucht er neue

Formen, neue Normen. »Diese pluralistische Welt bestimmt die Situation der Kirche« (K. RAHNER, *Die Frau in der neuen Situation der Kirche*).

In dieser veränderten Welt soll »den Frauen der ihnen gemäße Platz in der Gesellschaft gesichert werden«, heißt es in der *Enquête der Bundesregierung über die Situation der Frau in Beruf, Familie und Gesellschaft* (Bonn 1966). »Das bürgerliche Sozialmodell« ist nämlich »die Frau als Hegende, Pflegende, unlogisch zwar, aber intuitiv, passiv, anpassungsfähig, schutzbedürftig zu sehen, nicht so intelligent, dafür aber fleißig, auf den Mann hin entworfen, geschaffen zum Dasein als Hausfrau und Mutter« (H. GERSTEIN, *Die Frau, das mysteriöse Wesen, Gedanken zur Enquête der Bundesregierung*). »Probleme entstehen, wo diese »natürliche« Rollenzuordnung« – die Frau im Haus, der Mann außer Haus, für die Familie als Ernährer arbeitend – »durchbrochen wird« (*Enquête der Bundesregierung*).

Schwierig ist also nicht die Nur-Hausfrau, sondern die, die sich nicht in diese gewohnte Realität einfügt: »die erwerbstätige Hausfrau und die unverheiratete Erwerbsfrau. Die doppelte Rolle bildet den Konflikt, aber nicht in einem soziologischen oder psychologischen Sinn der Konkurrenz von sozialen Normen und Erwartungen, sondern als technisches Problem der Vereinbarung beider Aufgabenbereiche« (H. Gerstein).

Gott sei Dank liest man doch noch etwas über die freie Entfaltung der Persönlichkeit, und es gibt auch das »Moment, der Tätigkeit aus Freude und Interesse nachzugehen«.

Wie anders lautet der Report über die Situation der amerikanischen Frau: »Wir glauben, daß zu den bedeutendsten Freiheiten des Individuums in der demokratischen Gesellschaft die Freiheit gehört, zwischen verschiedenen Mustern der Lebensgestaltung zu wählen. Zahllose persönliche Lösungen des einzelnen auf der Suche nach einem glücklichen Leben bereichern und bestärken die menschliche Gesellschaft weit mehr, als dies ein befohlener Plan vermag. In der Erkenntnis der Weite, die durch Familie, Schule und Kirche, durch Gesellschaft und Erbgut vermittelt wird, und geschult durch die Erfahrung in Vergangenheit und Gegenwart, soll jede Frau sich selbst und ihr Ziel verwirklichen können: sei es, daß sie als Mittelpunkt von Heim und Familie, als Mitwirkende in der Gemeinde, als Mitarbeitende in der Volkswirtschaft, als künstlerisch Schaffende, als Philosophin oder Wissenschaftlerin, oder sei es, daß sie als Bürgerin in der Politik und im öffentlichen Aufgabenbereich ihren Beitrag leistet. Diese Freiheit schließt die Verpflichtung ein, eine entsprechende Verantwortung zu übernehmen.« So sieht die Welt aus, von der Karl Rahner sagt: »Diese Welt bestimmt die Situation der Kirche.«

Die Kirche kann sich nicht jeder gesellschaftlichen Entwicklung anpassen, aber die Verkündigung findet auch nicht unabhängig von der Gesellschaft statt, an die sie sich richtet. Und sie richtet sich an Mann und Frau in ihrer Gleichwertigkeit und

Andersartigkeit. Deshalb ist die Verkündigung in unserer Zeit nur möglich, wenn die Frau an ihr mitwirkt und ihre Gaben entfaltet, die ihr Gott dafür gegeben hat. In der Anerkennung der Gleichwertigkeit und Andersartigkeit bleibt die Kirche befangen, und aus dieser Befangenheit muß sie sich lösen, wenn sie das soziale Unrecht, das Fixieren eines falschen *image* der heutigen Frau nicht fortsetzen will. Eine Unterscheidung von Mann und Frau im Laienapostolat ist weder theologisch noch soziologisch zu rechtfertigen. Sicher werden die Wirksamkeiten von Mann und Frau nicht immer identisch, aber immer gleichwertig sein.

Auch in der orientalischen Gesellschaft der Hl. Schrift kann die Frau ein erfülltes Leben haben. Sicher ist ihr Haus ihr Hauptgebiet, in dem sie agiert. In den Sprüchen Salomons (31,10–31) tut sie doch noch einiges andere, sie verkauft die Werke ihrer Handarbeit, sie kauft Weinberge, sie tut ihren Mund auf mit Weisheit, und holdselige Lehre ist auf ihrer Zunge. In der Öffentlichkeit treffen wir sie als Prophetin, als Volksreiterin an. Erst durch Christus ändert sich das Bild der Frau; die einfache Frau gehört zur Jüngerschaft Jesu. Maria und Martha stehen in einer ebenso direkten und nahen Verbindung zu ihm wie Lazarus. Maria Magdala, Maria, die Mutter Jesu, stehen unter dem Kreuz, als Zeugen seines Todes und wiederum als erste Zeugen seiner Auferstehung. Maria gehört zur Pfingstgemeinde. Unter den zwölf Aposteln ist keine Frau, ich weiß es. Wenn aber der Frau im Unterschied zum Gesellschaftsbild ihrer Zeit und des Orients überhaupt eine überraschend starke Stellung, ein selbstverständliches Mitdabeisein eingeräumt wird, dann ist das ein Zeichen dafür, daß die Kirche die verselbständigte Position der Frau in der modernen Gesellschaft beachten muß. Das tat sie kaum.

Der Priester kann sich nur schwer an die aktive Jüngerschaft der Frau gewöhnen, die Ebenbürtigkeit der Frau ist ihm fremd, er steht der Gleichberechtigung von Mann und Frau im Laienstand und im öffentlichen Leben fast feindlich gegenüber. Man muß nur als Auditrice dem Konzil beigewohnt haben, um zu wissen, was der Schutz eines wohlwollenden Prälaten bedeutete inmitten einer Welt, in der man doch als eine Art Usurpatrice angesehen wurde. Ein weder aus der Verkündigung noch aus der modernen Gesellschaft zu rechtfertigendes Frauenbild bestimmt die Auswahl der Mehrzahl der heute in der Kirche dienenden Frauen. Wie oft habe ich mich gefragt, ob der Typus der in der Kirche dienenden Laiin, sei es als Katechetin oder Pfarrhelferin, als Fürsorgerin oder Jugendführerin sich nicht ändern könnte. Dieser Typus der blassen, glanzlosen, engen, tüchtigen, bestimmt sehr willigen unfraulichen Frau, die der Priester neben sich nicht zu fürchten braucht, weil sie keine Partnerin ist, Partnerin aber, die er so nötig hätte zur Entfaltung der Polarität seines Denkens.

Der Frau bleibt einstweilen der Empfang der klerikalen Weihen versagt. Wir kennen die Gründe, die gegen die Zulassung der Frau angeführt wer-

den. Ich übernehme hier die Formulierung von E. Gößmann:

1. Die Berufung von zwölf Männern zum Apostelamt;
 2. die Hinordnung des Mannes und nicht der Frau auf die Öffentlichkeit;
 3. die Ähnlichkeit zwischen Christus als Mann und dem Priester als Mann;
 4. eine hierarchische Überordnung des männlichen Geschlechts über das weibliche (ganz allgemein).
- Von diesen Punkten sind Punkt zwei und vier gegenstandslos geworden.

Wir müssen aber wissen, daß in Brasilien z. B., wo es so sehr an Priestern mangelt, eine Ordensfrau, irgendeine Ordensfrau, den Eingeborenen die Kommunion bringt und zu diesen spricht: der Leib Christi. Und wenn diese Ordensfrau nicht wäre, hätten wir einmal mehr vergessen, daß auch wir Frauen hingehen und alle Völker taufen und lehren sollen und vieles darüber hinaus.

Die Frau gehört voll und ganz in den Laienstand und somit in die Seelsorge, die Mission, die Katechetik. Die Voraussetzungen müssen anders werden; eine unmittelbare Beziehung zur Hl. Schrift, ein vielfach besseres allgemeines Wissen, eine weltoffene Bildung, ein geschultes psychologisches und soziologisches Wissen könnte der religiösen Beratung nur zugute kommen und den Platz freimachen für die eigentliche Religiosität und ein vertieftes Wissen. Nicht nur die unverheiratete Frau oder die Ordensfrau darf diese Ämter ausüben, sondern auch die Verheiratete. Sie ist gleichermaßen berufen und mit besonderen Kräften für die Seelsorge im speziellen ausgestattet. Die Ausübung priesterlicher Funktionen ist dringend nötig, wobei die Frau nicht Lückenbüßerin aufgrund des Priestermangels, sondern vollwertige Mitarbeiterin im Laienstand in einer gewandelten Welt ist. Sie könnte taufen, nicht nur in der Not, sie könnte die Kranken salben, sie könnte Beichte hören. Sie muß Theologie lehren, missionieren und ein erweitertes Amt der Katechetin ausüben. Im Raum der Kirche während der Messe möchte ich sie hören, als Stimme aus der Gemeinde. Sie wird es lernen, wenigstens so gut vorzulesen wie der übliche fünfzehnjährige Ministrant.

Das wichtigste Gebiet für die Frau scheint mir doch die Seelsorge, die den vielen alleingelassenen und unangesprochenen Menschen helfen würde, ihr Leben besser zu bewältigen und Gott wieder zu suchen, wenn nicht zu finden. Ein Priester heutzutage hat nicht mehr die Zeit, mit allen seinen Beichtkindern »Bestandsaufnahme« zu machen und ein kontinuierliches seelsorgliches Gespräch zu führen. Da könnten, da sollten Frauen, geschulte Frauen dieses Amt übernehmen, Frauen, die in Sachfragen engagiert sind und nicht die Weltfremdheit haben, die bisher mit Frömmigkeit verwechselt wurde.

Der Klerus hat die Kirche im Lauf der Jahrhunderte aus den verschiedensten, zu ihrer Zeit berechtigten und unberechtigten Gründen zum Verzicht auf die gleichberechtigte Hilfe von Frauen

veranlaßt. Das war berechtigt zu einer Zeit, in der die Frau in der Welt noch nicht ihr selbstverständliches Recht gefunden hatte; es war unberechtigt, wenn man den Laien anrief und glaubte, die Frau ausschließen zu können. Was für ungeahnte Reserven an Glauben liegen noch verborgen, ungenutzt und erdrückt durch die Tabus der Kleingläubigkeit, die so monumental dastehen, daß sie sich vor die Not der Welt zu stellen vermögen.

In dem *Kleinen Konzilskompendium* (hrsg. von K. RAHNER – H. VORGRIMLER, Freiburg ²1967) steht: »Ein vollendetes Vorbild eines solchen geistlichen und apostolischen Lebens ist die selige Jungfrau Maria, die Königin der Apostel. Während sie auf Erden ein Leben wie jeder andere verbrachte, voll von Sorge um die Familie und von Arbeit, war sie doch immer innigst mit ihrem Sohn verbunden und arbeitete auf ganz einzigartige Weise am Werk des Erlösers mit; jetzt aber, in den Himmel aufgenommen, sorgt sie in ihrer mütterlichen Liebe für die Brüder ihres Sohnes, die noch auf der Pilgerschaft sind und in Gefahren und Bedrängnissen weilen, bis sie zur seligen Heimat gelangen.« Ich meine, sie sorgt genauso für die Schwestern ihres Sohnes, die auch in Gefahren und Bedrängnissen sind. Daran glauben wir von ganzem Herzen.

Yvonne Darbre-Garnier, Zentralpräsidentin des Schweizer katholischen Frauenbundes, Lausanne:

Vorab möchte ich eines ganz klar herausstellen, um etwaige bedauerliche Mißverständnisse zu vermeiden. Die im folgenden dargelegten Gedanken geben meine persönliche Auffassung wieder und können in der vorliegenden Form nicht als die Auffassung von Verbänden gelten, deren Mitglied ich bin. Ich darf aber hinzufügen, daß zahlreiche Gespräche, die ich über dieses Thema mit Frauen aus allen Schichten und aus allen Teilen unseres Landes führen konnte, mich in dieser meiner Überzeugung bestärkt haben.

Ein Vergleich zwischen dem Aufstieg der Frau im sozialen Leben und ihrer Stellung im Leben der Kirche fiel seit langer Zeit leicht. Wenn auch manche Frauen unter ihrer Stellung in der Kirche gelitten haben und – leider meist erfolglose – Bemühungen mit dem Ziel einer Änderung wagten, so standen doch die meisten von ihnen in einer Situation, die sie selbst nicht zu ändern vermochten.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat in all dem aber Wandlungen geschaffen. Obwohl die Konzilsbeschlüsse noch immer wenig bekannt und in ihrer Fülle für viele nur schwer faßbar sind, haben Zeitungsberichte, Vorträge und bisweilen auch Predigten den neuen Platz, der den Laien in der Kirche eingeräumt wird, hervorgehoben.

Unter den Frauen ist eine gewaltige Hoffnung aufgebrochen, der bald eine tiefe Enttäuschung folgte. Denn man mußte sehr schnell erkennen, daß den Konzilsbeschlüssen noch kaum ein Weg in die

Praxis offensteht. Wenn ein Teil des Klerus die Laien endlich als echte Partner anerkennt – jener Teil des Klerus, der bereit ist, den Laien Vertrauen zu schenken –, so gilt dieses Vertrauen ausschließlich männlichen Laien. Die Frauen stellen weiterhin meist eine Masse dar, der man materielle Dienste abverlangen kann, von der aber außer dem Gehorsam nicht viel zu erwarten ist.

Die Frauenbewegungen ihrerseits sind bestrebt, das Verantwortungsbewußtsein ihrer Mitglieder zu wecken; sie ermutigen sie, aus ihrer Passivität herauszutreten, Initiativen zu ergreifen. Das führt oft nur zu Enttäuschungen und zu einer noch größeren Verbitterung. Auf Vorschläge von seiten der Frauen erhebt der Klerus häufig eine entgegengesetzte Forderung und nimmt jene Vorschläge nicht an.

Etwas hat mich stets befremdet, für das ich keine Erklärung zu finden vermochte. In den Verbänden der weiblichen Jugend scheint der Dialog von Klerus und Laien wohl gelungen. Die Führerinnen tragen mit an der Verantwortung, in voller Übereinstimmung mit ihren Seelsorgern. Unter Frauen findet sich das nur selten; fast möchte man meinen, eine Frau verliere durch die Heirat jegliches Urteilsvermögen, jede Vertrauenswürdigkeit – wenigstens in den Augen mancher Kleriker.

In den riesigen Diasporagemeinden sind, wie jedermann sehr wohl weiß, die Priester überlastet. Man versteht sich aber nur schwer dazu – ich kenne zahlreiche Fälle –, Katechismusstunden Frauen anzuvertrauen, sogar dann, wenn diese über die *missio canonica* verfügen. Und warum behält sich der Klerus in gewissen Verbänden – wohlgemerkt: in Frauenverbänden – Weisungsbefugnisse und sogar Verwaltungsaufgaben vor, die die Frauen vollkommen wahrnehmen würden?

Der Grund dafür ist einfach; ich bin darauf in ungezählten Formen gestoßen: »Der Klerus hat kein Vertrauen zu uns.« Das ist alles. Das Erbe Evas lastet noch immer schwer auf den Frauen des zwanzigsten Jahrhunderts. Die Vorstellung von der Frau als der Verführerin, der Inkarnation der Sünde, unfähig zu eigenem Denken, ist noch nicht vollständig verschwunden. Man braucht nur daran zu denken, welche Stellung die Pfarrhelferinnen gemeinhin einnehmen, um zu der Erkenntnis zu kommen, daß zwischen der Stellung, die die Frau im sozialen Leben einnimmt, und jener, die sie im Leben der Kirche innehat, keinerlei Vergleich mehr möglich ist.

Was also tun? Ich persönlich vermeide es, vorschnell Forderungen zu erheben und mit ihnen zu weit zu gehen. Das führt nur zu um so schärferen Reaktionen. So glaube ich, daß die Stunde noch nicht gekommen ist, über das Priestertum der Frau zu sprechen, und ich bin mir nicht einmal sicher, daß diese Frage je einmal eines Tages gestellt werden muß.

Aber das ist unwesentlich. Nötig ist dies: Die künftigen Priester müssen schon im Seminar in Fragen der heutigen pastoralen Erfordernisse der Frauen-seelsorge ausgebildet werden und sich daran ge-

wöhnen, die Frauen als erwachsene und verantwortliche Laien anzusehen – aus demselben Grund wie die Männer.

Es wäre ein Leichtes, den Frauen in den Gemeinden andere Aufgaben anzuvertrauen als das Schmücken der Kirchen oder die Vorbereitung der Kirchweih. Ohne auf die schon erwähnten Katechismusstunden zurückzukommen – warum sollte man Frauen nicht mit Krankenbesuchen betrauen? warum nicht mit Besuchen bei Familien, die in Schwierigkeiten geraten sind; warum nicht mit der Aufnahme neuer Gemeindemitglieder? Manche Pfarrer haben diesen Versuch gewagt, und die Ergebnisse haben ihre Erwartungen übertroffen. Warum sollte es nicht möglich sein, in der Messe Frauen mit dem Amt einer Lektorin zu betrauen. Gelegentlich geschieht das in Messen, bei denen ausschließlich weibliche Teilnehmer zugegen sind, aber das könnte auch bei anderen Anlässen geschehen. Das sind übrigens nur Beispiele aus sehr verschiedenartigen Situationen, und es wäre ungerecht, das Verständnis zahlreicher Priester nicht anzuerkennen. Die Frauen, alle Frauen, erwarten und erhoffen aber, in der Kirche als erwachsene Christen angesehen zu werden. Vielleicht wird die Überarbeitung des kanonischen Rechts dazu einen Beitrag leisten.

(Aus dem Französischen übersetzt von Dieter Ehrle)

Marianne Dirks, Hausfrau, Präsidentin des Zentralverbandes der katholischen Frauen- und Müttergemeinschaften Deutschlands, Wittnau bei Freiburg:

Wenn man die Situation der Frau in der Kirche bedenkt, so muß man vor allem fragen: Wieweit ist die Frau in dieser Kirche des industriellen Zeitalters gleichwertige Partnerin des Mannes und des Priesters, als vollwertiges Glied des Volkes Gottes akzeptiert?

Fragt man kirchlich aktive Frauen nach ihren Erfahrungen, so werden sie meistens sagen: Grundsätzlich wird uns diese Vollwertigkeit zugestanden, und unsere Mitarbeit wird bejaht; aber faktisch macht man es uns in der Praxis des kirchlichen Alltags noch immer schwer.

Greifen wir die Situation der Frau in der Pfarrgemeinde heraus! Wir finden da eine große Spannweite an Möglichkeiten: Hier und dort ist die verantwortliche Mitarbeit der Frauen verwirklicht, und einzelne haben im Pfarrleben einen großen Einfluß – in den meisten Gemeinden aber sind fast alle passive Befehlsempfänger. Es läßt sich nicht leugnen, daß sich ein neues konziliares Bewußtsein der Frauen: vollwertiges Glied in der Gemeinde mit allen Rechten und Pflichten zu sein, nur langsam ausbreitet, auch da, wo man sich müht, sie durch zeitnahe Bildungsarbeit dafür wachzumachen. Bis jetzt haben die meisten von ihnen noch das Gefühl, sich unbotmäßig oder unehrerbietig zu verhalten (oder aber: eine besondere Heldentat zu vollbringen), wenn sie dem Pfarrer mit einer Bitte oder einem Vorschlag oder gar mit

einer *correctio fraterna* gegenüberzutreten. Sie wissen nicht, daß die Konzilstexte solches von ihnen fordern. Was in Jahrhunderten so tief eingewurzelt ist wie die Minderwertigkeitskomplexe der weiblichen Laien in der Kirche, kann nicht von heute auf morgen verschwinden; und was so wenig selbstverständlicher Brauch ist wie das unbefangene Auftreten der Frau dem Pfarrer gegenüber, das will erst eingeübt werden.

Das »neue Selbstverständnis der Frau«, wie es in den Büchern weiblicher Theologinnen – wie E. Gößmann und E. Schüller – begründet und entwickelt wird – das Bewußtsein, zum Dienst in der Kirche gerufen zu sein –, hat vorerst nur in einer aktiven Minderheit Platz ergriffen. Da ist es freilich sehr lebendig wirksam, und gewiß nicht nur bei intellektuellen und theologisch gebildeten Frauen: Aus allen sozialen Schichten finden sich selbständige, wache Frauen, sehr oft in Gruppen oder Gemeinschaften, die von sich aus zupacken, wo sie sich gerufen fühlen, und nicht warten, bis der Pfarrer sie beauftragt, die aber auch erfahren, daß sie auf die Dauer in der Gemeinde nicht wirksam arbeiten können, ohne im Kontakt und im Einverständnis mit ihm zu sein; auch wo er es ihnen nicht leicht macht. Erstaunliches erleben wir allerdings auch da, wo in pfarrerlosen Gemeinden ungeahnte seelsorgliche Fähigkeiten der Frauen sich ungehindert entfalten können, wie die Beispiele der predigenden Priorin der Benediktinerinnenabtei Varenzell in Westfalen oder der Ordensfrauen in Brasilien zeigen, die in über zehn Pfarreien mit gutem Erfolg neunzehntel der Pfarrseelsorge ausüben. Immer mehr Frauen erkennen, daß in der lange Zeit allzu männlich geprägten Kirche viel aufzuholen ist. Daran müssen sich ein gut Teil der Pfarrer erst gewöhnen.

»Wir könnten blühen«, äußerte kürzlich die Leiterin einer Frauengruppe im Ruhrgebiet, »aber der Pfarrer läßt uns nicht selbständig arbeiten. Er will alles in der Hand behalten, ist aber selber zu überlastet, und so unterbleibt vieles, was wir gut ohne ihn tun könnten.« Das ist eine Situation, die man in dieser Übergangsphase vielfach vorfindet. Den Laien wird bewußt, daß sie eine zeitgemäße Bildungs- und Sozialarbeit in die Hand nehmen müßten; der Klerus kann sich aber vielfach noch nicht zum »Loslassen« entschließen. Wo die Frauen sich auf praktische oder karitative Tätigkeitsbereiche beschränken, wird im allgemeinen ihre Mitarbeit als legitim weiblich eher akzeptiert als da, wo sie bei der geistigen Formung der Gemeindeglieder mitüberlegen oder gar Verantwortung mittragen wollen.

Man klagt aber nicht nur über den Pfarrer, der »einen nicht anhört« oder »nicht ranläßt« oder den Frauen formal die Verantwortung übergibt, aber doch noch in alles hineinredet, sondern auch über solche Geschlechtsgegnossinnen in der Gemeinde, die es vorziehen, sich in der Linie des geringsten Widerstandes nach wie vor passiv zu verhalten und ganz der Autorität des Pfarrers zu unterwerfen; oft sind sie dabei noch pharisäerhaft

überzeugt, demütiger oder kirchlicher und fräulicher zu sein als die lästigen Streiterinnen für die Rechte der Frauen.

Auch nicht wenige Pfarrer verhalten sich in der Linie des geringsten Widerstandes und suchen sich die gefügigen, zu Devotion und Unterwerfung neigenden Frauen heraus, wo sie sich Mitarbeiterinnen heranziehen: Das wird auch bei der Zusammensetzung der neuen Pfarr-Gemeinde-Räte befürchtet, in die ja ein Drittel der Mitglieder vom Pfarrer berufen werden soll. Hier ist im übrigen (wenigstens grundsätzlich) vorgesehen, daß Frauen in angemessener Zahl dabei sind.

Wie kommt es, daß noch so selten wirklich Partnerschaft in der pfarrlichen Zusammenarbeit verwirklicht wird und daß Frauen, die im Berufsleben durchaus »ihren Mann stehen«, hier nicht recht zum Zuge kommen?

Was für die veränderte Beziehung zwischen Priester und Laien überhaupt gilt, das trifft in besonderer Akzentuierung für die Beziehung zur Frau zu: Die durch das Konzil unterstützte Entfaltung ihres Selbstgefühls und ihre neue Aktivität traf viele Priester unvorbereitet; sie beobachten diese Entwicklung mit Sorge und Unbehagen; andere befürchten angesichts der pastoralen Wirksamkeit der brasilianischen Ordensfrauen und ähnlicher Berichte »eine totale Feminisierung des kirchlichen Lebens« (so Prälat Freiberger in der Münchener Kirchenzeitung). Nicht wenige sind aufs höchste beunruhigt, daß nun schon angesehene Theologen wie Prof. Mauer, Wien, den kirchlichen Standpunkt zum Frauenpriestertum nicht für unabänderlich halten, nachdem eine extreme Gruppe von Frauen dazu bereits erklärt hatte: »Wir schweigen nicht länger.«

Viele Priester sind durch die stiefmütterliche Behandlung ihres Standes im Konzil und den »Aufstieg« der Laien sehr verletztlich geworden und reagieren allergisch auf allzu selbstbewußte Frauen. Diese sind ja auch mit ihrem neuen kirchlichen Selbstgefühl oft noch nicht im Gleichgewicht; manchmal fordern sie etwas penetrant ihre Rechte oder lassen es an Behutsamkeit und Fingerspitzengefühl oder an Klugheit fehlen. Die brauchen wir jedoch, wenn es uns gelingen soll, allmählich die vielfach noch tief sitzenden Ressentiments den Frauen gegenüber auszuräumen; bei der kommenden Priestergeneration scheinen sie allmählich auszusterben, beim älteren oder »mittelalterlichen« Klerus behaupten sie sich jedoch oft noch zäh, allen rationalen Einsichten über die geänderte Situation zum Trotz.

Die Lehren des heiligen Thomas von der Frau als einer Art von mißglücktem Mann und Panne der Natur werden von den Theologen längst nicht mehr ernst genommen; dennoch sollten die Pastoralpsychologen untersuchen, wieweit sie noch unterschwellig wirksam sind: ob jene Frauen recht haben, die fordern, daß diese formal nie korrigierten Aussagen des kirchenrechtlich approbierten *doctor communis* einmal von der Kirche öffentlich widerrufen werden müßten.

Tatsache ist, daß man als Frau in der Begegnung mit manchen Priestern den Eindruck nicht los wird, daß sie uns nicht einfach als den Menschen sehen können, mit dem sie Kontakt aufnehmen, sondern zuerst als weibliches Wesen sehen, vor dem es ihnen auf irgendeine Weise und trotz gespielter oder angestrengter Unbefangenheit nicht ganz geheuer ist.

Aus solchen Überlegungen ergeben sich einige Wünsche an die Priester und an die Frauen.

An die Priester: Auseinandersetzung mit den Erkenntnissen der modernen Psychologie über die Differenzierung der Geschlechter; mit der modernen Exegese zu den Stellen über die Frau in der Heiligen Schrift, die in der bisherigen Auslegung deren Minderbewertung mitbegründet haben; mit der Ablösung der patriarchalischen durch die partnerschaftliche Struktur auch in der Kirche; mit der Integration der Geschlechtlichkeit und der Begegnung mit der Frau im Leben des Priesters (siehe dazu den Beitrag von ALOIS MÜLLER, *Der ehelose Priester*, in: *Diakonia* 1 [1966] 316–328). Für die Praxis der Zusammenarbeit müßte sich daraus ergeben: unvoreingenommene und sachbezogene Begegnung mit Frauen, Aufgreifen und Verteilen der Aufgaben nach Eignung, Erfahrung und Fähigkeiten, nicht nach Rücksicht auf das Geschlecht und nach bestimmten Vorstellungen über das, was Frauen können oder nicht können und dürfen und sollen, seien sie klischeehaft oder durch überholte Tatsachen nicht gestützt: sie werden eben auch nur durch neue Tatsachen überwindbar.

Wünsche an die Frauen: Studium der Konzilsdekrete, besonders der Kirchenkonstitution, des Laien-Dekrets und der Pastoralenkonstitution mit den Aussagen über die Laien, die Frau und über Ehe und Familie; Weitergabe der gewonnenen Einsichten und Vermittlung eines konziliaren Selbstverständnisses der Laien, besonders der Frauen, an möglichst viele Frauen (und, wo sie es annehmen, natürlich auch Männer) in der Gemeinde; als Gesichtspunkt für die Mitarbeit müßte entscheidend sein die Frage: Wo werde ich gebraucht, wo fühle ich mich von sachlichen Notwendigkeiten her gerufen? (nicht: Wo muß ich mich als Frau durchsetzen?). Verständnis für die Existenzkrise der Priester nach dem Konzil, Geduld mit ihnen, Bereitschaft und Mut zu hilfreichen Gesprächen, die zur Aufarbeitung noch vorhandener Ressentiments führen könnten; vertrauensvolle und unbefangene Aufnahme des Dialogs mit dem Pfarrer aus konkretem Anlaß: mit einem Gespräch über die Predigt, mit bestimmten Fragen zum Komplex Ehe, Familie, Erziehung, aber auch mit Vorschlägen zum Leben der Pfarrgemeinde; unser Verhalten sollte dabei von Arroganz und Besserwisserei ebenso weit entfernt sein wie von devoter Ängstlichkeit, vielmehr *fortiter in re* und *suaviter in modo*. An uns verheirateten Frauen ist es, den Seelsorgern klarzumachen, daß die Laienarbeit in einer Pfarrei sich nicht in der Pflege von Familienkreisen erschöpfen

sollte: Der Aufholbedarf an Bildungsarbeit bei den Frauen ist noch zu groß; die Alleinstehenden, ob Witwen, unverheiratete Berufstätige oder Geschiedene, aber auch viele Frauen in schwierigen Ehen – und unter ihnen besonders die kinderlosen – bedürfen der Hilfe durch tragende Gemeinschaften, nicht minder aber die oft überforderten Mütter. Der Priester hat an den Frauen, mit denen er das Schicksal des Lebens ohne andersgeschlechtlichen Gefährten teilt, eine besondere Aufgabe; er müßte wissen, wie entscheidend wichtig das Engagement in geistigen oder sozialen Aufgaben zur Bewältigung solcher Grundsituationen ist. Hier liegt noch ein weites Feld seelsorglicher Möglichkeiten. Das Laiendekret fordert eine gründliche Erwachsenenbildung für Männer und Frauen als Voraussetzung für ein wirksames Apostolat; wir brauchen neben unseren weiblichen Theologinnen, denen wir wichtige Einsichten verdanken, noch viele Frauen, die sich ständig neu informieren und weiterbilden, die nicht nur das Herz auf dem rechten Fleck haben und hilfreich zupacken, sondern auch die Probleme der Kirche in der Welt von heute auf ihre Weise geistig durchdringen.

Dr. Eva Firkel, praktische Ärztin (psychotherapeutische Praxis), Wien:

Die Stellung der Frau ist in der Kirche weitgehend identisch mit der des Laien. Diese war nachtridentinisch bis zum Zweiten Vatikanum in unseren Gegenden durch Werke der Pastoraltheologie und die Katechismen der zweiten Hälfte des 18. und der ersten des 19. Jahrhunderts bestimmt. Bei dem Thema Kirche beschäftigte man sich ausführlich mit ihrer hierarchischen Struktur, den Vollmachten der Amtsträger und der Autorität des Papstes. Das Kirchenvolk zerfiel in die »Naturstände« und wurde geführt. Selbstverständlich machte man ihm die Sakramente zugänglich. In der Ekklesiologie spielte die Frau als geschlechtsspezifisches Eigenwesen kaum eine Rolle. Aber aus dem *Leben* der Kirche war und ist sie niemals wegzudenken.

Erst mit den Laienbewegungen des 20. Jahrhunderts und durch die Impulse des Zweiten Vatikanums sieht man die Kirche auch offiziell wieder zur Gänze: als Institution, die ihren Gliedern vorausgeht, und als lebendige Gemeinschaft, die durch alle ihre Glieder, ob Priester oder Laie, gebildet wird. Mir scheint die Frage nach dem männlichen Laien unter dem Aspekt des wiederauflebenden hierarchischen Diakonats ebenso bedeutsam wie die nach dem weiblichen.

Mann und Frau sind aufeinander bezogen. Am (unreflektierten) Selbstverständnis der Kirche liegt es, daß die Dynamik zwischen den geschlechtsspezifischen Wesenselementen ihrer Glieder im Hinblick auf das Wirken in der Kirche bisher zu wenig Beachtung gefunden hat. Denn die Kirche selbst ist männlich und weiblich zugleich.

In der hierarchischen Struktur ist sie paternali-

stisch. Der Mann hat fraglos alles zu sagen; die Frau ist – ebenso fraglos – ihm im Gehorsam untertan. Aber nicht nur die Frau. Die Hierarchie vertritt das männliche Prinzip, der Laie in seiner Gesamtheit das weibliche. In paternalistischer Sicht handelt es sich im Zusammenspiel nicht um Partnerschaft, sondern um Autorität und Subordination.

Die Kirche ist jedoch ihrem Wesen nach, ja als Glaubensgegenstand, auch weiblich und nennt sich mit Recht unsere Mutter, sogar unsere milde Mutter. Aus Paulus (2 Kor 11,3 und Eph 5,32) sowie aus der Johannesoffenbarung (21,2 u. ö.) stammt die Formel: Die Kirche ist Braut. Jesus selbst gebraucht sie. Die Vorgeschichte geht auf das Alte Testament zurück. Gott ist in Liebe zu seinem Volk entbrannt, dadurch wird es (= die Kirche) Braut Gottes. »Ihr Männer, liebet eure Frauen, wie Christus seine Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben hat, um sie zu heiligen« (Eph 5,25). Weiter heißt es: »Dieses Geheimnis ist groß, ich meine es aber in Beziehung zu Christus und seiner Kirche« (Eph 5,32). Hier steht der Begriff des Mysteriums als symbolische Vergegenwärtigung einer verborgenen metaphysischen Wirklichkeit. Ein Symbol – hier die Kirche als Braut Christi – ist nicht ein Bild zum sinnlichen Wahrnehmen, es ist kein bloßer Abklatsch des materiellen Dinges. Das Symbol wirkt eindringlich aus der unter den Umrissen des Bildes verborgenen Wahrheit, kurz, es besitzt geistige Formkraft. So ist für den, der von Herzen gläubig ist, die Kirche niemals nur »der Klerus« oder ein Verein, an den man *nolens volens* Mitgliedsbeitrag zahlt, sie ist Heimat und geistiges Vaterland (die beiden Ausdrücke sind weiblich und männlich akzentuiert). Die Kirche ist in Struktur und Wesen männlich und weiblich zugleich. Weil sie das ist, können die Vertreter der Kirche blind für die Sonderansprüche ihrer männlichen und weiblichen Glieder sein. Es bedarf eines differenzierten kirchlichen Bewußtseins, um dem konkreten Mann und der konkreten Frau in ihrer Einordnung in die psychologischen und soziologischen Gegebenheiten ihrer Zeit – auch auf kirchlicher Basis – gerecht zu werden. Das entsprechende Kirchenbewußtsein läßt sich nicht herbeizwingen, es muß reifen. Diese Reifung geht mit dem allgemeinen menschlichen Reifungsprozeß Hand in Hand, gründet nicht in der Geschichte der Kirche, macht höchstens Geschichte.

Die Kirche ist *sponsa, mater, virgo* – analog der symbolischen Deutung der Frau in *Die ewige Frau* von Gertrud von Le Fort. Auf diesem symbolischen Hintergrund ist auch das *Ecclesia*-Bild auf der Zypressenholztür von Santa Sabina in Rom aus dem 5. Jahrhundert, das die Kirche als mit der Palla verschleierte junge Frau unter dem Stern des Logos zeigt, unverändert gültig. Symbolverständnis ist nicht identisch mit althilfologischer Begriffsexegese. Die Bilder der alten Zeit müssen mit dem Bewußtsein des Menschen der Mitte des 20. Jahrhunderts so konfrontiert werden, daß aus

diesem Bewußtsein die Sinn-Erkenntnis, die das bloße Bild ja verbirgt, überzeugend aufspringt. So werden in einem symbolischen Bilde gerade heute bestimmte Sinndeutungen hell aufleuchten, die zu anderen Zeiten im dunkeln blieben. Im *Ecclesia*-Bild wird heute die Gestalt der *Sponsa*, die junge, geistaufgeschlossene Gefährtin, hervortreten, die Braut, die entschlossen ist, ihrem Bräutigam (Christus) auf neuen Wegen nicht nur zu folgen, sondern sie gemeinsam mit ihm zu erschließen.

Eine Zeitlang formte die kirchliche Institution die menschliche Gemeinschaft. Allmählich strebte diese nach ihrer Unabhängigkeit. Je mehr die Menschen in diese Unabhängigkeit oder Laisierung hineinwachsen, um so mehr schwindet die Lenkbarkeit (durch den Klerus) des gläubigen und betenden Volkes. Die ungeheure Ausweitung des menschlichen Bewußtseins durch die naturwissenschaftlich-technische Entfaltung hat den Menschen ohne Hilfe einer persönlichen Leitung verwandelt und ihn vom Untertan zum Partner gemacht.

Diese Demokratisierung hat die Kirche bereits erfaßt. Denn auch die Frau in ihrer rechtlichen Stellung noch kaum berücksichtigt worden ist und auch nicht berücksichtigt werden konnte – es kommt der *Kairos* für jedes Problem – hat sie doch von jeher in der Kirche eine bedeutsame Rolle gespielt. Der Durchschnitt der gläubigen Frauen wird vom glücklichen Gefühl, Gott und seiner Kirche zu dienen, durchdrungen und nicht davon beschwert sein, ob die Stellung der Frau in der Kirche reformbedürftig sei oder nicht. Denn trotz der hierarchischen Struktur haben die »Gruppen von unten« nicht nur Billigung, sondern auch Förderung des Klerus erhalten. In ihnen spielen Frauen wesentliche Rollen, und schließlich ist der mittelbare Einfluß auf die Hierarchie durch alle diese Gruppen und Aktionszentren nicht zu unterschätzen. Wie viele Frauen haben zu Gemeinschaftsgründungen den Anstoß gegeben, die dem Namen der Kirche Ehre machen. Eine der jüngsten ist die Laienbewegung der Focolarini, die ein zwanzigjähriges Mädchen, die inzwischen bekannt gewordene »Chiara« aus Trient, ins Leben gerufen hat und die binnen zwei Jahrzehnten innerhalb der Kirche die Welt umspannt. Die Frau ist nun einmal anpassungsfähig und hat das Gespür für das gerade jetzt Notwendige.

An der paternalistischen Struktur der Kirche liegt es, daß die tatsächlichen Leistungen und auch Befähigungen der Frau in der Kirche unterschätzt werden, an der religiösen Symbolik, daß »Frauentum« glorifiziert wird. Auf der einen Seite nennt man alles, was Frauen tun, Hilfsdienste, auf der anderen fehlt es nicht an »Preisungen« in Verkündigung und »Standeslehre«.

Vorhin wurde auf die Bedeutung der *sponsa* im Selbstverständnis der Kirche hingewiesen. Fest im Bewußtsein verankert, müßte es die Amtsträger der Kirche zur echten Partnerschaft mit den Laien beiderlei Geschlechts hinfinden lassen. Als ganze ist die Kirche Partnerin anderer Gesellschaften, die das Wohl der Menschen im Auge haben. Der

spezifische Geschlechtscharakter gehört zu den Grundbedingungen des Lebens. Er ist auf biologischer und seelisch-geistiger Ebene gleichermaßen wirksam, er trägt das Wirken des Priesters, aber auch das der Frau, einerlei, ob sie Religiöse oder Laie ist. Für die individuelle Reifung gilt, daß jeder Mensch Erkennender (entspricht dem männlichen Prinzip) und Liebender (entspricht dem weiblichen Prinzip) ist. Beide geistigen Grundakte bedürfen instinktiver, zumindest emotionaler Anstöße. Beide Geschlechter ergänzen einander, und die Mitglieder der kirchlichen Stände haben auch Geschlecht. Wenn die Partnerschaft in kirchlichen Diensten nicht wahrhaft menschlich fundiert ist, kommt es zu Entgleisungen oder Verstiegenheiten. Sympathie und Freundschaft bringen es fertig, aus edlen Motiven konkrete Werke werden zu lassen.

Schon jetzt sind in der Kirche viele qualifizierte Frauen beschäftigt, deren Frömmigkeit, Hochherzigkeit und Menschlichkeit in Verwaltung, Fürsorge, Caritas, aber auch bei den liturgischen Diensten Bemerkenswertes leistet. Man rühmt wohl bisweilen die Hochherzigkeit, geht aber über die Qualifikation nur zu leicht hinweg. Es gibt Referate, die nur dem Namen nach unter geistlicher Leitung stehen. Die verschiedenen Hilfswerke wären nicht zu denken, wenn nicht die beratenden Ärztinnen, Psychologinnen, Fürsorgerinnen und die Beamtinnen die Last der Arbeit trügen. Besonders die Seelsorgehelferinnen, fast alle nach langjähriger Ausbildung und nach Diplomenerwerb tätig, müßten unabhängiger in ihren Entscheidungen vom Pfarrklerus werden. Vielleicht sind die Pfarrassistentinnen (Beispiel Breda), die mir nur aus der Literatur bekannt sind, ein nachahmenswertes Beispiel. Auf alle Fälle muß die Arbeit der vielen Frauen in kirchlichen Diensten, seien es Ordensfrauen oder Laien, neu eingeschätzt werden, und sie müssen den gebührenden Platz als Partner der Hierarchie bekommen.

Das scheint besonders dringend, da man an das Wiederaufleben des hierarchischen Diakonats denkt. Da stellt sich nun die Frage: Ist es in einer Zeit der Laisierung und der »Öffnung« der Kirche in die Welt wirklich ratsam, das Amtspriestertum zu erweitern und urkirchliche Traditionen aufzunehmen, die eine ganz andere Zusammensetzung der Gesellschaft voraussetzen als heute. Wem schon die Kirchengeschichte nichts bedeutet, der muß sich doch sagen, daß es zweitausend Jahre Menschheitsgeschichte gegeben hat. Wir sind heute nicht mehr die gleichen Menschen wie zur Zeit der Apostel. Inzwischen sind Werke der Caritas und der Fürsorge für den Nächsten, die ursprünglich nur die Kirche innehatte, an andere Institutionen übergegangen. Unsere Caritas heute wetteifert mit humanitären profanen Einrichtungen. Ein Teil der Diakonatsarbeit ist Caritasarbeit. Und das übrige können auch in die Seelsorge eingeschulte Frauen ausüben. In der Diaspora tun sie es bereits. Es »liegt« ihnen, wie sich eindeutig erwiesen hat.

Ich halte im Hinblick auf die pluralistische Gesellschaft von heute eine Konzentration des Weihepriestertums für besser als eine Ausweitung. Auch aus folgender Überlegung: Wenn die technisch-naturwissenschaftliche Entwicklung noch weiter fortschreitet, könnte es geschehen, daß für den Priesterberuf nicht genug Männer zur Verfügung stehen. Der Großteil der begabten Männer wandert in die technisch-naturwissenschaftlichen Berufe ab, weil sie attraktiver sind, was das Fortkommen betrifft, als die auf geisteswissenschaftlicher Grundlage aufbauenden.

In die pädagogischen und fürsorgerischen Berufe rückt die Frau nach. Das zeichnet sich bereits ab. Alle diese Berufe braucht die Kirche dringend. Warum sollen die nicht innerhalb der Kirche wie bisher Ordensfrauen, und mehr noch als bisher, Laien ausüben? Ist dazu die Eingliederung in den *Ordo* notwendig? Wo bleibt denn bei der Erweiterung des *Ordo* die oft zitierte partnerschaftliche Zusammenarbeit zwischen Klerus und Laien? Frauen haben sich jahrzehntelang nachweislich als Religionslehrerinnen, Heimleiterinnen, Jugendführerinnen, Fürsorgerinnen und in Dutzenden Sparten der Caritas bewährt. Viele dieser Arbeiten fallen dem Weihediakonats zu. Bei seiner Einführung müßte man billigerweise der Frau den Weg zum *Ordo* freigeben, weil sie sich in Diakonatsdiensten schon lange bewährt hat. Mir erschiene es zeitgemäßer, den Priester zu entlasten und Laien beiderlei Geschlechtes der Hierarchie »partnerschaftlich« beizuordnen. Damit würde sich die Kirche nicht nur theoretisch für den Menschen als Person einsetzen, sondern durch Förderung und Ausbau von Berufen, die dem Menschen dienen, würde sie zeigen, wie ernst es ihr praktisch damit ist.

Dr. Hildegard Harmsen, Lektorin und Referentin im Haus der katholischen Frauen, Düsseldorf:

Unterscheidet sich die Stellung der Frau in der Kirche von der innerhalb der Gesellschaft? Auf den ersten Blick wohl kaum. Dabei ist zu berücksichtigen, daß zunächst einmal der Vergleich auf Seiten der Kirche nur die Frau im »Laienstand« meint. In dem so eingeschränkten Vergleich kann man kaum sagen, in der Kirche »hinke« man arg hinter der Gesellschaft her. In der Berufswelt und im Bereich des öffentlichen Lebens befinden sich heute ganz selbstverständlich Frauen in den verschiedensten Stellungen. Wenn auch die große Anzahl von Hilfsarbeiterinnen durchwegs von Frauen gestellt wird und wenn auch der Durchschnitt der Frauen eine geringere Stellung einnimmt als der Durchschnitt der Männer, so ist der Durchbruch doch gelungen. Die Kirche kann diesem Vergleich standhalten: Frauen arbeiten als Seelsorgehelferinnen, Katechetinnen, Religionslehrerinnen und Referentinnen in den verschiedensten kirchlichen oder halbkirchlichen Stellungen, d. h. überall dort, wo auch männliche Laien

arbeiten, ja, in diesen bereits traditionellen Berufen in weit größerer Anzahl als Männer. Darin eingeschlossen sind alle jene Tätigkeitsfelder, für die heute das Diakonat angestrebt wird, obwohl dort schon lange Laien arbeiten, Männer wie Frauen; doch ist das eine Frage für sich. Kirchenvorstände und Pfarrausschüsse (soweit sie schon bestehen) sind jedoch hinsichtlich der Frau noch unterbesetzt. Man sage nicht, es seien keine Frauen dafür zu finden. Männer übernehmen im allgemeinen auch nicht gerade bereitwillig solche Aufgaben: bei beiden wird man das Bewußtsein der Mitverantwortung wecken müssen. Der Gedanke, daß Laien nicht nur die Kirche hören, sondern zu ihr gehören, Kirche sind, muß erst noch existenziell vollzogen werden; das braucht seine Zeit. Dabei haben Frauen einen doppelten Schritt zu tun: den in Rechte und Pflichten (s. *Pacem in terris* 44), die den Rechten und Pflichten auf männlicher Seite entsprechen, und den in die veränderte Stellung des Laien.

Anders sieht das Bild in den gehobeneren Stellungen aus, und da mag die Gesellschaft der Kirche einige Schritte – aber gewiß nur einige – voraus sein. Auch im Beruf wie im Staat gelangt im allgemeinen nur ein kleiner Teil des ohnehin noch relativ kleinen Teils von qualifizierten Frauen in solche Positionen, jedenfalls in der Bundesrepublik. Die Wahrheit erfordert, auf die weitaus günstigere Situation der Frau in der Sowjetunion hinzuweisen. (Hat man dort mit der »gleichen Personwürde« eher ernst gemacht als in den sogenannten christlichen Ländern?) Daß es bei uns Frauen besonders schwierig haben, in leitende Positionen aufzusteigen, wurde neulich auf einer Akademietagung mit Personalchefs deutlich, von denen alle (jedenfalls zu Beginn der Tagung) glaubten, in ihren Betrieben werde durchaus die Partnerschaft von Mann und Frau realisiert und Frauen hätten die gleichen Aufstiegschancen wie Männer – »natürlich nur bis zu einer bestimmten Grenze nach oben hin« ... Wo finden sich Frauen in Vorständen und Aufsichtsräten? Die gleiche Frage ist an die Kirche zu stellen: Wo findet man eine Frau als Leiterin einer Katholischen Akademie oder anderer Institutionen (diejenigen, die sich mit Ehe- und Familienfragen befassen, eingeschlossen) oder als Theologieprofessorin an einer Pädagogischen Hochschule (mit Ausnahme von Neuß?) oder an einer theologischen Fakultät einer Universität (dafür ist ja nicht das geistliche Amt erforderlich)? Wiederum: Sage niemand, man fände keine! Hat man etwa nach ihr Ausschau gehalten? Sicher ist hier eine bestimmte Qualifikation erforderlich, und gewiß findet man für solche Stellungen heute noch unter Männern eine größere Anzahl. Es kommt auch nicht auf eine zahlenmäßige Parität an. Jedoch wird man auch unter Frauen Sachverständige finden – auch für die verschiedensten nachkonziliaren Gremien bis zur tätigen Anwesenheit von Laien bei Bischofskonferenzen, und zwar nicht nur beschränkt auf Frauenfragen!

Die bisherige Gegenüberstellung macht deutlich,

daß sich dem kritischen Beobachter kein allzu großer Kontrast bietet, wenn er die Stellung der Frau in der modernen Gesellschaft und in der gegenwärtigen Kirche miteinander vergleicht. Wir müssen uns ohnehin von dem Gedanken freimachen, als ob sich Kirche und Gesellschaft in ihren Strukturen und Denkkategorien wesentlich voneinander unterscheiden. Wie sollte es anders sein, sind es doch (teilweise) dieselben Menschen, aus denen sich die Kirche wie die Gesellschaft zusammensetzt? Die Stellung der Frau in der Kirche hängt mit dem Strukturwandel der Kirche zusammen, und der Strukturwandel der Kirche mit dem der Gesellschaft.

Soweit die Frau innerhalb des Laienstandes zum Vergleich herangezogen wird, könnte man sagen, sie habe grundsätzlich gleiche Rechte und Ansprüche auf gleiche Stellungen wie der Mann (doch müßte der *CIC* im einzelnen daraufhin überprüft werden), nicht anders als in der Gesellschaft. Doch hat innerhalb der Gesellschaftsform der Bundesrepublik die Frau seit dem Grundgesetz die volle Gleichberechtigung erlangt. In der Kirche hat sie das nicht, und es ist einfach ein Zeichen unverständener Geschichtlichkeit der Kirche, diese Frage für die Kirche nicht zulassen zu wollen. In der Kirche stößt die Frau nicht nur vor leitenden Stellungen an eine Grenze, sondern hier liegt für sie ein Riegel auch vor dem Amt. Mag einem das Thema »Amt für die Frau« angenehm sein oder nicht, man kommt nicht an der Tatsache vorbei, daß in der Kirche mit der seit *Pacem in terris* und dem Konzil immer wieder betonten »gleichen Personwürde« aller Menschen, gleichgültig welcher Rasse, welchen sozialen Standes und welchen Geschlechts, nicht ernst gemacht wird. Gewiß mag man es aus verschiedenen Gründen nicht für dringlich halten, heute Frauen zu Priestern zu weihen; aber es wäre an der Zeit, mit einem grundsätzlichen Ja zu dieser Möglichkeit zu dokumentieren, daß es sich bei der Anerkennung der gleichen Personwürde nicht um leere Worte handelt.

Wie es im Bereich der Seelsorge aussieht? Vielfach wirken hier noch veraltete Vorstellungen vom »Wesensbild« und Leitbild der Frau nach und streiten sich die Seelsorger noch über den Aussageinhalt der Genesis oder von Briefstellen des Apostels Paulus hinsichtlich der Zuordnung von Mann und Frau. Daß die Frau in der Ehe ihrem Mann untertan zu sein habe, wird wohl kaum mehr so kraß gesagt (und viele Priester lassen bei der Trauung diesen Text weg). Die gesellschaftliche Stellung, *Pacem in terris* und die Konzilsdekrete sind da nicht ohne Einfluß geblieben. Aber von der Vorstellung des männlichen Familienoberhauptes in abgebildeter Form kommen trotz unserer Familiengesetzgebung viele Seelsorger immer noch nicht los. Zumindest gestehen sie dem Mann eine Reihe von Sonderrechten zu und halten bei ihm ein Mindestmaß an Engagement in der Familie für durchaus erlaubt. In solchen Zusammenhängen wird noch häufig einseitig

der Frau das Leitbild des sich aufopfernden, verzichtenden Ehepartners vorgestellt.

Wenn zum Schluß noch die Frage aufgegriffen werden soll, wie sich der Priester in seinen seelsorgerlichen Funktionen gegenüber der Frau verhalten möge, nun, dann kann man nur antworten: doch wohl völlig »normal«; d. h. so, wie sich auch sonst, etwa im beruflichen Bereich, Männer und Frauen einander begegnen. Auch dort gibt es ja viele Männer und Frauen, die gebunden sind, sie durch ihre Ehe wie der Priester durch den Zölibat. Der Umgang hat sich inzwischen weitgehend in eine Unbefangenheit hineinneutralisiert. Aber diese Weise, miteinander umzugehen, breitet sich auch glücklicherweise in der Kirche immer mehr aus. Die Zahl der Priester, die in Gegenwart eines Mädchens erröten oder sich linkisch aufführen, ist seit Kriegsende immer geringer geworden. Wenn man etwa von den theologischen Vorlesungen heute zurückblickt auf die Hörsäle um 1950, dann bietet sich doch ein verändertes Bild. Hat man sich – ähnlich wie im Berufsleben – an die Frau neben sich gewöhnt? Oder hat man nicht doch auch ein anderes Bild von ihr gewonnen? Beim Klerus mittleren und jüngeren Alters wird die Frau mit gleicher oder gleichrangiger Ausbildung heute doch wohl meist als »Kollegin« akzeptiert; der kollegiale Ton bestimmt ihre Zusammenarbeit. Beim älteren Klerus (aber pauschal gesagt, stimmt's schon wieder nicht mehr) spürt man noch häufiger veraltete Leitbilder durch, obwohl es natürlich teilweise so sein mag, daß ein pfarrherrliches Dokumentieren von Überlegenheit sich nicht nur der Frau gegenüber zeigt, sondern gegenüber dem Laien überhaupt. Freilich muß man auf der anderen Seite sehen, daß viele Priester seit der »Aufwertung« von Bischöfen und Laien im Konzil in ihrem Amtsverständnis und Selbstbewußtsein erschüttert sind. Doch mag man das zunächst einmal positiv werten, wenn damit Amt und Nicht-Amt eine Annäherung erfahren. Allen müßte es viel stärker bewußt werden, daß sie alle, Priester und Laien, Männer und Frauen, dazu gerufen sind, in der Verschiedenheit von Diensten und persönlichen Fähigkeiten doch eines gemeinsam zu tun: am Heilswerk Gottes mitzuarbeiten.

Theresia Hauser, Leiterin des Bildungsreferates im Bayer. Landesverband des Kath. Frauenbundes e. V. und Bischöfliche Beauftragte für die Frauenseelsorge in Bayern, München:

Die Situation der Frau in der Kirche läßt sich nicht erschließen, ohne den Wandel ihrer gesellschaftlichen Rolle mitzubedenken. Auf diesen Wandel nimmt das Dekret über das Laienapostolat Bezug mit dem Satz: »Da heute die Frauen eine immer aktivere Funktion im ganzen Leben der Gesellschaft ausüben, ist es von großer Wichtigkeit, daß sie auch an den verschiedenen Bereichen des Apostolates der Kirche wachsenden Anteil nehmen«¹. Wenn die Mitarbeit der Frau

im wirtschaftlichen, sozialen, kulturellen und politischen Leben für sie selber und für die Gesellschaft immer selbstverständlicher, notwendiger, gefragter wird, kann und darf ihre Mitarbeit in der Kirche um Jahrzehnte zurückbleiben? Und: Wenn heutzutage die Frauenfrage im gesellschaftlichen Leben aufhört, eine Sonderfrage – im Sinne von »auch noch«, »zusätzlich zum »Ganzen« – zu sein, wie das die Frauenenquete² anzeigt, ist es dann schon ausgemacht, ob das im kirchlichen Leben auch so ist? Jedem ist wohl theoretisch klar, daß Gemeinde, Kirche, Laie in ihrer Wirklichkeit Männer und Frauen umfassen. Ein paar Fragen nach der tatsächlichen Stellung und Mitarbeit der Frau in Kirche und Gemeinde können vielleicht zeigen, wie es damit in der Praxis aussieht.

Ist es in unseren Gemeinden schon üblich, den Rat und die Mitarbeit der Frauen einzubeziehen für die pastoralen Belange der Gemeinde? Oder reserviert man das »Ganze« weiterhin dem Mann, während man für *besondere* Fragen der Familie und Erziehung *auch* die Frauen für zuständig hält? Kann man sich weibliche Vorsitzende für Pfarrausschüsse oder andere leitende Aufgaben in der Gemeinde denken? Hat es sich in kirchlichen Verbänden und Vereinen für Männer und Frauen durchgesetzt, daß die Frau nicht nur die zweite Rolle neben dem Mann, sondern im Wechsel mit ihm die Leitung und den Vorsitz innehat? Wie steht es mit der Berufsbezeichnung für Frauen, die für pastorale Aufgaben berufsmäßig ausgebildet und hauptamtlich in der Seelsorge tätig sind? Nennt man sie (nennen sie sich!?) nicht trotz Lebensreife, Berufserfahrung und verantwortlicher Tätigkeit bis zu ihrer Pensionierung »Helferin«? Gibt es in den Gemeinden weibliche Mitglieder im Kirchenstiftungsrat, bzw. in der Kirchenverwaltung? Sind in Seelsorgeämtern und Ordinariaten neben leitenden Stellungen für Männer auch solche für Frauen eingerichtet, außer denen für Frauenseelsorge? (Was ganz sicher unter dem Anspruch einer differenzierten Seelsorge höchst notwendig ist und die hier gemeinte Entwicklung vielleicht einzuleiten vermag.) Aber, ist das Mitdenken und die Mitarbeit der Frau für die *Gesamtpastoral* heute schon gefragt, erwünscht? Ferner: Gibt es weibliche Juristen, Soziologen, Leiterinnen für Erwachsenenbildung auf Diözesanebene, leitende Posten für Frauen im Finanzwesen, in der Verwaltung eines Ordinariats?

Zugegeben, daß es heutzutage verhältnismäßig immer noch zu wenig Frauen gibt, die diesen Ansprüchen genügen mögen. Das kann daran liegen, daß die Bildungschancen aufgrund herkömmlicher Vorstellungen über die gesellschaftliche Rolle von Mann und Frau leider bis heute nicht gleichmäßig von diesen wahrgenommen werden. Aber kann man einfach sagen, daß es keine qualifizierten

¹ Dekret über das Laienapostolat III, 9.

² Bericht der Bundesregierung über die Situation der Frau in Beruf, Familie und Gesellschaft, Bonn 1966.

Frauen für solche Aufgaben gibt? Kann man das sagen in einer Zeit, in der es nicht nur Theologinnen mit Staatsexamen und theologischem Doktorat, sondern auch weibliche Abteilungsleiter, Prokuristinnen, weibliche Architekten, Publizisten, Unternehmer und Arbeitgeber, kurzum berufstätige Frauen in allen möglichen selbständigen Positionen gibt? Die Tatsache, daß es diese Frauen gibt und daß ihre Begaunungen als mögliche Charismen dem Aufbau der Kirche und der Gemeinde dienen können, muß wohl noch in den Blick der amtlichen Kirche kommen; sie muß aber genauso in den Gemeinden und unter den Frauen selbst noch mehr bewußt gemacht werden.

Gibt es noch andere Gründe, die der Mitarbeit der Frau erschwerend im Wege stehen? Ist es die engstirnige, moralisierende, oft verkümmerte Menschlichkeit, der oft fehlende Charme, die neidvolle, eiferstüchtige Prestigesucht, die geschäftige Geschäftszigkeit, der Untertanengeist, die fehlende Offenheit und Wahrhaftigkeit in den mitmenschlichen Beziehungen innerhalb von Gemeinden und Verbänden? Woher kommt das alles gerade unter denen, die sich für das Apostolat zur Verfügung stellen und damit zum Aushängeschild der Gemeinde und der Kirche werden? So richtig es ist, diese Fragen an die Frauen zu stellen, so falsch wäre es, sie *nur* an sie zu richten. Sind diese menschlichen und christlichen Fehlhaltungen nicht auf der ganzen Stufenleiter des Apostolates zu überwinden? Mögen sie, soweit sie die Frauen betreffen, damit zusammenhängen, daß sie noch nicht genug unterscheiden gelernt haben zwischen Verhaltensweisen, die den familiären Bindungen zugeordnet sind, und solchen, die Beziehungen entsprechen, die übergeordneten Gruppen und Strukturen gemäß sind; oder damit, daß die breite Schicht der Frauen noch nicht genügend über die Personbezüge hinaus für Sachbezüge gebildet worden ist; oder damit, daß in der Kirche die Betonung zu lange auf einer individualistischen Frömmigkeit lag und dadurch ichbezogene Haltungen auf sehr »fromme« Weise unterstützt und gefördert wurden, während man für die Bildung einer Spiritualität in den Gemeinden noch viel zu wenig die Herrschaft Gottes gesehen hat, die einen und versammeln und die *Gemeinde* zum »lebendigen Abbild des Wesens und des Aufbaus der wahren Welt der Menschen«³ machen will. Wenn begriffen würde, daß es (nach der Schrift) zuerst um den Willen Gottes, um *seine Herrschaft* und nicht zuerst um das eigene Seelenheil geht, daß Gott seine Herrschaft durchsetzen will, indem er wenige Menschen dazu beruft, in verbindlichem Gemeindeleben *Ihn* in der Welt zu vergegenwärtigen⁴, könnte der einzelne lernen, sich zu bescheiden, ohne in seinem Engagement für das Evangelium gebremst zu werden. Er könnte unter dem Anspruch der hereinbrechenden Herrschaft Gottes zu wahrhaftigerem Dienst, zu einer Brüderlichkeit ohne abstoßende Überheblichkeit und Bekehrungstendenzen, zu einer aus sachlicher Einsicht

stammenden Demut und damit zu einer befreienden, gelösteren Menschlichkeit kommen. Vielleicht wird an dieser Stelle deutlich, daß das Apostolat der Frauen und auch die Art und Weise, wie sie es leben, nicht aus dem Zusammenhang des Ganzen herausgelöst werden kann, sondern in jeder Hinsicht diesem zugeordnet bleibt.

Wird die bewußte Ausweitung der Mitarbeit der Frau als für die Kirche heute notwendig geltend gemacht, könnte sich der öfter gehörte Einwand erheben, die Pastoral müsse aus der Feminisierung herauskommen, wenn der Mann der Kirche wieder zurückgewonnen werden soll. Das hieße wohl, daß der Zeitpunkt für eine Intensivierung der Mitarbeit der Frau immer noch nicht da ist, weil gerade jetzt nach dem Konzil dem Mann diese Chance angeboten werden müsse. Dafür kann Feminisierung, falls man darunter Einfluß der Frau durch Mitarbeit versteht, nicht als Argument herangezogen werden. Denn bedenkt man den oben geschilderten Fragekatalog kritisch, muß man zugeben, daß dieser Einfluß nicht überwältigend groß ist, zum mindesten überall dort nicht, wo Entscheidungen getroffen und die großen Linien festgelegt werden. Die Feminisierung der Pastoral hängt wohl zusammen mit ihrer bisherigen Praxis, nach der die Gemeinde Objekt der Seelsorge und ihr Stil dementsprechend fast ausschließlich *Betreuung* und *Versorgung* war. Man hat *für* die Gemeinde gearbeitet statt *mit* ihr. Dieser Stil der Betreuung, der einer Gemeinde entspricht, die passiv und geschlossen ist, entspricht tatsächlich einem traditionellen Leitbild der Frau, nachdem diese die Passive, die Gehorchende, die Schwächere und daher die Untergeordnete, die zu Beschützende war, und deren Wirkfeld man hauptsächlich in der Geschlossenheit des Hauses und der Familie sah. Diesem pastoralen Stil ist es wohl mitzuverdanken, daß *die* Frauen hauptsächlich die Kirche füllten – und über die *er*, der Pfarrer, die Männer zu beeinflussen suchte (das meint man wohl mit Feminisierung!) –, die sich noch nicht aus dieser traditionellen Rolle erhoben haben, zumindest nicht bewußt. Die selbständigen, aufgeschlossenen Frauen lehnen diesen Stil einer veralteten Pastoral ebenso ab wie die Männer, die aufgrund herkömmlicher Vorstellungen u. a. selbständig, verantwortungsbewußt zu handeln hatten und infolgedessen solcher pastoraler Praxis schon immer abhold waren. Die Feminisierung der Pastoral hängt also nicht mit verantwortlicher, sachgerechter Mitarbeit der Frau zusammen, sondern entspringt eher dem Fehlen derselben. Wo es Feminisierung gibt, hat sie wohl andere Gründe. Daß wir bei der Intensivierung der Mitarbeit der Frau Feminisierung nicht zu befürchten brauchen, lehrt uns das Beispiel des sachlichen Beitrags und der Einfluß der Frau

³ H. COX, *Stadt ohne Gott*, zit. bei R. MARLÉ, *Die weltliche Welt*, in: *Dokumente* 23 (1967) 103.

⁴ N. HEPP, *Gemeindeleben als Glaubensvollzug und Verkündigung heute*, in: *Die Sendung* (1967) Heft 2.

innerhalb aller gesellschaftlichen Bereiche. Nirgendwo spricht man dort von Feminisierung.

Freilich müssen bei allen Anfängen und jeder Entfaltung partnerschaftlicher Zusammenarbeit zwischen Klerus, Männern und Frauen örtliche und individuelle Situationen berücksichtigt werden. Jeder pastorale Erfolg, auch der einer aufbauenden Zusammenarbeit hängt schließlich davon ab, daß man nichts überspringt, sondern genau dort anfängt, wo die einzelnen und wo die Gemeinde stehen. Nur dann kann man sich *mit* ihnen *zusammen* nach vorne bewegen. Nur in einer progressiven Pastoral, d. h. konkret *mit* immer mehr einzelnen Männern und Frauen, die einsichtig und umsichtig mitarbeiten, wird die Gemeinde Subjekt der Seelsorge, Träger der Mission⁵, Heilszeichen für die Welt⁶. Diese Einsicht sollte uns ermutigen, anzufangen und zu experimentieren, und wäre es in der bescheidensten Weise. Wenn wir dazu nicht kommen, bleibt sowieso alles beim alten.

Zusammenfassend einige Vorschläge: Man sollte die Frauen zur Mitarbeit einladen. Diese Einladung ist zu verstehen als konkrete Nachfrage, als Stellenangebot im Sinne des obigen Fragekatalogs. Ebenso soll das konkrete Angebot für nebenamtliche, bezahlte – vor allem in den großen Pfarreien – und für ehrenamtliche Mitarbeit immer selbstverständlicher werden. Diese Mitarbeit als das Normale und sachlich Richtige sollten auch die Verantwortlichen in den kirchlichen Behörden akzeptieren. Es wurde schon deutlich, daß dort nicht allein Schreibhilfen und Sekretärinnen tätig sein können. Theologinnen mit Staatsexamen tun sich verhältnismäßig schwer, in der Kirche eine entsprechende Stellung zu finden, falls sie sich nicht ausschließlich für den Religionsunterricht in der Schule interessieren. Aber bei den Kirchenbehörden trifft man kaum auf Vorstellungen darüber, welche Aufgaben Frauen mit entsprechender Ausbildung, Berufspraxis und Lebenserfahrung übernehmen könnten. Daß dies auf Pfarrebene weithin auch so ist, nimmt nicht wunder.

Noch einige praktische Hinweise: Der Einwand, daß die Frauen sich neben ihren Familienaufgaben keine Zeit nehmen können, stimmt nicht in allen Fällen. Die Erfahrung zeigt, daß Mütter von Kleinkindern z. B. zu Kursen kommen, die für die Leitung von Erwachsenengruppen befähigen und fünf Tage dauern. Eine Mutter von vier kleineren Kindern, die an einem solchen Kurs teilnahm, schrieb danach, daß ihr die Hausarbeit vorher bis zum Hals gestanden habe, die geistige Arbeit im Kurs ihr aber wieder neuen Schwung gegeben hätte. Diese Erfahrung steht für andere. Aufgabe in der Pfarrei wäre es deshalb, einen »Aushilfsdienst für Mütter« aufzubauen, um mehreren Frauen die Möglichkeit geistiger Auffrischung und Erholung zu bieten. Viele junge Frauen, die zu der Generation gehören, die Berufsarbeit kennengelernt haben, und die erfuhren, daß der Beruf dem Menschen ein ganz bestimmtes Maß an Weiterfahrung und Mitmenschlichkeit schenkt, kommen sich in Hausarbeit und Familie

in den heutigen Verhältnissen (Klein- und Kleinstfamilie – Großstadt) isoliert vor. Eine nebenamtliche, aber bezahlte Mitarbeit im Pfarrbüro, in der Pfarrcaritas, im Wohnviertelapostolat als stundenweise Beschäftigung wäre sicher mancher Frau willkommen. Das Wort des Isaías: »Erweitere dein Zeltel Raum. Deine Zelttücher spanne weit! Spare nicht!« (54,2) wäre für den Aufbau einer kollegialen Struktur in der Gemeinde durch die Dienste einzelner, sogar vieler in Anwendung zu bringen. Wir sollten uns nicht über Mangel an Mitarbeitern beklagen, wenn wir *nur* guten Willen, Idealismus und Opfer verlangen, sondern Arbeit sein lassen und diese, wo sie regelmäßig getan wird, auch bezahlen. Ferner sei erinnert an die Frauen in der heute vielbesprochenen dritten Lebensphase. Manche Frau, die in dieser Zeit keinen Anschluß an ihren früheren Beruf mehr findet, wäre für eine halbtägige Arbeit anzusprechen. Ganz zu schweigen von den noch ungehobenen Möglichkeiten der Mitarbeit unter den Pensionierten. Darüber wäre ein eigenes Kapitel zu schreiben. Und ist es nicht so, daß wir die Frauen, die durch ihren Beruf Voraussetzungen mitbringen würden für sachliche und verantwortliche Mitarbeit in den Gemeinden, noch gar nicht oder viel zu wenig angesprochen haben? Warum eigentlich?

Die Frauen sollten nicht für Aktivitäten gewonnen werden, ohne daß ihnen die Möglichkeit einer »Ausbildung« dafür angeboten wird. Aufgaben im Wohnviertelapostolat, in der Caritas- oder in der Altenarbeit, die Leitung von Erwachsenengruppen oder Clubs, Nachhilfestunden für schwachbegabte Beicht- und Kommunionkinder oder Firmlinge, Befähigung von Müttern für das Gespräch mit Kindern und mit der jungen Generation über Gott, Jesus Christus und die Kirche, die Mitarbeit im Pfarrausschuß u. a. sind sehr anspruchsvolle Aufgaben. Einiges Sachwissen und notwendige Techniken sind dafür unerlässlich. Es sollten deshalb von den in den Seelsorgeämtern eingerichteten Referaten für Frauenseelsorge Kurse angeboten werden, die für solche Aufgaben vorbereiten und befähigen. Damit gewinnen diese ganz sicher an Wert für den einzelnen und in der Gemeinde an Gewicht.

*Dr. Mechtild Höflich,
Köln:*

Sind Frauen in der heutigen Gesellschaft eine eigene Gruppe, die auch in der Kirche eine besondere Form der Seelsorge beanspruchen? Diese Frage wird faktisch immer mit Ja beantwortet. Bildung und Seelsorge gehen davon aus, daß Schicksal und »Wesen der Frau« Ehe und Mutterschaft als Lebensmöglichkeit für die Frau bereithalten. Denn auch heute noch sind die meisten

⁵ Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche I, 2.

⁶ Dekret über die Missionstätigkeit der Kirche I, 1, 5.

Frauen verheiratet, bereiten sich auf die Ehe vor, gebären und erziehen Kinder oder leiden häufig an ihrer mangelnden »Anerkennung«, wenn sie nicht verheiratet sind. Der Mann ist in demselben Maße als Gatte und Vater an Ehe und Familie beteiligt. Die Gesellschaft spricht ihm jedoch zu, daß er die geschlossene Welt der Familie übersteigt und auch außerhalb von ihr sein Leben und die Welt mitgestaltet und prägt. Natürlich weiß jeder, daß viele Frauen arbeiten, ihren Beruf ausüben. Als Verheiratete haben sie eine ambivalenter Beziehung zum Beruf als die Unverheiratete oder der Mann. Zumeist ist es der bedrängende Konsumanspruch oder die mangelnde Lebenserfüllung, die sie arbeiten lassen, und in geringerem Maße wirkliche Zuneigung zu außerhäuslicher Tätigkeit und Berufsfreude. Immer aber bedingt »Berufstätigkeit« Weltzugewandtheit. Man ist in direktem Sinn Mitglied der »Wettbewerbs-Gesellschaft«. Bedenkt die Seelsorge die Konsequenzen, die sich aus dieser zumeist nicht unproblematischen Weltzugewandtheit ergeben?

Weiblichkeit und Mutterschaft

Zunächst ist herauszustellen, daß Weiblichkeit und damit auch die Fähigkeit der Frau, Mutter zu werden und zu sein, tatsächlich die Verschiedenheit zum Mann deutlich kennzeichnen. Die Anatomie der Frau ist, wie Sigmund Freud gemeint hat, ihr Schicksal. Diese sparsame Bestimmung sollte auch in der Seelsorge das Reden vom Wesen der Frau ersetzen, denn Wesen ist jeweils abhängig von Leitbildern, Kulturen und Tradition. Eine Form der Seelsorge, die diese weibliche Bestimmung der Frau übersieht, würde einem einseitigen Ideal der emanzipierten Frau huldigen. Daher sind Vorträge, Ermunterungen, Kurse und Hilfen, die Weiblichkeit und Mütterlichkeit der Frau fördern, sehr zu begrüßen. Das aber ist nicht nur eine Sache der Unterweisung. Der Respekt etwa eines Priesters vor der Frau als »Dame« und Partnerin ist auch heute noch nicht selbstverständlich. Die ernsthafte und spielerische Begegnung innerhalb des katholischen Bereichs in Vorträgen und Gesprächen, bei Geselligkeit und Muße könnte eine »Erotik« ermöglichen, die nicht nur der Frau, sondern auch dem Mann Freiheit und Spontanität schenken. Das Sorgen für die Familie, Erziehung und Aufgaben in der Mitwelt dürfen nicht nur von Ethos und Verantwortung betrachtet werden, sondern müßten mehr als Chance für die Frau gesehen werden, sich gemäß ihren Fähigkeiten und ganz persönlich ohne Klischee von außen den Menschen zuzuwenden, die ihr die Nächsten sind. Die heutige Beziehung der Frau zum Mann, die Reflexion über sich selbst und die Realität um sie herum kann nicht deutlich und differenziert genug erscheinen, um Selbstwertbewußtsein und Mitmenschlichkeit zu wecken. Man könnte meinen, all dies Gesagte sei der Seelsorge seit langer Tradition wohl vertraut.

Hier zeigt sich jedoch ein entscheidender Unterschied:

Gefahren isolierter Betreuung und kasuistischer Manipulation

Bisher wurde die Frau isoliert vom Mann seelsorglich betreut und kasuistisch manipuliert. Das heißt, Erzieher und Seelsorger legten Regeln und Gebote etwa für die Ehe und die Aufgaben in der Gesellschaft fest. (Mit gleicher Intensität übernehmen heute die Mittel der öffentlichen Meinung diese Über-Ich-Funktion.) Die Antwort vieler Frauen waren und sind Skrupel und Resignation. Es fehlt ihnen an Intuition, Einsicht und Kraft, ihre Widerstände und Enttäuschungen zu formulieren und eigene Entscheidungen zu treffen. Statt dessen flüchten viele in Haushalt- und Fürsorgezwang gegenüber dem Ehepartner und den Kindern, in Müdigkeit und Beschäftigungssucht, um ihre Nervosität und »Unfruchtbarkeit« nicht so schmerzlich zu erfahren. Ja, oft hat die Beziehung zum Partner quälende und gelangweilte Züge, die durch den Druck von Geboten und Ansprüchen verursacht sind, aber kaum überwunden werden können. Diese Qual schränkt die Realitätseinsicht und Entscheidungsfähigkeit, die Heiterkeit und nicht zuletzt die Liebes- und Glaubensfähigkeit ein.

Die von Bildung und Seelsorge fixierten »Frauenprobleme« werden auch heute noch vielerorts ängstlich und einseitig aus Verbands- und Bewahrungsperspektive betrachtet. Wenn ein sogar eigens geschaffener »weiblicher Stil« bei religiösen Vorträgen und Feiern, im theologischen und geistigen Angebot nicht überwunden wird, erstickt Frauenseelsorge an Sentimentalität!

Aufgeschlossenheit für die Realität und Partnerschaft

Viele drängende Fragen unserer Welt und Kirche blieben den Frauen verschlossen. Heute bedarf es großer Mühe, die Ansprechbarkeit der Frau für Fragen außerhalb ihres Intimbereiches und vielleicht noch ihrer Erziehungswelt zu wecken. Mit reiner Gebetsanregung ist nicht die kritische Stellungnahme und tatkräftige Aktion für die Nöte unserer Welt erreicht! Die Sorge für den Frieden in Vietnam, Israel und mit Polen z. B., das freundliche, hilfsbereite Verhältnis zum nebenan wohnenden Gastarbeiter, die Humansierung der Verhältnisse am Arbeitsplatz, der Sinn eigenen Schaffens sollte viel vehementer die Herzen bewegen. Tatsächlich lebt aber die Frau neben dieser Realität, ahnungslos und guten Willens – »Geld einsammelnd, Zeitschriften austragend«. – Je mehr Frauen sich in einer geschlossenen Frauengruppe absondern, unterliegen sie auch einem gesellschaftlichen und kirchlichen *understatement*, das der Frau Anlehnung und Unterlegenheit erlaubt, aber Partnerschaft verhindert. Praktiken der Seelsorge, die die Frau als Objekt, und zudem noch als Objekt zweiten Grades, behandeln, behindern viele Frauen in ihrer Selbstsicherheit, in ihrem Engagement an die Mitwelt und auch in ihrer Zugehörigkeit zur Kirche. Besonders die junge Frau ist skeptisch gegenüber einem seelsorglichen Angebot, das in

autoritärer Haltung, in Unkenntnis der tatsächlichen Situation der Frau und in vorzeitigem Werturteilen und Manipulation wurzelt.

Notstand vieler Frauen in entfremdeter Einsamkeit

Eine Kirche, die sich vor allem als geschlossene Gruppe versteht, sieht wohl innerkirchliche Anliegen und Fragen, sie will sich aber in ihren festen Mauern für sich selbst bewahren. Seit dem Konzil ist die geschlossene Kirche weitgehend überwunden; Symbolhaft durch Papst Johannes wurde es vielen neu ermöglicht, sich mit der Kirche zu identifizieren. Die Hoffnung, daß Christi Kirche der Welt Heil vermitteln kann, ist wieder aufgeblüht, Heil durch Einsicht, Hilfe, mutiges Eintreten und Vermitteln überall da, wo es Menschen verwehrt wird, »menschlich« zu leben: sei es durch Hunger, Krieg, Zwang, Krankheit oder Entfremdung. Eine angelernte Arbeiterin, die durch den Charakter von Arbeitsplatz und Umwelt zwanghaft eine Flucht in unrealistische Glücksvorstellungen versucht, braucht Hilfe, um sich und den neben ihr Lebenden in Akkord, Erfolgsjagd und Erschöpfung noch zu entdecken.

Sie ist sich selber fremd, sie hat gar keine Möglichkeit aus den ihr angepaßten Verhaltensweisen herauszukommen. Wie kann sie da noch Bildung, Einsicht und Gott suchen, wenn ihr die Lust und Kraft abgehen, mit ihren Mitmenschen in voller Kommunikation zu leben? Da ist weder Solidarität noch Liebe lebendig, nur Sehnsucht, aus allem herauszukommen und endlich ein Paradies geschenkt zu erhalten. Nicht ethisch begründeter Anspruch überzeugt, sondern der Mensch, der als Christ seinen Bruder liebt, der respektiert und nach Wegen sucht, die »Welt« zu humanisieren. Das bedeutet sehr oft Veränderung der menschlichen und der Arbeitssituation in Betrieb und Familie, das bedeutet einfachhin Angebot zu Entspannung, Verstehen und Sein-lassen. Nur so kann sich ein Glaube anbieten, mit dem sich der heutige, auch von der Kirche enttäuschte Mensch identifizieren kann.

Eine wissenschaftlich exakte Untersuchung sollte Material bringen über die wirkliche Lage der Frau in Familie, Gesellschaft und Kirche, über ihre Hoffnungen und Nöte. Und Priester sollten kenntnisreich, partnerschaftlich und frei von Vorurteilen versuchen, der Frau zu helfen, daß sie ihre Antwort auf ihr Leben finden kann.

Leitbilder aus geschichtlich gewordenen Situationen überzeugen kaum. Notburga, Elisabeth, Hedwig werden als Frauen vergangener Zeit erlebt, die von der heutigen Frau aber nicht nachzuahmen sind.

Glaubenserweckung kann nicht von außen manipuliert werden. Ein Liebender und Einsichtiger – der nicht nur die anderen, sondern auch sich selbst liebt – hat ein Ohr für die tatsächliche Glaubensbereitschaft auch in unserer Zeit.

Weil er hören kann, kann er auch die erlösende Botschaft Christi in diese Welt und nicht über sie bringen.

*Dr. Hanna-Renate Laurien,
Oberstudiendirektorin, Köln:*

In zahlreichen Messen, so vermerkt der unbefangene wie der befangene Betrachter, überwiegt die Zahl der Frauen – in den verschiedenen gottesdienstlichen Funktionen aber werden sie kaum sichtbar. Männliche Amts- und Funktionsträger, weibliche »Gemeinde« – das ist gewiß nicht mit »Volk Gottes« gemeint. Die Frage nach dem Priestertum der Frau soll bewußt ausgeklammert werden, es genüge, nach anderen Funktionen zu fragen.

Eine Frau als Lektor in einer vom Bischof zelebrierten Messe, das hat es 1966 gegeben. Allerdings fürchte ich, daß der eine mir bekannte Fall womöglich der einzige ist. Bemüht man sich, die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß in einer Schulmesse für Mädchen, da, wo es sinnvoll ist, Schülerinnen ministrieren können? Und wer trägt im Gemeindegottesdienst die Schale mit den Hostien derer, die kommunizieren wollen, zum Altar? Schon mancher Laientheologe hat in Wortgottesdiensten gepredigt, wie aber steht es mit der Laientheologin? Man hörte, wie gut in der »Aktion Missio« entsprechend ausgebildete Ordensfrauen gepredigt haben, doch es bleiben Hinweise auf einzelne. Daß ihnen etwas Spektakuläres anhaftet, ist Symptom genug. Wichtig werden diese einzelnen erst dann, wenn sie den Beginn einer Wandlung darstellen und nicht als Alibi für vorschnelle Selbstzufriedenheit mißbraucht werden. Ob man bereit ist, die Einsicht in die Gleichwertigkeit von Mann und Frau im Leben der Kirche zu konkretisieren, etwa auch die diskriminierenden Passus im *CIC* zu ändern, ist eine Frage der Grundhaltungen und damit der Bewußtseinsbildung.

Das nachhinkende Bewußtsein, der *social lag*, von dem zu reden wir in der Bundesrepublik häufig Anlaß haben, müßte von denen, die Kirche sind, höchst kritisch in Frage gestellt werden, denn wer anders als die Gläubigen sollte wissen, wie überholbar jede zeitgebundene Verwirklichung ist. Was sich aber in Gemeinden und bei Geistlichen manchenorts noch als Bewußtseinshaltung zeigt, läßt Dahrendorfs Wort von den »Säulen der Beharrung« zutreffend erscheinen. Die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche löst die Frage nach der Bildungs- und Wandlungsbereitschaft aus.

Nehmen wir als Beispiel das Ansprechen der Frauen in der Predigt. Überwiegend werden Lebensprobleme der Frauen unter dem Bild der »privaten«, nicht aber der »öffentlichen« Tugenden gesehen. Politisches Engagement als Christenpflicht, als Beitrag für die Gestaltung der Welt mutet man höchstens den Männern, nicht aber den Frauen zu. Immer noch begründet man ihre Bildung mit Funktionen: bessere Mütter, bessere Ehefrauen. Bildung als Weg personaler Entfaltung, das ist manchem Prediger noch ein gefährlich Ding in Frauenhand. Für sie soll doch besser der Opfergedanke lebensformend sein. Vorschnell

schließt man von der Jungfrau Maria auf die Frau; übersieht, wie solche Verkündigung Mann und Frau einengt, übersieht, daß Maria in der Haltung des gläubigen Sich-zur-Verfügung-Stellens für Mann und Frau Bedeutung hat. »isch« (Mann) und »ischa« (Frau) gehören schon für den Jahwisten zusammen! Nur mit einer genaueren, von Soziologismen der Vergangenheit befreiten Theologie läßt sich jene Haltung verwirklichen, die der Frau nicht nur Randzonen und Unterordnung zuweist.

Im heutigen Pfarrbetrieb ist die unterscheidende und rationelle Arbeitsweise für den Priester lebenswichtig. Sie ermöglicht ihm die unerläßliche – und viel zu oft mangelnde – theologische, insbesondere exegetische Fortbildung, deren Früchte er in der Predigt der Gemeinde vermitteln sollte (vgl. Röm 10,17). Das gute theologische Wissen muß ergänzt werden durch zuverlässige Kenntnisse der sozialen Strukturen und Lebensmodelle in unserer Zeit (vgl. *Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute*). Sie zu vermitteln, ist um so mehr Sache der Priesterausbildungs- und -fortbildungseinrichtungen, als viele Jungengymnasien diese Fragen bisher noch kaum beachten.

Kenntnismangel ist oft die Ursache, wenn die verschiedenen Frauengruppen in der Predigt verfehlt angesprochen werden. Ärgernis, Abkehr, Aggression sind das Ergebnis.

Die junge Frau wird auf ein Modell absoluter Häuslichkeit festgelegt, wo ihr doch die geöffnete Familie gezeigt und ihr Mann auf seine Verpflichtung hingewiesen werden sollte, ihr »Welt« zu vermitteln. Das Verhältnis der Unverheirateten zur Verheirateten wird – entgegen unserer gesellschaftswissenschaftlichen Einsicht – nicht als Verhältnis der Entscheidung bewußt gemacht; die alleinstehende Berufstätige kommt immer noch als bloßes »Mängelwesen« vor. Ergänzungsbedürftig bleiben Ledige wie Verheiratete, und eben darin gründet eine Möglichkeit des Menschen, sich selbst zu übersteigen.

Die Berufstätigkeit wird in ihrer Bedeutung für die Frau immer noch verkannt, man verteufelt die berufstätige Mutter undifferenziert und erwartet von der ledigen Berufstätigen, daß sie sich durch »Sonderopfer« legitimiere. Familie kann zur geschlossenen Gesellschaft werden, so daß für Witwen, Geschiedene, Unverheiratete nur die Außenseiterrolle bleibt. Wo rüttelt der Prediger den »engen« Katholiken auf? Was auf den ersten Blick als verfehlt Haltung gegenüber den Frauen erscheint, ist mehr: es ist Verfehlen der Mitmenschlichkeit, des christlichen Liebesanspruchs. Die Frage nach der Frau in der Kirche fragt nach unserem Christentum. Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden und Liebenden müßte deutlicher und bewußter nach Wegen suchen, jene Millionen Frauen, die allein – und oft resigniert und verbittert – leben, Kirche als den Ort erfahren zu lassen, wo sie als Person, unabhängig vom Familienstand, angenommen sind. Sie müßte ihr Bildungsbemühen gegenüber den Frauen – gerade angesichts des

weiblichen Bildungsrückstandes – vernehmlicher artikulieren. Eigenständige Frauenarbeit hat hier – neben den partnerschaftlichen Formen – besondere Bedeutung. So lange der gesellschaftliche Raum der Kirche patriarchalisch geprägt erscheint, setzt man allerdings hinter alle Bildungsbemühungen ein Fragezeichen.

In Kirchenvorständen, Katholikenausschüssen etc. gibt es zwar inzwischen Frauen; doch wie wäre es, die Ausschüsse einmal nach dem »Geschlechtsproporz« des Kirchenbesuches zu besetzen? Und wie steht es mit dem Vorsitz? Da erklärt man, den müsse ein Mann haben, denn es ginge um Finanzen, Politik, Repräsentation. In Wirtschaft und Politik haben Frauen längst bewiesen, daß sie auch in den vermeintlichen Domänen des Mannes Gutes leisten, ohne dabei Geschlechtswandlungen zu vollziehen oder zu Mannweibern zu werden. Die Berufung auf das Nichtwollen der Frauen ist eine faule Entschuldigung. Diese Haltung ist ja Ergebnis eines mangelnden Selbstverständnisses. Noch mehr als bisher muß wahrhaftige Partnerschaft verwirklicht, muß Bildung in Gespräch, Information, Nachdenken und im Angebot einübender Erfahrung vermittelt werden. Patriarchalische Gesinnung drückt sich auf mancherlei Art im Alltag aus, sei es in knigge-konträren Umgangsformen, sei es in der Anrede »Brüder und Schwestern« – bemerkenswerterweise sprach auf dem Bamberger Katholikentag nur ein evangelischer Bischof von »Schwestern und Brüdern« –, sei es bei Haussammlungen. Der Berufsalltag der Frau ist offensichtlich weniger anstrengend, auch wenn sie nicht, wie der Mann, an einen zubereiteten Tisch heimkehrt, und die Tätigkeit der Mütter ist denn wohl doch nicht so belastend, wie es die Familienpredigten schildern, denn sammelnd darf sich die Frau vollenden.

So feiert in der Praxis nicht selten ein veraltetes soziologisches Modell selbst dort Auferstehung, wo man sich in der Theorie schon von ihm abgewandt hat. Der Mensch aber verwirklicht sich in seinem Tun. In welcher Grundabsicht und auf welches Ziel hin er handelt, entscheidet über seine »Moral«.

Der Umgang von Priester und Frau miteinander ist die Frucht von Grundhaltungen und die Probe auf sie. Geistliche Beiräte, nicht Präsidien in den Vereinen, funktionaler, nicht autoritativer Führungsstil im Pfarramt, Akzeptieren von Sachkenntnissen auch dann, wenn eine Frau sie beisteuert – die Reihe der Forderungen ließe sich fortsetzen. Jede Forderung an den Priester ist auch Forderung an die Frau. Unerleuchtete Adoration verdirbt manchen Priester für den kooperativen Stil. Frauen müssen mehr und mehr kritikfähig werden und lernen, für sich selbst einzustehen und nicht den Priester als »Ersatzgewissen« zu strapazieren. Die ausgebildete Christin sollte sich mehr als bisher bereithalten zur Mitarbeit in den Bildungseinrichtungen, auch in Männerverbänden, Priesterseminaren und -konferenzen.

Alles Bemühen bleibt oberflächlich, wenn die

Frage nach dem Selbstverständnis des Priesters wie der Frau ausgelassen wird. Die Besinnung auf die Anthropologie und ihre Relevanz für den Glaubenden muß in der Ausbildung und Fortbildung der Priester ihren Ort haben. Die Besinnung sollte vom Einüben in den Umgang mit Frauen begleitet sein. Die Professorin im Priesterseminar, der Diskussionsabend für männliche und weibliche Studenten im Priesterseminar – ist ihr Versuchsgrad so hoch, daß sie Utopie bleiben müssen?

Nur wenn der junge Priester gewohnt ist, mit Männern und Frauen zu beraten, kann er als Pfarrer den partnerschaftlichen Stil verwirklichen. Unweigerlich stellt sich in diesem Zusammenhang die Frage nach der Freundschaft von Priester und Frau. Sie steht kaum am Beginn eines bewußten Lebens, sie ist kostbares und zerbrechliches Geschenk, das nicht sogleich verdächtigt werden sollte. Die Gefahr, aneinander schuldig zu werden, lebt in jedem menschlichen Miteinander. Sie bestehen wir nur in Wahrhaftigkeit – indem wir Empfindungen nicht pseudoreligiös bemänteln – und in jenem redlichen Bemühen, das Selbstdisziplin, Achtung vor dem anderen und glaubendes Vertrauen einschließt.

*Dr. rer. nat. Gertrud Roos,
Fachreferentin für Radiobiologie an der Haupt-
bibliothek der Eidgenössischen Technischen Hoch-
schule, Zürich:*

Wie wir Frauen in der Pfarrgemeinde, der Zelle der Kirche, uns vorfinden, wie wir die Situation einschätzen, was für Anregungen wir zu machen hätten – so verstehe ich die Fragestellung.

Im Gespräch über derartige Fragen, mit Männern und Frauen, meldet sich früher oder später die Verstimmtheit über die Umgangsformen der Priester. Das mag kleinlich erscheinen; doch handelt es sich nicht nur um eine Äußerlichkeit, sondern um ein Symptom einer inneren Haltung. Die Frauen empfinden diesen Mangel offenbar stärker als die Männer; vielleicht erklärt es sich dadurch, daß manche Priester überhaupt nur Umgangsformen gegenüber Männern entwickelt haben. Wohlverstanden, wir wünschen nicht die äußere Geschliffenheit eines Weltmannes; es dünkte uns fast verdächtig, hätte ein Seelsorger so viel Gelegenheit, sich weltmännische Routine anzueignen. Wir erwarten die echten Äußerungen eines gebildeten Herzens. Man soll also nicht mit der trivialen Entgegnung daherkommen vom »guten Kern in der rauhen Schale«; wir erwarten wirklich *Äußerungen* dieses guten Kerns, einfach aus Nächstenliebe, aus der heraus man sich sogar die Mühe macht, auch ein paar ganz konventionelle Formen sich anzueignen, statt seine etwas ungehobelte »Eigenart« für so unaufgebbbar wichtig zu halten.

Die Pfarreisekretärin einer ausgesprochen lebendigen Pfarrei meint ziemlich resigniert: »Ach, die Laien sind immer die Dummen, und erst recht die

Frauen.« Ob es oft vorkomme, daß einer der Pfarrgeistlichen sie um ihre Ansicht frage? »Überhaupt nie« – und das nach jahrelanger Arbeit. Pfarrer und Vikare realisieren da offenbar nicht, daß diese Frau nicht nur in ihrer Funktion als Sekretärin existiert, sondern auch ein Mensch der Pfarrgemeinde ist, eine »Frau aus der Gemeinde«, mit der sie einen besonders leichten Kontakt haben könnten.

Die Akademikerin mit ihren zwei Doktoraten: »Mir ist pudelwohl in der Pfarrei, der Pfarrer läßt mich in Ruhe und ich ihn auch.« So spricht eine wache Katholikin, die für Pfarrer und Pfarrei die wertvollsten Anregungen und Hilfen geben könnte. Es handelt sich nicht etwa um eine Landpfarrei, in der man Hemmungen hätte der gescheiterten Frau gegenüber. Sie sollte sich vielleicht aufdrängen? Aber andere Leute nehmen sie so sehr in Anspruch, daß sie keinen Grund sieht, sich noch irgendwo aufzudrängen, wo man ohnehin um sie weiß. Wie verantwortet es ein Seelsorger, solche Kräfte in seiner Pfarrei einfach zu ignorieren?

Die junge Frau und Mutter, Technikerin mit Hochschulabschluß: »Die Frauen dürfen gar nichts tun in der Kirche: nicht vorbeten, nicht vorlesen, nicht am Altar dienen.« Gewiß, wir dürfen Wesentlicheres tun, aber es wurde ja der Unterschied zu den Männern beachtet. Und man kann es den Frauen nicht verbieten, auch in diesem Belang den Unterschied als für sie negativ zu bewerten. Außerdem geht es gar nicht allein darum: Wir können uns – unbescheidenerweise – des Eindrucks einfach nicht erwehren, daß wir auch im Gottesdienst einiges zum Wohl der Gemeinde besser machen könnten. Was soll es zum Beispiel, daß ein kleiner Junge mit seiner Rechenstundestimme, »schön laut« uns einen Psalm herunterliest? – oder auch ein großer Bursche oder selbst ein Seminarist, der seinen Kinderschuhen noch nicht entwachsen ist?

Die geschiedene Frau: »Als wir noch verheiratet waren, kam unser Pfarrer hie und da vorbei. Wir luden ihn auch zu Tische ein. Seit wir getrennt sind, ist er nie mehr zu mir gekommen.« Ist da ein Seelsorger mehr um seinen Ruf als um die Seelen besorgt?

Die Familienmutter: »Es ist nicht recht, wie heute besonders junge Priester in die Erziehung unserer Kinder eingreifen, ohne mit den Eltern auch nur ein Wort zu reden.« – Vieles läßt sich zusammenfassen mit der Äußerung einer Witwe, Mutter mehrerer Söhne, die sie allein aufgezogen hat: »Wir möchten aus der immer nur hörenden Frau endlich zur gefragten Frau werden.« Warum eigentlich nicht? Hält man uns insgesamt für unzuverlässig? Oder für dauernd auf Männerfang aus? Eine entwickelte Unterscheidungsfähigkeit gehört auch zu den Tugenden eines Seelsorgers.

Natürlich liegt der Fehler oft bei uns Frauen: Wir wagen zu wenig. Dabei brauchten es noch gar keine großen Wagnisse zu sein. Mit einer begründeten Überzeugung und etwas persönlichem Mut

könnten wir eine Sache, die grade in Reichweite liegt, in Angriff nehmen oder zur Sprache bringen. Ich möchte die Frauen wirklich nicht entschuldigen. Doch muß man auch wissen, wie es dann manchmal weitergeht: Ein junges Mädchen möchte für einige Zeit an seinem freien Tag in der Woche jemandem helfen. Es fragt auf dem Pfarramt nach. Antwort: »Ich wüßte nicht...« (Der nächste Pfarrer hatte dann allerdings nur die Qual der Auswahl.) – Ziemlich allgemein üblich scheint es zu sein, daß man – oder jedenfalls die Frauen – auf eine schriftliche Anregung oder auch auf eine vom Seelsorger gewünschte Meinungsäußerung überhaupt keine Antwort erhält. Selbst frankierte und angeschriebene Antwort-Umschläge helfen nichts. Nun, ich kann mir wohl denken, daß ein Pfarrer mit allerlei Briefen bedacht wird – und doch, ein Minimum von landesüblicher Reaktion sollte man erwarten dürfen. Wobei das Minimum etwa ein vorgedrucktes Kärtchen mit Unterschrift sein könnte. Unsere Selbstsicherheit und sogar unser Sendungsbewußtsein im Raum der Kirche sind noch recht unterentwickelt und schrumpfen noch mehr zusammen, wenn sie sozusagen in ein Vakuum hineinwachsen sollten. Auch das geht natürlich wieder zur Hälfte auf unser Konto, ich gebe es zu. Aber zur andern Hälfte geht es *nicht* auf unser Konto.

Anderseits nun gibt es Priester, in Pfarreien und anderswo, die mit Selbstverständlichkeit, weil mit innerer Gelöstheit und aus frommen Herzen heraus, eine Frau nie geringschätzig behandeln, wohl auch nicht in ihrer Abwesenheit. Natürlich sind es nicht die so peinlich eitlen Herren, die damit angeben, daß die Frauen von weither in ihre Predigten und Sprechstunden strömen – und im gleichen Atemzug sich lustig machen über sie. Sondern es sind die innerlich *gereiften* Männer, unter den Priestern wie auch sonst in der Welt, die am sichersten sind jedweder Frau gegenüber.

Von einem Pfarrhaus weiß ich, daß man dort fast nie unter sich sei zum Mittagstisch oder doch zum Kaffee. Der Pfarrer lädt Männer oder Ehepaare seiner Pfarrei zum Gespräch ein. Ob auch allein-stehende Frauen? Ich weiß es nicht. Vielleicht doch zu gewagt? Werden sie angeben damit? eine Prestigefrage daraus machen? – Ist es so schwierig zu denken, daß es Frauen, die Verantwortung tragen, einfach geläufig ist, mit Diskretion zu behandeln, was an sie herankommt?

Mir scheint, all dem Unbefriedigenden und Fal-schen zugrunde liege nicht allein eine anezogene Verkrampftheit der Priester den Frauen gegen-über, auch nicht immer bewußte oder unbewußte klerikale Selbstherrlichkeit, sondern tieferliegend ein Mangel an Verinnerlichung: Man hat die Frauen, einzelne und »die Frauen«, noch zuwenig mit hereingenommen ins Gebet, mitgenommen vor Gott. Die Priester sollten beim gegenwärtigen Stand der Dinge vielleicht ganz bewußt das eine Zeitlang tun, so wie sie es auch mit andern Fragen tun, die nicht recht ausreifen wollen. Sie sollten versuchen, die Frauen objektiv zu sehen. Für ein-

zelne Frauen sich fragen, wozu sie wohl fähig wären. Noch weiter gehen: Frauen möglichst kon-kret sich vorstellen in verschiedenen Funktionen in der Pfarrgemeinde oder in der Kirche – auch in Funktionen, von denen man heute kaum erst spricht. Das Widerstreben und die Emotionen, die dabei auftauchen, müßten sie mit männlicher Logik zu analysieren versuchen. Und das alles vor Gott. Sicher können sie sich Mut machen dazu, indem sie bedenken, daß sie eher Christus gleichen, wenn sie den Frauen gegenüber weder hart noch verständnislos sind.

Zusammenfassend: Abgesehen davon, daß es auch bei den Frauen fehlt – an Interesse, Klarheit, Mut (etwa am gleichen wie bei den Männern!) – wäre an die Adresse der Priester zu sagen, sie sollten etwas trainieren, um nicht schon die erste Hürde zu verpassen, die ganz einfache menschliche Kontaktnahme mit den einzelnen Frauen. Um dies und anderes fertigzubringen, bedarf es zu-nächst nicht so sehr äußerer Aktivität – darum habe ich auch nicht zahlreiche Vorschläge ge-macht –, sondern unvoreingenommener Besin-nung über die ganze Frage der Frauen überhaupt und der Frauen in der Kirche. Ich denke, nur von daher könnten verantwortbare Entscheidungen ge-troffen werden. Dabei sollte man nicht vergessen, die Notfälle in die Betrachtung einzubeziehen, Notfälle auch politischer und kriegerischer Art, die heute jedem Volk drohen.

*Elma Wiebus,
Oberstudienrätin, Essen:*

Die Frage nach der Situation der Frau in der Kir-che ist nicht einfach mit einigen negativen oder positiven Sätzen zu beantworten. Auch auf diesem Gebiet ist noch zu viel im Aufbruch und im Wan-del. Wie stark trotz aller äußeren Bemühungen, die in Gesetzen und Gesetzesentwürfen ihren Aus-druck finden, die Frau noch um ihre Gleichstel-lung und Gleichrangigkeit zu »kämpfen« hat, zeigt beispielsweise die Frauenenquôte, die im Auftrag der deutschen Bundesregierung angefor-dert wurde. Aus dieser Untersuchung geht ander-seits hervor, in welchem Maß die Frau im staat-lichen und gesellschaftlichen Leben bereits aner-kannt ist. Das Konzil gab im kirchlichen Raum einen neuen Anstoß, die Stellung der Frau, ihre Würde und ihren besonderen Auftrag zu beden-ken. Es stellt sich freilich die schwierige Frage, ob die Frau die angebotene Freiheit wirklich will, da es bekanntlich sehr bequem ist, unmündig zu sein. Die Kirche hat sich ausdrücklich zur Freiheit be-kannt. Die Frau sollte diese Chance nützen und alle Formen der Mitgestaltung zu realisieren ver-suchen. Dazu aber muß sie aus ihrer Zurückhal-tung heraustreten, ihre Scheu gegenüber der Geist-lichkeit und deren oft ablehnende Haltung über-winden. »Gerade die christliche Gemeinde sollte der Ort sein, an dem exemplarisch die prinzipielle Gleichwertigkeit der Frau als Mensch und Christ

gekündet und gelebt wird« (H. Fleckenstein). Das Amt in der Kirche wird von jeher nur Männern übertragen. Die Kirche als Volk Gottes besteht aber aus Männern und Frauen. Die Mitarbeit der Frau wurde bisher oft nur mehr oder weniger geduldet, wenn es sich um »frauliches Tun« handelte wie Putzen in der Kirche, Schmücken der Altäre, Waschen und Instandhalten der Paramente oder um Arbeiten in Frauengemeinschaften u. ä. Die »dienende« Funktion der Frau wurde geschätzt bzw. als selbstverständlich erachtet. Eine kirchliche Gemeinschaft ist aber nur dann wirklich lebendig, wenn alle Glieder zur vollen Entfaltung kommen; mit andern Worten: Partnerschaft ist auch hier gefordert. Viel zu wenig wird beispielsweise die gebildete Frau angesprochen. Ihre Mitarbeit ist aber in den verschiedenen, vom Konzil geforderten Räten (Seelsorgerat, Laienrat) möglich. Wieviel Frauen arbeiten im Kirchenvorstand mit? Wo überlegt und diskutiert die Geistlichkeit auch mit Frauen über Anschaffungen und Änderungen für den Kirchenraum? Wo werden Frauen mit in die Überlegungen zur Einstellung eines Küsters, einer Seelsorgehelferin oder Sozialpädagogin einbezogen? Ich möchte zu einigen Anregungen und Wünschen die in der oben erwähnten »Frauenenquete« genannten drei Phasen heranziehen und an ihnen Beispiele für die Mitarbeit in der Kirche nennen.

1. »Die Phase der Berufsausbildung und der ersten Berufsausübung«: Es ist für den Jugendlichen die Zeit, wo er sich seiner Kräfte und seines Könnens bewußt wird, die Zeit der wachsenden Urteils- und Kritikfähigkeit und der persönlichen Schwierigkeiten. Mit dieser schwierigen Situation können die Jugendlichen nicht allein – auch in Jugendgruppen nicht – fertig werden. Hier bieten sich Aufgaben an, die von Frauen der verschiedenen Berufe erfüllt werden können: persönliche Beratung, Gespräche in kleineren und größeren Kreisen, durch die den jungen Menschen geholfen wird, sich in ihrer Welt als Christen zurechtzufinden.

2. »Die Zeit der Verheiratung«: In den ersten Jahren der Ehe dürften nur wenige Frauen Sinn und Zeit für eine Mitgestaltung in der Kirche haben. Sobald aber Fragen der Erziehung auftauchen, wäre eine Zusammenarbeit von erfahrenen Müttern, Jugendleiterinnen, Lehrerinnen und Priestern wünschenswert. Gemeinsam könnten sie Hilfen zu einer zeitgemäßen Erziehung geben.

3. »Die Rückkehr der älteren Frau zur Erwerbstätigkeit«: Hinsichtlich dieser Phase ist auch auf die unverheiratete berufstätige Frau aufmerksam zu machen. Ein großer Teil von ihnen dürfte Zeit, Erfahrung und meist auch den Willen zur Mitgestaltung in der Kirche haben. Besonders die unverheiratete Frau, je nach der Art ihrer Berufstätigkeit und ihrer Bildung, ist in der Lage, mit persönlichem Einsatz viel Gutes zu wirken. Kluge und kritische, weltaufgeschlossene Frauen werden für jeden Kirchenvorstand eine Bereicherung sein. Die unverheiratete berufstätige Frau scheint aber faktisch von der Geistlichkeit vergessen zu werden.

Sonst wäre es wohl nicht möglich – um ein Erfahrungsbeispiel zu nennen, das mehr als nur singuläre Bedeutung hat –, daß man es also erleben kann, daß in zwölf Jahren kein einziger Hausbesuch gemacht wurde. Ein Wohnapostolat müßte besser verwirklicht werden. Der Einsatz von Frauen sollte jedoch nicht nur nach Straßen aufgedgliedert, sondern es sollte auch auf die soziale Stellung der zu Besuchenden Rücksicht genommen werden. Dann würde es schneller und besser zu Kontakten kommen. Es ist damit nicht nur die Frage nach der Mitarbeit der Akademikerin gestellt, sondern auch nach der Möglichkeit des Mittuns der Arbeiterin und der Frau des Arbeiters.

Wenn man Frauen für den kirchlichen Dienst gewinnen will, muß man sie richtig ansprechen. Das demokratische Prinzip der Achtung und Toleranz ist auch im kirchlichen Raum angebracht. Die Frau hat inzwischen gelernt, mit der Demokratie zu leben, und lehnt autoritäres, um nicht zu sagen diktatorisches Verhalten des Priesters ab. Aus dem gleichen Grund möchte sie nicht mit »du« und »ihr« angesprochen werden. Es wird so viel von Partnerschaft zwischen Mann und Frau gesprochen. Auch im Verhältnis von Priester und Frau ist in dieser Hinsicht eine Wandlung eingetreten. Bei aller Ehrfurcht vor dem Amt des Priesters ist dieser doch auf die partnerschaftliche Mitarbeit seiner Gemeindeglieder angewiesen. Die der Frau häufig zugesprochenen Fähigkeiten der Menschenkenntnis und –behandlung, des Taktes, der Höflichkeit und Verbindlichkeit dürften dem Priester als Ergänzung in sachlichen und persönlichen Angelegenheiten eine Hilfe sein. Ihre Leistung als Frau und Mutter in der Familie, als tätiges Glied der Gesellschaft, als Bürgerin des Staates sollte auch in der Kirche anerkannt werden. Entsprechend sollte auf sie als Mitgestalterin der kirchlichen Gemeinde nicht verzichtet werden. Gott kennt keine Bedenken, Frauen zur Zeugenschaft zu berufen. Die Geschichte beweist es immer wieder. Die Zeugenschaft sieht jedoch heute anders aus als früher. Neben der direkten Verkündigung obliegt ihr die indirekte Bezeugung des Glaubens im mitmenschlichen Verhalten, sei es privater, sei es öffentlicher Art (etwa: Hilfe für Schutzbedürftige, Verteidigung der Menschenrechte, Versöhnung der Völker u. a.). In alledem muß die Frau ihren vom Gewissen vorgeschriebenen Weg gehen: »Die religiös bewußte und gebildete Frau, die sich für das Reich Gottes in der Welt verantwortlich weiß, wird nach eigener Einsicht, nach ihrer Lebenserfahrung, ihrem Gewissen zu handeln haben« (Otto Karrer). »Die Kirche also sollte die Frauen ermutigen, Verantwortung zu übernehmen und ihnen Gelegenheit dazu geben.« Das forderte die dritte Generalsynode der vereinigten evangelisch-lutherischen Kirche Deutschlands. Und: »Die Frauenarbeit der Kirche steht heute vor der Notwendigkeit, neue Formen zu finden. Die Kirche soll solche Versuche fördern.« Diese Forderungen könnten wir auch für die katholische Kirche übernehmen.

Predigt über Mt 9,1-8 (18. Sonntag nach Pfingsten)

Es gibt Wörter, die wir vom Religionsunterricht unserer Kinderzeit her kennen, die wir in Gebeten verwenden, ohne viel dabei zu denken. Sie gehören nicht zum Vokabular unseres Alltags. Begegnen sie uns dort, so überkommt uns ein Unbehagen. Denn wir merken, daß das, was diese Begriffe sagen, nicht mehr trifft. Zu solchen Wörtern gehört auch das Wort, um das es in diesem Evangelium geht: Sünde. Sünde als eine solche Zuwendung zu den Dingen, die die Abwendung von Gott einschließt, als der freie, verantwortete Widerruf unseres Glaubens und unserer Hingabe an Gott – das scheint heute in Frage gestellt. Wir sind es gewohnt, wenn in Prozessen Verbrechen aufgeklärt werden, festzustellen, wie z. B. die Last einer erblichen Veranlagung einen Menschen abartig gemacht hat. Dort ist also zu suchen, woher sein Verbrechen kommt. Bei einem anderen ist die Ursache das Milieu, die sozialen Umstände, die zerrüttete Familie, in der er herangewachsen ist, das Heim, in dem er nicht die notwendige Liebe fand. Und so erklären wir es auch bei den »harmloseren« Verfehlungen unserer Umwelt und bei uns selbst. Man ist Gesetzmäßigkeiten unterworfen, die dann in bestimmten Situationen ihre Konsequenzen fordern. Der soziale Druck bestimmt unser Tun mehr als ein eigener freier Entscheid. Sünde – und damit auch »die Macht, Sünden zu vergeben« – läßt sich nur schwer in unseren Erfahrungsbereich einordnen.

Und doch gibt es auch die andere Erfahrung: Erinnern wir uns nur daran, wenn wir einen Menschen erlebt haben, der wirklich haßt – nicht als spontane Reaktion bei einer Ungerechtigkeit, die er erfahren hat, sondern in *kaltem* Haß, wie wir sagen. Es ist ein Haß, der sich einfrißt; – ein Haß, der den anderen auslöschen möchte; ein Haß, der den Hassenden selbst zerstört.

Bei einem anderen geht es um das eigene Vorankommen. Das ist wichtig, ja entscheidend für die Entfaltung der eigenen Persönlichkeit und für den Aufbau der Familie. Aber da kommt der Moment, da man spürt, daß noch anderes im Spiel ist: Ehrgeiz, der keine Grenzen kennt –, der bereit ist, unter dem Deckmantel zur Schau getragener Freundlichkeit über Leichen zu gehen. Man berechnet kalt und nimmt in Kauf, daß man den anderen zugrunde richtet. Man baut sich auf, indem man andere zerstört und vernichtet.

Es gibt den Ausbruch unüberlegter Leidenschaft. Aber es gibt auch den, der sich in rücksichtslosem Egoismus in eine Familie eindrängt, ohne sich darum zu kümmern, daß eine Ehe zerbricht, daß Mann, Frau und Kinder unheilbar getroffen werden.

Bei alledem lassen sich jeweils diese oder jene Umstände anführen, die unser Verhalten erklären. Aber wer sich nichts vormacht, weiß: Hier bin ich schuld. Hier trage ich Verantwortung, die ich weder auf das Milieu, noch auf irgendwelche Veranlagung, noch auf eine Krisensituation abwälzen kann. Hier stehe ich mit meiner Schuld. Hier habe ich widerrufen, was eigentlich die Grundlinie meines Lebens sein sollte: den Menschen und Gott zu lieben.

Da kann die Verzweiflung ausbrechen. Ich werde mir bewußt, was meine Schuld getan hat; bei den anderen – und auch bei mir. Man stellt wie gelähmt fest: Das nimmt mir niemand ab.

Hier aber sind wir bei einer Erfahrung und bei einer Wirklichkeit angelangt, um die es in dem Text bei Matthäus geht: »Kind, deine Sünden sind dir vergeben.« Einer nimmt das ab, was kein Mensch abzunehmen vermag. Er erhebt den Anspruch, das zu vergeben, was menschlich gesprochen unvergebar ist. Das ist es auch, was seine Gegner zu entschiedenem Widerspruch ruft. In ihren Augen nimmt er sich eine Vollmacht, die nur der hat, der die Freiheit gestiftet hat: Gott. Der Herr weiß dies, ohne daß es ausgesprochen wird. Da sie meinen, es sei leicht zu behaupten, er habe die Vollmacht, Sünden zu vergeben, tut er das, was nach außen hin schwerer zu sein scheint: Er heilt die Krankheit. In ihr aber wirkt sich nur die Sündenmacht aus, der er gebietet. Die Krankheit ist ein Zeichen, nicht der Sündigkeit dieses Menschen, sondern der Anwesenheit der zerstörenden und auflösenden Macht der Sünde.

»Steh auf, nimm dein Bett und geh nach Hause.« Die erste Reaktion ist Schrecken und Furcht. Sie erfahren, daß in dem *Menschen* Jesus von Nazareth die *göttliche* Macht unter ihnen ist, mit der die letzte, die endgültige Zeit beginnt. Das, was sie zwar erhofften, aber doch in einer fernen Zukunft erwarteten, ist in den Kreis ihres festgefügteten Lebens eingebrochen und sprengt ihn. So ist es doch: Wenn man etwas lange erwartet und es dann unvorhergesehen und anders, als man es sich ausgemalt hatte, eintritt: Man erschrickt. So erschrecken sie. Der Teufelskreis der Schuld, in den der Mensch unentrinnbar eingespannt zu sein scheint und unter dem die ganze Schöpfung seufzt, ist zerbrochen. Er ist zerbrochen durch den, der unter ihnen erschienen ist und dem Gott solche Macht gegeben – Macht, vor der man erschrickt, bevor man sie preist.

Der Bericht bei Matthäus hat gegenüber Markus und Lukas eine eigene Gestalt. Am deutlichsten wird sie durch eine Nuance im Schlußsatz. Hier steht nicht – wie bei den beiden anderen Evangelisten – das Staunen und Entsetzen über das, was Jesus vollbracht hat, im Vordergrund. Bei Matthäus heißt es: »Als es aber die Volksmenge sah, erschrak sie und pries Gott, der solche Macht den Menschen gegeben.« Da ist die Kirche, der man vorwirft, sie maße sich an, Sünden zu vergeben. Und hier sagt das »kirchliche« Evangelium: Gott hat den Menschen solche Macht gegeben. –

Nicht weil sie sich diese anmaßen, sondern weil inmitten der Gemeinde der anwesend bleibt, dem Gott eine solche Vollmacht gegeben hat, eine Vollmacht, das zu lösen, was keiner zu lösen vermag.

Wir haben uns vielleicht viel zu sehr daran gewöhnt, daß Gott Menschen – der Kirche, die Gemeinde der Heiligen und zugleich Gemeinde der Sünder ist – diese Macht übergab. Wenn uns bei diesem Evangelium nichts anderes geschenkt würde als ein Schrecken, daß Gott so etwas tut, dann wäre dies eine große Gabe. Denn aus diesem Schrecken könnte auch ein ehrlicher Lobpreis wachsen, der Lobpreis an Gott, der inmitten unserer Welt, in der es die Sünde gibt, anwesend ist, als der einzige, der sie von uns nimmt.

Ludwig Bertsch SJ

Aspekte

Bibelkatechese

Im gegenwärtigen katechetischen Sprachgebrauch steht die Bibelkatechese der Katechismuskatechese gegenüber. Jene hat die Auslegung biblischer Texte zur Aufgabe, diese deren lehrhafte Zusammenfassung und Darstellung. Bis in die Gegenwart herein wird dieses Gegenüber zudem noch als das Gegenüber von den Erzählungen der heiligen Geschichte und der kirchlichen Lehre verstanden. Dieses Verständnis kann so nicht mehr aufrechterhalten werden und muß neu bedacht werden. Man müßte von der Einheit des Kerygmas ausgehen und zeigen, daß die »Biblische Geschichte« nicht einfach Geschichtsbericht ist, sondern immer schon auch Botschaft und Anruf, so daß die Erhebung und Reflexion dieser »Kunde« und »Bekundung« ihre eigenständigen Lehrmomente in sich trägt. Umgekehrt kann der Katechismus nicht nur als »Lehre der Kirche« – wenn man diese von der Bibel unterscheiden will – verstanden werden, weil die Lehre der Kirche ja nichts anderes als die Auslegung der Offenbarung sein kann. Es hat somit der Katechismus ebenso »biblische Katechese« zu sein, wie die Bibelkatechese »Botschaft« und »Lehre der Kirche« zu vermitteln hat.

Wenn sich von der Einheit des Kerygmas Bibel und Katechismus nicht als zwei Größen *sui generis* gegenüberstehen können, sondern eher als Grund und Entfaltung zu begreifen sind, so muß man konsequenterweise auch in der schulischen Praxis den Unterrichtsgegenstand »Bibelkatechese« als Eigengröße aufgeben und mit dem Katechismus zusammen in eine höhere katechetische Einheit überführen. Diese Zweiteiltheit ist also weder theologisch noch psychologisch-didaktisch auf die Dauer zu halten, abgesehen davon, daß sie dem Kind unnötige Schwierigkeiten bereitet. Innerhalb

dieser neu zu findenden Einheit mag man dann ruhig unter »Bibelkatechese« die unmittelbare Auslegung biblischer *Texte* verstehen, aber gerade deren Zusammenfassung, lehrmäßige Reflexion und Fortführung in Richtung Dogmenentwicklung wird immer noch »biblische Katechese« bleiben müssen.

Zu den gegenwärtigen dringenden Aufgaben des Bibelunterrichtes zählen: Es sind die exegetischen Erkenntnisse betreffs der literarischen Gattungen der Schrift zu berücksichtigen. Es ist die rechte Zuordnung von literarischer Gattung und Verstehensvermögen der jeweiligen Altersstufe herauszufinden, man muß also neu erkunden, zu welcher Art von Literatur die jeweiligen Klassen besondere Zugänge haben. Es ist zu überlegen, wieweit das Entmythologisierungsprogramm zu berücksichtigen ist, und da wiederum, in welchem Maße es auf der jeweiligen Altersstufe gehandhabt werden soll (denn es dürfte ja kein Zweifel darüber bestehen, daß man bei Jugendlichen über die Niederschläge des antiken Weltbildes in der Bibel offen sprechen muß).

Eine weitere Aufgabe ist die Vermeidung eines Biblizismus in Sprache und Vorstellung, denn der Bibelunterricht soll nicht eine Eigenwelt vermitteln, die fremd im Leben der Schüler stünde. Die biblische Botschaft ist in das Leben der heutigen Schüler hineinzusprechen und mit dem Leben der Kirche so in Verbindung zu bringen, daß in ihr das wiederentdeckt werden kann, was die Schrift verkündet. Diese Aufgabe müßte auch bei der Erstellung von Schulbibeln bedacht werden; man könnte sich fragen, ob diese nicht altersgemäßer, weniger »feierlich« und nicht so sein könnten, daß schon im Buch die Verbindung zum heutigen Leben der Schüler anschaulich wird. Wir stehen also mit all dem, was unter dem Titel »Bibelkatechese« verstanden werden kann, durchaus vor neuen Aufgaben und einem heilsamen Neuanfang, der nicht entmutigen, sondern das immer wieder Neusein der biblischen Botschaft zeigen soll. Albert Höfer

Hinweise

Josef Maria Reuss ist Weihbischof von Mainz sowie Regens und Professor der Pastoraltheologie am Mainzer Priesterseminar. Er hat zur Frage der verantworteten Elternschaft sowohl auf dem Konzil als auch in Publikationen Stellung genommen.

Jakob Laubach, geb. 1917 in Mainz. Germanistik und Philosophie in Zürich und Freiburg/Schweiz, dort auch Theologie. Dr. phil., Dissertation über Hugo von Hofmannsthal; 1950–1958 Redakteur der *Dokumente*; seit 1958 Verlagsleiter des Matthias-Grünwald-Verlages. Buchübersetzungen (u. a. Maritain, G.B. Shaw, Stève). Rundfunkmitarbeit.

Ferdinand
Klostermann

Neue diözesane Strukturen

I. Vorbemerkungen

1. Wir unterlassen es, hier die Frage nach der idealen Größe einer Diözese zu behandeln, wiewohl sie für unser Strukturproblem nicht belanglos ist und wiewohl sie sich in letzter Zeit wieder zu einer *quaestio disputata* zu entwickeln scheint. Während Karl Rahner für ein Bistum einen Bereich fordert, in dem alle Funktionen der Kirche außer der realen Repräsentanz der Einheit der gesamten Kirche durch das Petrusamt selbst vollzogen und gelebt werden können, plädierte man kürzlich wieder für eine Rückkehr zum System der Stadt-Bischöfe¹. Diese Auffassung ist wohl kaum mehr praktikabel. Zunächst aus dem sachlichen Grund, daß die antike und mittelalterliche Polis unerhört mehr Bedeutung und auch Autarkie hatte als eine heutige Kleinstadt, mindestens so viel wie es heute einer Provinzhauptstadt entspricht; aber auch aus dem psychologisch-praktischen Grund, daß das Bischofsamt durch die ganze geschichtliche Entwicklung so aufgewertet ist, daß es einfach nicht mehr möglich scheint, die Bistümer der ganzen Welt auf das Niveau der italienischen Kleinbistümer herabzudrücken – eine Entwicklung, die ja auch das letzte Konzil nicht wenig gefördert hat.

2. Davon abgesehen kann die diözesane Gemeinde (ἐκκλησία) erst richtig in ihrer ganzen Bedeutung gesehen werden, wenn sie als in die Struktur der Gesamtgemeinde eingegliedert betrachtet wird. Denn jede diözesane Gemeinde ist von Natur aus Teil der Gesamtgemeinde und trägt Mitverantwortung für sie und für die anderen Teilgemeinden.

3. Die diözesane Gemeinde bedarf aber auch selbst entsprechender Substrukturen, wenn die Verbindung zwischen Bischof und Pfarreien und die Pastoral selbst lebendig bleiben und nicht einer völlig unpersönlichen Apparatur zum Opfer fallen sollen. Das weithin spürbare Unbehagen des Klerus, das gestörte Vertrauensverhältnis zwischen Klerus und Bischof, aber auch die Niveaulosigkeit und Planlosigkeit unserer Pastoral hängen wohl auch damit zusammen, daß jene Substrukturen nicht oder ungenügend vorhanden sind.

Die Dekanate erweisen sich hier vielfach als nicht ausreichend. Ihre derzeitigen Grenzen müßten nicht nur den gesellschaftlichen Strukturen angepaßt werden, sondern es bedarf auch noch der Zusammenfassung mehrerer Dekanate zu größeren homogenen, natürlicheren Zonen, Gebieten, Archidiakonaten, Generalvikariaten, wie dies etwa in den Diözesen Metz, Brüssel, Madrid, Roermond, Paderborn und Münster geschah². Hier bedarf es noch mancher Experimente.

4. Die diözesane Gemeinde ist nur gesund, wenn ihre pfarrlichen Gemeinden und deren Strukturen gesund sind,

¹ K. RAHNER, *Über den Episkopat*, in: *Schriften zur Theologie* VI, Einsiedeln 1965, 392–399; H. KÜNG, *Die Kirche*, Freiburg 1967, 507f.

² *Orbis Catholicus* 20 (1967) 11f.

in denen sich ja vor allem heute *ἐκκλησία* – und meist konkreter als in der diözesanen Gemeinde – ereignet. Darum bedarf es auch in unseren Großpfarreien, etwa in den städtischen Gemeinden, entsprechender Substrukturen personaler, kategorialer und territorialer Teilgemeinden, in denen konkret Gemeinde als Wort- und als Glaubensgemeinde, als eucharistische Gemeinde und als Liebesbund in Erscheinung treten und erlebt werden kann.

Man sieht heute die Fünftausend-Seelen-Pfarrei durchaus nicht mehr als *das* Ideal an wie noch vor kurzer Zeit. Bei einem solchen Konzept müßte der Verwaltungsapparat unnötigerweise vergrößert werden. Heute stellt man sich eher Großpfarreien bzw. ländliche Großraumstationen, Zentralpfarreien vor, denen entsprechende Priester- und Laienteams mit Spezialisten zur Verfügung stehen. Hier wäre der Verwaltungsapparat, hier wären Möglichkeiten für Großveranstaltungen, Schulungen und Tagungen und überhaupt für alles gegeben, was man besser und einfacher gemeinsam macht. Die konkrete Kleinarbeit sollte in den Substrukturen geschehen: in den zu schaffenden städtischen, territorialen, personalen oder kategorialen Teilgemeinden wie Wohnblock-Gemeinden und Studentenzentren oder in den ländlichen Filialgemeinden, den ehemaligen Kleinpfarreien, denen günstigerweise weiterhin ein Presbyter oder wenigstens ein Diakon bzw. ein verantwortliches Laiengremium vorstehen sollte.

5. In allen diözesanen Substrukturen von den Seelsorgezonen bis zu den pfarrlichen Teilgemeinden sollten – je nach Bedarf – auch die entsprechenden kollegialen, pastoralen und laienapostolischen Gremien eingerichtet werden, die das Konzil zum Teil schon angeregt hat³.

Wir wollen uns hier nur mit den neuen gremialen Organen beschäftigen, die das Zweite Vatikanum im Sinn des kollegialen Prinzips auf diözesaner Ebene angeordnet bzw. angeregt hat. Sie werfen nicht wenige Probleme auf, vor allem hinsichtlich ihres Verhältnisses zueinander und zu anderen schon bestehenden Organen.

Schon im Dekret *Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe*⁴, nach dem alle Presbyter mit dem Bischof an dem einen *sacerdotium Christi* teilnehmen, im besonderen aber »die Diözesanpresbyter ein einziges Presbyterium und eine einzige Familie bilden, deren Vater der Bischof ist«, mit dem sie und der mit ihnen »in übernatürlicher Liebe« verbunden sein muß, hatte es geheißen: »Um den Dienst an den Seelen mehr und mehr zu fördern, möge der Bischof die Priester, auch gemeinsam, zu Gesprächen, besonders über Seelsorgsfragen, einladen, nicht nur gelegentlich, sondern, wenn möglich, auch zu fest bestimmten Zeiten.« Im Dekret *Über den Dienst und das Leben der*

II. Die neuen diözesanen Gremien

1. Die Organe

a) Der Presbyterat

³ Über das Laienapostolat 26.

⁴ Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe 28.

Priester⁵ wird nochmal auf »das ein und selbe Priestertum und Amt Christi, an dem alle Priester mit den Bischöfen teilhaben« und auf die »Einheit der Weihe und Sendung«, die »die hierarchische Gemeinschaft mit dem Stand der Bischöfe erfordert«, rekurriert; die Presbyter sind aufgrund des Charismas des Geistes, das ihnen durch die Weihe verliehen wurde, »die notwendigen Helfer und Ratgeber der Bischöfe in dem Dienst und Amt, das Volk Gottes zu lehren, zu heiligen und zu weihen«, womit auf das dreifache Amt angespielt wird; »wegen dieser Gemeinschaft am gleichen Priestertum und Dienst sollen die Bischöfe ihre Presbyter als ihre Brüder und Freunde betrachten«, also nicht nur als Söhne. Daraus wird dann gefolgert: »Sie sollen sie gerne anhören, ja sie um Rat fragen und mit ihnen besprechen, was die Erfordernisse der Seelsorge und das Wohl der Diözese betrifft. Um dies erfolgreich durchzuführen, soll ein *coetus seu senatus sacerdotum*, der das Presbyterium repräsentiert, den heutigen Umständen und Bedürfnissen angepaßt, geschaffen werden, wobei Form und Normen noch durch das Gesetz zu bestimmen sind. Dieser Senat kann den Bischof in der Leitung der Diözese mit seinen Vorschlägen wirksam unterstützen.«

Nach den Durchführungsbestimmungen⁶, die nur *ad experimentum* gelten, ist in allen Diözesen ein Presbyterat einzurichten, der die gesamte diözesane Priesterschaft vertreten soll. Dabei werden ausdrücklich Ordensleute als Mitglieder genannt, die sich an der Seelsorge oder an seelsorglichen Einrichtungen beteiligen; das ist zu beachten, weil im Dekret *Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe* vor allem von den eigentlichen Diözesanpresbytern die Rede ist. Nichts wird ausgesagt über Größe, Arbeitsweise oder darüber, auf welche Weise die Vertretung des gesamten diözesanen Presbyteriums durch diesen Rat zum Ausdruck kommen soll. Am schwächsten käme sie jedenfalls dann zum Ausdruck, wenn alle Mitglieder des Presbyterates vom Bischof ohne irgendeine Fühlungnahme mit dem tatsächlichen Presbyterium ernannt würden. Auch sonst darf der Presbyterat den Kontakt mit denen nicht verlieren, die er vertreten soll; darum sollten die wichtigsten Probleme von allen Presbytern durchdiskutiert werden, ehe sie im Presbyterat verabschiedet werden, und mindestens seine gewählten Mitglieder sollten turnusweise gewechselt werden. Ausdrücklich wird festgehalten, daß der Presbyterat nur beratende Stimme hat, wenn ihm nicht der Bischof gewisse Fragen zur Mitentscheidung überläßt, und daß »Art und Weise und die konkrete Gestalt vom Bischof festzusetzen sind«.

⁵ *Über den Dienst und das Leben der Priester* 7.

⁶ PAUL VI., *Ecclesiae sanctae*. Motuproprio vom 6. 8. 1966, I, 15, in: AAS 58 (1966) 766.

Als Zweck des Presbyterrates werden in den römischen Durchführungsbestimmungen angegeben: »Wirksame Unterstützung des Bischofs in der Verwaltung der Diözese«, das Gespräch zwischen dem Bischof und seinen Presbytern: Er soll ihre Anliegen »anhören, sie um Rat fragen und die Dinge mit ihnen erörtern, die die Bedürfnisse der Seelsorgsarbeit und des Wohles der Diözese betreffen«. Das stimmt genau mit dem überein, was im Dekret *Über den Dienst und das Leben der Priester* ausgesagt ist, und legt auch den Vorsitz des Bischofs nahe.

Über- und unterdiözesane Presbyterräte sind nicht vorgesehen. Der Presbyterrat wird offenbar nur im Zusammenhang mit dem Presbyterium des Bischofs gesehen.

Nach dem theologischen Konzept des Konzils gehören das vom Presbyterat vertretene Presbyterium und damit der Presbyterat selbst zur Leitung der bischöflichen Gemeinde. Dieses Konzept hat sein Leitbild schon in den neutestamentlichen Schriften und in den Ignatiusbriefen. Dabei darf freilich nicht vergessen werden, daß aus den einstigen bischöflichen Stadtgemeinden, in denen der Bischof tatsächlich einer konkreten Gemeinde wie ein Pfarrer vorstand, unterdessen große Diözesen mit vielen pfarrlichen Ortsgemeinden geworden sind, die zum Teil selbst ein ganzes Presbyterium unter einem Pfarrer zur Leitung brauchen. Das Konzil sagt darum selbst, daß unter den gegebenen Umständen nur eine Vertretung des so groß gewordenen diözesanen Presbyteriums konkret den Senat des Bischofs bilden kann. Als Aufgabe wird ihm aber weiterhin die Unterstützung des Bischofs in der Leitung der Diözese zugewiesen. Außerdem darf nicht vergessen werden, daß in den kleinen und darum noch übersichtlichen urkirchlichen Gemeinden die Mitsprache und Mitwirkung der ganzen Gemeinde eine Selbstverständlichkeit war, wie etwa aus Apg 1,15.23; 15,22 und der Praxis der alten Kirche hinsichtlich der Wahl der Amtsträger hervorgeht⁷, und daß sich gerade das Zweite Vatikanum im Zusammenhang mit einem vertieften Kirchenbegriff um die Mitverantwortung und Mitsprache aller Gemeindemitglieder in der Gemeindeleitung bemühte.

Die schon existierenden Presbyterräte weisen große Verschiedenheit auf: Mitunter, wenn auch selten, werden alle Mitglieder vom Bischof ernannt; mitunter werden alle frei von den Presbytern gewählt; meist werden sie teils gewählt, teils ernannt, teils sind sie aufgrund ihres Amtes Mitglieder. Nach einem in einigen österreichischen und englischen Diözesen schon praktizierten Konzept bilden die Dekane, die dann meist auf Zeit gewählt werden, mit

⁷ Schon nach 1 Clem 44 wurden die Bischöfe unter Zustimmung der ganzen Gemeinde gewählt, nach Did 15,1 Bischof und Diakon; ORIGINES, *In Mt comm.* 15,26; 16,21–22; *In Ez hom.* 10,1; *In Nm hom.* 22,4; *In Lev hom.* 6,3; CYPRIAN, *Ep.* 67,5; vgl. 55,8, 59,5f.

einigen Priestern der kurialen Verwaltung bzw. mit einigen gewählten Mitgliedern und Ordensvertretern den Presbyterat; andere Konzepte halten die bischöflichen Verwaltungsorgane (Generalvikar, Dekane) – als schon durch den Bischof vertreten – bewußt vom Presbyterat fern; manche beziehen wenigstens einige Organe der Diözesanverwaltung ein, um die Einheit der Diözesanpastoral und die Wirksamkeit des Presbyterates zu stärken⁸. Erst in der konkreten Erfahrung wird sich das bessere Konzept zeigen.

Die bisher in Österreich konstituierten Presbyteräte sehen durchwegs eine Zahl nicht gewählter, vom Bischof ernannter Presbyter vor, meist *ex officio* Vertreter aufgrund eines bestimmten diözesanen pastoralen Amtes und bis zu zwei Drittel gewählte Vertreter, wobei man bestrebt ist, möglichst alle Kategorien von Priestern, Dechanten, Pfarrern, Kaplänen, Religionslehrern und Ordenspriestern zu erreichen; die gewählten Vertreter bedürfen meist einer Bestätigung durch den Bischof. Als Ideal sieht man für den gesamten Presbyterat 15–20 Personen an. In Wien stehen 12 Nichtgewählten 15 Gewählte gegenüber; für die letzteren sind drei Dechanten, sechs Pfarrer, vier Kapläne, zwei Religionslehrer vorgesehen. In Salzburg sind 10 Mitglieder ernannt, 20 gewählt, davon drei Dechanten, acht Pfarrer, drei Kapläne, ein Religionslehrer, zwei geistliche Assistenten der Gliederungen der Katholischen Aktion sowie drei Ordensvertreter. In Graz-Seckau sind 11 Mitglieder eingesetzt, 20 gewählt. Zu den Vertretern *ex officio* gehören in Wien: der Erzbischof-Koadjutor, die beiden Generalvikare, ein Vertreter des Domkapitels, ein Vertreter der theologischen Fakultät, der Regens des Priesterseminars, der Leiter des Seelsorgeamtes, der geistliche Assistent der Katholischen Aktion, der Leiter des Schulamtes, der geistliche Leiter der Finanzkammer, ein Vertreter der Orden, der geistliche Leiter der Caritas; in Graz: der Generalvikar, der Ordinariatskanzler, der Direktor der Finanzkammer, der Leiter des Seelsorgeamtes, der Leiter des katechetischen Amtes, der geistliche Assistent der Katholischen Aktion, ein Regens der Diözesanseminare, der Pastoralprofessor der theologischen Fakultät, die beiden Generaldechanten⁹.

Die deutsche Bischofskonferenz in Bad Honnef hat im Februar 1967 gemeinsame Richtlinien erlassen und bestimmt, daß die Mehrzahl der Mitglieder vom Klerus gewählt werden soll, und zwar aus folgenden Gruppen: Pfarrern, Kaplänen, hauptamtlichen Religionslehrern, Ordenspriestern und Emeritierten. Dekane sollten nicht ausgeschlossen sein, aber keine eigene Gruppe bilden, da sie ja Verwaltungsaufgaben im Namen des Bischofs haben.

⁸ Vgl. Pastoraal Instituut van de Nederlandse Kerkprovincie, *Senatus presbyterorum et consilium pastorale*, Rotterdam 1967.

⁹ *Wiener Diözesanblatt* 104 (1966) 44. 81 f; *Kathpress* vom 25. 3. 1967, Nr. 71, 1.

Bis zu einem Drittel soll der Bischof frei berufen und dabei eventuell fehlende Personengruppen berücksichtigen wie Dechanten, Seelsorgeamt, Fakultät. Die Gesamtzahl soll auf 25 Mitglieder begrenzt sein. Die Amtsdauer soll fünf Jahre betragen; Wiederwahl soll möglich sein. Der Priesterrat muß zweimal im Jahr tagen; sonst, wenn der Bischof es für nötig hält oder ein Drittel der Mitglieder es wünscht. Der Presbyterat wählt einen Sprecher, der bei der Aufstellung der Tagesordnung hilft¹⁰.

b) Der Pastoralrat

Im Artikel des Dekretes *Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe*, der vom Pastoralrat handelt¹¹, ist zunächst von der Diözesankurie die Rede, von »den Mitarbeitern des Bischofs in der Leitung (regimen) der Diözese« (vgl. can. 363), von den »Priestern, die seinen Senat oder Rat bilden, wie das Domkapitel, der Kreis der Diözesankonsultoren und andere consilia«. Dabei wird bemerkt, daß die Domkapitel wie die Diözesankurie eine angepaßte neue Ordnung erhalten sollen, die Kurie »ein geeignetes Mittel nicht nur für die Verwaltung, sondern auch für die Ausübung des Apostolates werden soll« und daß »die in der Diözesankurie tätigen Priester und Laien dem Hirtendienst der Bischöfe Hilfe und Unterstützung leisten« sollen. Gleich im Anschluß daran wird die Einsetzung eines »peculiare consilium pastorale« sehr empfohlen, dem »der Diözesanbischof selbst vorsteht«.

Nach dem Dekret wie nach den Durchführungsbestimmungen¹² ist es Aufgabe des Pastoralrates, »alles, was zur Seelsorge Bezug hat, zu erforschen, zu planen und daraus praktische Schlüsse zu ziehen«, also Imperative abzuleiten, »so daß die Übereinstimmung des Volkes Gottes mit dem Evangelium in Leben und Werk gefördert wird«. Da sich alles, was die Kirche tut, auf die Seelsorge bezieht, auch alle ihre finanziellen und personellen Maßnahmen, sind die Beratungsgegenstände dieses Pastoralrates eigentlich unbeschränkt und identisch mit dem gesamten Wirken der Kirche. Gerade Finanz- und Verwaltungsprobleme wird man nicht ausklammern dürfen, da gerade hier den vorgesehenen Laienmitgliedern von der Sache her eine starke Kompetenz zukommen könnte. Der gemeinsamen Arbeit soll ein Studium der zu behandelnden Fragen vorausgehen, wozu man auch schon bestehende, vielleicht mit ähnlicher Zielsetzung gegründete Einrichtungen und Ämter heranziehen soll; man wird an besondere Kommissionen, aber auch an eigene diözesane und überdiözesane pastoralsoziologische oder -psychologische Forschungsinstitute, aber auch an profane Forschungszentren denken.

Im Pastoralrat sollen eventuell vorhandene verschiedene

¹⁰ Laut privater Mitteilung.

¹¹ *Über die Hirtenaufgabe der Bischöfe* 27.

¹² *Ecclesiae sanctae* I, 16.

Riten zusammenarbeiten; es soll also nur einen Pastoralrat auf diözesaner Ebene geben. Auch der Pastoralrat hat nur beratenden Charakter; wohl aber könnte ihm der Bischof gewisse Mitbestimmungsrechte geben. Die Initiative liegt nach dem bisherigen Konzept eindeutig beim Bischof. Er kann ihn einberufen, sooft es ihm angebracht erscheint. »Der Natur der Einrichtung nach« soll er zwar »eine Dauereinrichtung« sein, Mitgliedschaft und Tätigkeit aber können zeitlich begrenzt sein, und er kann auch nur gelegentlich in Aktion treten. Hier wäre es zweifellos wünschenswert, wenn wenigstens die diözesanen Durchführungsbestimmungen ein Mindestmaß von Zusammenkünften festlegten und Initiativen auch von unten ermöglichen, ja förderten. Die Mitglieder sind »Kleriker, Ordensleute und Laien, die der Bischof auswählt«. Unter den Klerikern sind wohl Diözesan- wie Ordenspriester, aber auch Diakone zu verstehen, und unter den Ordensleuten und Laien auch Frauen. Eine echte Vertretung der Ordensleute setzt freilich die Konstituierung eines von den verschiedenen Gemeinschaften des Rätestandes beschickten Ordensrates voraus. Die Auswahl durch den Bischof schließt übrigens von unten gewählte und vom Bischof nur bestätigte Mitglieder keineswegs aus. Die gewählten Mitglieder sollten sich in wichtigen Angelegenheiten auch der Meinung ihrer Mandanten vergewissern. In den Durchführungsbestimmungen zum Missionsdekret bestimmt das gleiche Motuproprio¹³, daß der mit der Förderung des Missionswerkes in jeder Diözese zu beauftragende Priester »zum Pastoralrat gehören soll«. Daraus geht hervor, daß wenigstens ein Teil der Mitglieder ihm *ex officio* angehören soll.

Der theologische Titel des Pastoralrates ist die Mitverantwortung der ganzen Gemeinde für ihr Wohl. Darum sollen in ihm auch möglichst alle Gruppen und Glieder der bischöflichen Gemeinde vertreten sein, auch die unorganisierten; letztere sollten immer mehr durch Wahl und Delegation von der Pfarrei und vom Dekanat her bestimmt werden, wenngleich man mit ernannten Mitgliedern wird beginnen müssen. In manchen Diözesen konnten sogar Nichtpraktizierende zur Mitarbeit gewonnen werden¹⁴. Grundsätzlich ist also der Pastoralrat ein Vertretungsorgan der Gemeinde und an sich kein Expertenkollegium. Sehr wohl kann er sich aber Expertengutachten beschaffen und entsprechende Kommissionen einrichten.

Offiziell sind auch die Pastoralräte vorläufig nur diözesan vorgesehen, wiewohl sie sich auf pfarrlicher wie nationaler und gesamtkirchlicher Ebene ebenso nahelegen würden. Tatsächlich gibt es sie in manchen Diözesen schon auf der

¹³ A. a. O. II, 4.

¹⁴ Nach privater Mitteilung des Bischofs Worlock von Portsmouth.

Ebene pastoraler Zonen, auf Dekanats- und Pfarrebene. Auf weltkirchlicher Ebene könnte man das Anliegen irgendwie durch die Bischofssynode sowie durch die beiden neuen nachkonziliaren Weltorgane wahrgenommen sehen, die ja auch der Zusammenarbeit von Laien und Klerikern und der Einordnung des Laienapostolats in das gesamte Apostolat der Kirche dienen sollen, aber auch durch die Anordnung Pauls VI., in alle römischen Dikasterien, in denen die Mitarbeit von Laien nützlich sein kann, solche als Konsultoren zu berufen.

Die Gründung der Pastoralräte geht im allgemeinen zäher voran als die der Presbyterräte, wiewohl es auch Diözesen gibt, besonders in den Niederlanden, die einen eigenen Presbyterrat für überflüssig halten, bzw. ihn ganz in den Pastoralrat integrieren. Auch Konzept, Zusammensetzung und Arbeitsweise sind noch sehr verschieden. Manche befürworten jeweils vorübergehende Kommissionen von Experten, denen der Bischof ein bestimmtes wichtiges Thema zur eingehenden Überlegung vorlegt; ein permanenter Sekretär, vielleicht auch einige feste Mitglieder könnten die Kontinuität wahren; andere denken an regelmäßige Versammlungen fester Mitglieder, deren Zahl zwischen 5 und 150 (Padova) schwankt. Sie rekrutieren sich freilich wieder sehr verschieden: aus den Vertretern der diözesanen Fachkommissionen; aus den Vertretern der Presbyter-, Laien- und Ordensräte; aus diesen Räten selbst oder zum Teil aus gewählten und ernannten Personen und zum Teil aus gewissen Amtsträgern wie dem Seelsorgeamtsleiter, anderen Referenten des Seelsorgeamtes, Vertretern der Katholischen Aktion, der Caritas u. a. Auch die diözesanen bedeutsamen pastoralen Bereiche, wie Männer, Frauen, Jugend, Akademiker, Erwachsenenbildung, Wissenschaft, Kunst, Kultur, Presse, Wirtschaft, wollen viele durch Presbyter, Diakone oder Laien vertreten haben. Manche legen Wert darauf, daß die im Pastoralrat vertretenen Presbyter mit denen des Presbyterrates oder mit deren Delegierten identisch sind, andere wünschen wegen der angeblichen Verschiedenheit der Funktion der beiden Räte keine Identität. Wenn die Mitglieder nur vom Bischof ernannt werden, leidet zweifellos der Vertretungscharakter, und der Bischof hört zu wenig die wahre Stimme des Volkes; umgekehrt ermöglicht die Ernennung einiger Mitglieder durch den Bischof die Berücksichtigung bisher nicht verteilter Gruppen. Auch das zahlenmäßige Verhältnis von Klerikern und Laien ist verschieden; im allgemeinen wünscht man aber kein Überwiegen der Kleriker¹⁵. Auch hier wird erst die konkrete Arbeit manches klären.

In Österreich wurde in St. Pölten ein Pastoralrat errichtet, der aus 30 Mitgliedern besteht, darunter Vertretern der

¹⁵ Vgl. die in Anm. 8 erwähnte Dokumentation.

c) Der Laienrat

wichtigsten Berufsgruppen, auch Ordensfrauen und 12 Priester. Die deutsche Sektion des Pastoralrates der Diözese Bozen-Brixen besteht aus 12 Priestern, 4 Ordensschwestern und 24 Laien¹⁶.

Im Dekret *Über das Laienapostolat*¹⁷ wird den Diözesen die Bildung eines dritten Gremiums nahegelegt: »In den Diözesen sollen nach Möglichkeit beratende Gremien eingerichtet werden, die die apostolische Tätigkeit der Kirche im Bereich der Evangelisierung und Heiligung, im karitativen und sozialen Bereich und in anderen Bereichen bei entsprechender Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien unterstützen. Unbeschadet des eigenen Charakters und der Autonomie der verschiedenen Vereinigungen und Werke der Laien werden diese Beratungskörper deren gegenseitiger Koordinierung dienen können.«

Es darf nicht vergessen werden, daß es hier um Laienapostolat geht; um die Zusammenarbeit der verschiedenen laienapostolischen Vereinigungen und Werke, unter Umständen sogar um deren Koordinierung, freilich nur auf freiwilliger Basis von unten: Es wird ausdrücklich die Wahrung des eigenen Charakters und die Autonomie betont; daß es ferner um die Einordnung der laienapostolischen Anstrengungen in das Gesamtapostolat der Diözese geht: darauf zielt wohl die »entsprechende Zusammenarbeit von Klerikern und Ordensleuten mit den Laien«. Den beratenden Charakter dieser »consilia« wird man nach dem Dekret *Über das Laienapostolat*¹⁸ auch als Hilfe gegenüber der Hierarchie deuten dürfen, vor allem aber sicher gegenüber den einzelnen Vereinigungen und Werken und unter diesen. Hier wird eine Form der Begegnung, des Meinungsaustausches geboten, aber auch die Möglichkeit, Dinge, die man besser oder leichter gemeinsam plant, studiert, untersucht, tut, auch gemeinsam zu planen, zu studieren, zu untersuchen und zu tun. Als hauptsächliche Träger dieser laienapostolischen diözesanen *consilia* scheinen die Laien gedacht zu sein, wie aus der Formulierung »Zusammenarbeit der Kleriker und Ordensleute mit den Laien« hervorgeht. Diesen müßte darum auch eine qualifizierte Mehrheit und der Vorsitz zukommen.

Weitere Durchführungsbestimmungen zu diesen diözesanen *consilia* wurden bisher nicht erlassen; die Errichtung selbst, noch mehr offenbar die Art der Errichtung, ist den Bischöfen überlassen. Sinnvollerweise und in einer gewissen Analogie zum gesamtkirchlichen Sekretariat wird man Vertreter wenigstens der wichtigsten in der Diözese bestehenden laienapostolischen Vereinigungen und Werke beiziehen, aber auch einzelne qualifizierte Persönlichkeiten, die zwar nicht Organisationen, aber dafür wichtige

¹⁶ *Kathpress* vom 15. 12. 1966, Nr. 289,2; vom 3. 4. 1967, Nr. 77,3.

¹⁷ *Über das Laienapostolat* 26.

¹⁸ Ebd.

Bereiche oder Richtungen unter den Katholiken eines Landes vertreten oder an wichtigen Nahtstellen zur Welt stehen; unter den Priestern und Ordensleuten wird man vor allem solche verstehen müssen, die in diözesaner Verantwortung mit dem Laienapostolat als Referenten oder geistliche Assistenten zu tun haben.

Auf dem laienapostolischen Sektor werden übrigens ähnliche *consilia* »soweit als möglich, auch auf pfarrlicher, zwischenpfarrlicher – also etwa in Dekanat und Region – und interdiözesaner Ebene, aber auch im nationalen und internationalen Bereich«, also zwischen Diözese und Weltkirche, aber auch von der Diözese bis zur Pfarre, empfohlen.

Im Dekret *Über den Laienapostolat*¹⁹ werden noch Dokumentations- und Studienzentren zur Bildung für den Laienapostolat empfohlen. Man wird sie sich vor allem auf diözesaner, wenn nicht auf nationaler Ebene vorstellen müssen.

d) Die Studienkommission *Iustitia et Pax*

In manchen Ländern plant man außerrömische diözesane oder wenigstens nationale Zweigstellen der gesamtkirchlich errichteten Studienkommission zur Förderung der sozialen Gerechtigkeit unter den Nationen und zur Unterstützung der Entwicklungsländer²⁰.

2. Fragen der Koordination

Für die Zusammenarbeit der verschiedenen genannten Organe hat das Konzil nichts vorgesehen. Das *Motu proprio Ecclesiae sanctae*²¹ sagt darüber: »Es empfiehlt sich, daß über die Fragen, die den Priesterrat und den Seelsorgerat und die Beziehung dieser beiden zueinander oder zu anderen beratenden Körperschaften des Bischofs betreffen, die kraft geltenden Rechtes schon existieren, die Bischöfe vor allem in der Bischofskonferenz gemeinsam Beschlüsse fassen und für alle Diözesen des Landes ähnlich lautende Richtlinien erlassen. Die Bischöfe sollen auch darüber beraten, wie alle Ratskollegien der Diözese am passendsten miteinander koordiniert werden: mittels einer genauen Abgrenzung der Zuständigkeit, durch wechselseitige Teilnahme der Mitglieder, durch gemeinsame oder unmittelbar aufeinanderfolgende Sitzungen und andere Art und Weisen.« Ausdrücklich wird gesagt: »Inzwischen behalten die Ratskollegien des Bischofs, die kraft geltenden Rechtes vorhanden sind, das heißt das Domkapitel und der Verwaltungsrat und anderes dergleichen ihre besondere Aufgabe und ihre eigene Zuständigkeit bis zu einer Neuordnung.«

Danach wird also einerseits eine klare Abgrenzung der Kompetenzen der einzelnen neuen Gremien und die der Kompetenzen der neuen Gremien gegenüber den schon

¹⁹ A. a. O. 32.

²⁰ PAUL VI., *Catholicam Christi ecclesiam*. *Motu proprio* vom 6. 1. 1967, in: AAS 59 (1967) 25–28; vgl. *Über die Kirche in der Welt von heute* 90.

²¹ *Ecclesiae sanctae* I, 17.

bestehenden, und zwar möglichst einheitlich für den ganzen nationalen Bereich, gewünscht, andererseits wird das den Bischöfen bzw. den Bischofskonferenzen überantwortet. Es wäre wohl Aufgabe der Pastoraltheologen und Kanonisten, sich nicht nur zu einer augenblicklichen Koordinierung, sondern auch zu einer grundsätzlichen Neuordnung, unter eventueller Abänderung des Status mancher bestehender ehrwürdiger Körperschaften, Gedanken zu machen.

a) Presbyterat, Pastoralrat, Laienrat

Die Abgrenzung der ersten beiden Räte ist deshalb schwierig, weil beide dieselbe pastorale Zielsetzung und denselben beratenden Charakter haben. Gewiß sind die Presbyter des Presbyterates Mitträger des Leitungsdienstes und sollen als solche das gesamte Presbyterium repräsentieren, und dieses nimmt durch ihn am *regimen* des Bistums mitverantwortlich teil, während die Kleriker des Pastoralrates »specialiter ab Episcopo delecti« sind, um dort gemeinsam mit den anderen Gliedern und Gruppen des Gottesvolkes die diözesane Pastoral zu bedenken und den Bischof zu beraten. Danach könnte man zu folgendem Konzept kommen: Der Presbyterat steht auf seiten des Bischofs als Beratungsorgan in seinen Regierungsentscheidungen; der Pastoralrat berät alle Gegenstände durch und gibt seine Voten dem Bischof, der sie mit dem Presbyterat noch einmal berät, bevor er entscheidet; dieser bildet sozusagen ein zweites Sieb. Ein solches System wird der Eigenart und Einheit des neutestamentlichen Leitungsdienstes gut gerecht. Es wirkt aber solange kompliziert und konstruiert, solange der Presbyterat keine echte Möglichkeit hat, am *regimen* des Bischofs wirklich zu partizipieren, solange nicht der Bischof kirchenrechtlich in gewissen Fragen an den Rat bzw. an die Zustimmung des Presbyterates gebunden wird, wie dies jetzt etwa beim Domkapitel der Fall ist.

Solange beide Räte rein konsultativ sind, die Entscheidung ausschließlich beim Bischof liegt und die Konsultationen beider Räte in gleicher Weise eine Hilfe im *regimen* des Bischofs darstellen – der Pastoralrat wird schon vom Konzil selbst als Organ der Diözesankurie angesehen –, bietet sich schon der Einfachheit halber ein zweites Konzept an, das nach der Meinung mancher auch dem urkirchlichen wie dem postkonziliaren Kirchenverständnis besser entspricht.

Der Pastoralrat, in dem alle Gruppen des Gottesvolkes in ihrer Funktion vertreten sind, ist danach das eigentliche pastorale Studien-, Planungs-, Koordinierungs- und Beratungsorgan des Bischofs in allen Fragen der Diözese und ihrer Leitung.

Demgegenüber soll der Presbyterat sich der Hauptsache nach mit Problemen beschäftigen, die unmittelbar das Presbyterium betreffen wie das Verhältnis von Bischof und Presbyterium, die Ausbildung der Priester und ihre

Weiterbildung, die priesterliche Spiritualität, die Zusammenarbeit von Welt- und Ordensklerus im Rahmen einer Gesamtpastoral, Fragen der Personal- und Sozialvertretung der Priester, Kontakte mit Priestern anderer Diözesen und Länder. Er kann sich natürlich auch mit Fragen beschäftigen, die den Pastoralrat beschäftigen, besonders wenn sie und soweit sie den Priester und die priesterliche Seelsorge betreffen wie Priesternachwuchs, überpfarrliche Berufungen, Wandel der diözesanen und pastoralen Strukturen. Solche Fragen oder Anregungen dazu kann er auch durch seine Vertreter in den Pastoralrat bringen.

Umgekehrt sollte sich der laienapostolische Rat wieder mehr oder minder ausschließlich, jedenfalls primär mit laienapostolischen Problemen beschäftigen. Je nach Bedarf kann er aber durch seine Vertreter Anliegen und Anregungen an den Pastoralrat herantragen, wie er auch durch seine Vertreter für seine Arbeit vom Pastoralrat Anregungen empfängt²².

Die Geschäftsführung des Pastoralrates, vielleicht auch des Priesterrates, sollte beim Seelsorgeamt liegen, zu dem der Pastoralrat eine besonders nahe Verbindung haben muß. Pastoralrat und Presbyterat sollten den diözesanen Exekutivorganen gegenüber wie Generalvikariat, Seelsorge-, Finanz- und Bauamt das Recht auf Auskünfte haben, wie auch diese ein unmittelbares Informationsrecht haben müßten.

Die Richtlinien der deutschen Bischofskonferenz vom Februar 1967 bewegen sich durchaus auf der Linie des zweiten Konzeptes. In den Fragen der Pastoral soll der Seelsorgetrat eine sachliche Priorität vor dem Priesterrat haben. Er soll sich mit der Planung des gesamten pastoralen Dienstes, den pastoralen Anliegen des Konzils, der Koordinierung der seelsorglichen Aktivitäten, den Fragen der Weiterbildung der im pastoralen Dienst stehenden Personen und den pastoralen Kontakten mit anderen Bistümern und Kirchen beschäftigen. In den Pastoralrat sollte der Bischof wie in den Priesterrat nur bis zu einem Drittel der Mitglieder frei berufen. Die anderen sollten zu gleichen Teilen durch den Priesterrat (Welt- und Ordenspriester) und durch den Diözesanausschuß (Beratungs- und Koordinierungsgremium des Laienapostolats) delegiert werden. Die benannten Vertreter müssen nicht Mitglieder der entsendenden Gremien sein. Unter den Delegierten des Diözesanausschusses sollten Männer und Frauen, eine Ordensschwester und ein Laienbruder sein. Unter den vom Bischof ernannten Mitgliedern sollten der Leiter des Seelsorgeamtes, der Vorsitzende des Diözesanausschusses und ein Professor oder Dozent der Pastoral-

²² Die beiden Konzeptionen zeigten sich auch in den Gesprächen des europäischen Bischofssymposiums in Nordwijkerhout vom 10.-13. 7. 1967.

theologie sein. Als Mitglieder werden 20, höchstens 25 vorgeschlagen. Auch der Pastoralrat soll mindestens zweimal jährlich, sonst auf Wunsch des Bischofs oder eines Drittels der Mitglieder zusammentreten. Er wählt einen Sprecher und Sekretär. Alle vom Konzil angeregten diözesanen Räte sollen gegenüber dem bischöflichen Ordinariat ein Auskunftsrecht haben. Der Bischof kann von Fall zu Fall Berater zuziehen²³.

b) Das Domkapitel

Man müßte sich auch Gedanken über die wünschenswerte künftige Aufgabe und Verfassung der Domkapitel machen. Es wäre zu überlegen, ob und in welcher Hinsicht diese Institutionen noch weiterhin sinnvoll sind und beibehalten werden sollen. Falls man sie zur Durchführung feierlicher Gottesdienste an der Kathedralkirche weiterhin noch braucht, könnte man hochverdiente Priester, die aus dem aktiven Dienst scheiden, dazu ernennen. Die Aufgaben, die die Domkapitel bisher als Rat und Senat des Bischofs hatten, müßten wohl, einschließlich des »Beispruchsrechtes« in bestimmten Angelegenheiten²⁴, weiterhin auf den Presbyterrat bzw. auf den Pastoralrat übergehen, schon um Zweigleisigkeiten zu vermeiden. Die Oberhirtengewalt bei Erledigung des Bischofsstuhles (can. 391 § 1) könnte auch anders als jetzt gelöst werden. Dafür könnte man dem Pastoralrat ein Mitberatungsrecht für die Neubesetzung des Bistums einräumen.

c) Der Diözesanrat (can. 423–428)

Dieser Ersatz für ein noch fehlendes Domkapitel würde sich bei obiger Einschränkung des Domkapitels erübrigen, da er dieses nur in seiner Funktion als Rat und Senat des Bischofs ersetzt.

d) Das bischöfliche Konsistorium

Unter diesem Namen bezeichnet man etwa in österreichischen Diözesen die Versammlung der wirklichen Konsistorialräte, die ursprünglich als die Sachbearbeiter des Bischofs gedacht waren. Ob unter diesem oder einem anderen Namen werden solche Sachbearbeiter für die verschiedensten Sparten der Seelsorge, die Referenten der Seelsorgeämter und der Verwaltung, weiter nötig sein. Als kollegiales Gremium zur allgemeinen Beratung des Bischofs wird das Konsistorium wohl durch den Pastoralrat abgelöst werden müssen.

e) Die übrigen kurialen Ämter und Einrichtungen

Seelsorgeamt, Liturgierat, Kunst-, Musikkommission, Caritas, Finanzkammer, Pastoralinstitut, Dechantenkonferenz und ähnliche Einrichtungen behalten natürlich als bischöfliche Ämter ihre Funktion weiter bei. Daß eine enge Zusammenarbeit wünschenswert ist, versteht sich von selbst, zumal sie ja nur als pastorale Ämter und Einrichtungen bzw. als Dienste für die diözesane Pastoral zu verstehen sind.

²³ Laut privater Mitteilung.

²⁴ Vgl. E. EICHMANN/K. MÖRS DORF, *Lehrbuch des Kirchenrechtes auf Grund des Codex Iuris Canonici I*, München 91959, 449.

Die Strukturen der Kirche unterliegen dem Wandel der Geschichte und der in dieser Geschichte sich wandelnden Gesellschaft, der dauernden Prüfung auf ihre Brauchbarkeit in einer gewandelten Welt und darum dem immer wieder notwendigen *aggiornamento*. Sie müssen aber ebenso der dauernden Konfrontation mit der Uridee der Gemeinde Jesu Christi unterworfen werden. Die Strukturen der Kirche können diese Idee erhellen oder verdunkeln, zum Leuchten bringen oder verzerren und bis zur Unkenntlichkeit entstellen, sie können unter Umständen geradezu verhindern, daß sich die Idee Jesu verwirklichen kann. Vor dieses zweifache Gericht der Offenbarung und der Zeit werden auch die neuen diözesanen Strukturen der Kirche gestellt sein.

Josef Maria Reuss

Zur Priesterbildung heute

Überlegungen und Erfahrungen im Mainzer Seminar

Vorbemerkung

Im Priesterseminar Mainz sind die Priesterkandidaten der Diözese Mainz vom 1. bis 12. Semester. Ihre Vorlesungen hören sie vom 1. bis 10. Semester an der Universität und im 11. und 12. Semester im Priesterseminar. Zwischen dem 5. und 8. Semester sind zwei Freisemester an einer auswärtigen Universität oder Theologischen Hochschule bei eigener Wahl des Studienortes und der Wohnung. Zum Abschluß des 11. Semesters ist die Priesterweihe, auf die in den Semesterferien und während des 12. Semesters in den Weihnachts- bzw. Pfingstferien für etwa 8 Wochen ein Einsatz in der praktischen Arbeit im priesterlichen Dienst folgt.

Eine Veröffentlichung Anfang 1954¹ brachte eine kritische Besinnung auf die notwendige geistliche und geistige Bildung zum Priester. Ein Grundgedanke war der Primat der geistlichen vor der geistigen Bildung (für die eine Studienreform gefordert wurde) und die Notwendigkeit der Integrierung beider. Ein weiterer Grundgedanke war die Forderung, daß der Dienst der geistlichen Bildung in Wahrung der Eigenart der jeweiligen Priesterkandidaten und in deren Hinführung zur Eigenverantwortung vor Gott erfolgen müsse.

Aber gerade diese Forderung verlangt immer wieder eine Anpassung des Seminarlebens an die je gegebene Situation. Im vergangenen Jahr erarbeiteten alle mit der Priesterbildung im Mainzer Seminar hauptamtlich beauftragten Priester gemeinsam einen Text, der sich mit den grundsätzlichen Anforderungen an die Priesterbildung und ihrer

¹ J. M. REUSS, *Priesterliche Ausbildung heute*, in: *Wort und Wahrheit* 9 (1954) 85–105.

Verwirklichung in der heutigen Situation befaßt. Er wurde von Psychologen und Pädagogen kritisch überprüft und dann aufgrund ihrer Anregungen verbessert. Die hier veröffentlichten Überlegungen, die praktisch erprobt und aus dieser Erprobung zu verbessern versucht werden, sind somit das Ergebnis einer Gemeinschaftsarbeit. Der Regens des Mainzer Priesterseminars zeichnet für ihre Veröffentlichung verantwortlich.

Priesterbildung kann nicht geschehen ohne den Rückgriff auf das Verständnis des Priestertums im Neuen Testament und dessen theologische Entfaltung. Es läßt sich beschreiben mit dem paulinischen Wort an die Korinther: »Wir sind nicht Herren eures Glaubens, sondern Diener eurer Freude« (2 Kor 1,24). Das ist eine von vielen Möglichkeiten, mit einem biblischen Wort eine zusammenfassende Aussage über das neutestamentliche Priestertum zu machen.

Die tiefste Freude erfährt der Mensch, der den Sinn seines Daseins sucht und seine Erfüllung anstrebt, in der ihm von Gott zugedachten Heilswirklichkeit seiner Gemeinschaft mit Gott in Jesus Christus, die er in seiner Erdenzeit als schon grundgelegt gläubig bejaht und auf deren Vollendung in der Auferstehung von den Toten er zuversichtlich hofft.

Diese Gemeinschaft mit Gott kulminiert in Jesus Christus als dem Menschen, der in einzigartiger Begnadigung in die Personeneinheit mit dem Sohne Gottes aufgenommen ist. Diese Kulmination des Heiles soll dem Heil aller Menschen dienen. Zum Heildienst für die ganze Welt ist der Sohn Gottes Mensch geworden und so im vollen Sinn des Wortes zu uns »gekommen«; »gekommen«, damit wir »das Leben haben und es in Fülle haben« (vgl. Jo 10,10) als unsere Teilhabe an dem Leben und Glück Gottes selbst. Als der »zweite Adam«, das Haupt der Menschheit, dient er unserer Freude durch die Verkündigung der Frohbotschaft und die Hingabe seiner selbst bis in den Kreuzestod, um nicht nur für sich, sondern auch für uns von den Toten aufzuerstehen (vgl. Röm 4,25).

Der Mensch Jesus Christus, der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen (vgl. 1 Tim 2,5), setzt seinen Heildienst bis zum Jüngsten Tag durch die Kirche als die ihm verbundene Gemeinschaft fort. Schon während seiner Erdenzeit erwählt er eine Gemeinschaft, die Zwölf, das Apostelkollegium, um sie zum Heildienst zu senden (vgl. Mk 3,13–15). Nach seiner Auferstehung sendet er, der erhöhte Herr, aus seiner Vollmacht diese Gemeinschaft zum Heildienst mit der Verheißung, bei ihr zu bleiben bis zum Jüngsten Tag (vgl. Mt 28,16–20). Diese Sendung zum Heildienst umfaßt den Auftrag, alle Menschen durch die Taufe und die Hinführung zu einem Leben aus dem Evangelium zu Jüngern zu machen.

Durch die Taufe werden die Menschen Glieder des Leibes

Christi (vgl. Röm 6, 5; 1 Kor 12, 12f; Gal 3, 27f), der Kirche (vgl. Eph 5, 23). Die Kirche ist also nicht nur eine Organisation, sondern zugleich ein Organismus, und die Mitglieder der Kirche sind deshalb Glieder des Leibes Jesu Christi. Ein Christ ist als Leib-Geist-Einheit in Jesus Christus eingegliedert (vgl. 1 Kor 6, 15f). Dadurch hat der zur Rechten des Vaters thronende verklarte und erhöhte Herr hier auf Erden einen sinnfälligen Leib. Augustinus nennt diese Einheit des unsichtbaren Hauptes mit seinem jetzt sinnfälligen Leib »den ganzen Christus«².

Dieser »ganze Christus«, also der erhöhte Herr mit seinem sinnfälligen Leib, setzt bis zum Tage der Vollendung den Heildienst fort (vgl. Eph 1, 10. 22³). Als Glieder seines Leibes sind die Christen personseiende Organe Jesu Christi im Heildienst. Daß Jesus Christus durch die Gemeinschaft der Christen seinen Heildienst fortsetzt, sagt, wenn auch mit Hilfe eines anderen Bildes, nämlich dem Bild des lebendigen Baues⁴, der erste Petrusbrief aus: Die Gemeinschaft der Christen, die, ehe sie Christen wurden, ein »Nicht-Volk« und »Nicht-Begnadigte« waren, jetzt aber als Christen »ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliger Stamm, ein Gott zugeeignetes Volk« sind (vgl. 1 Petr 2, 9f), soll, auf erbaut auf Jesus Christus, dem »lebendigen Stein« (vgl. 1 Petr 2, 4), dienen in der Verkündigung der Großtaten Gottes und in der Opferdarbringung (vgl. 1 Petr 2, 9. 5).

Die Glieder des Leibes Jesu Christi haben als seine Organe im Heildienst nicht alle dieselben Aufgaben und Befähigungen (vgl. Röm 12, 4). Es gibt unter den einzelnen Gliedern eine wesentliche Differenzierung, wie sie als Organe Jesu Christi zum Heildienst berufen sind. Den Amtsträgern kommt durch die Handauflegung eine bleibende Gnadengabe zu, die sie zur Erfüllung ihrer Sendung befähigt (vgl. 1 Tim 4, 14; 5, 21; 2 Tim 1, 6). Diese »Gnadengabe« ist Vorbedingung für ihren besonderen Dienst und die Ausrüstung zu diesem Dienst. Wie schon durch die Taufe eine bleibende seinsmäßige Einbeziehung (vgl. Röm 6, 5; 1 Kor 12, 12f; Gal 3, 27f) und Umgestaltung (vgl. Gal 3, 27) in Jesus Christus erfolgt, so werden durch das Weihesakrament einige Christen in einer spezifischen Weise in Jesus Christus umgestaltet⁵. Jesus Christus, das Haupt des Leibes, setzt durch die ganze Kirche als Gemeinschaft seinen Heildienst fort, weil die Glieder des Leibes, umgeprägt in ihn, seine personseienden Organe im Heildienst

² Vgl. AUGUSTINUS, *Enarr. in Ps.* 17, 51 et 90, 2, 1: Migne, PL xxxvi 154 et xxxvii 1159, zitiert nach PIUS XII., *Mystici Corporis*, Anm. 135.

³ Vgl. dazu M. ZERWICK, *Der Brief an die Epheser* (Geistliche Schriftlesung, Bd. 10), Düsseldorf 1963, 54-60.

⁴ Auch Paulus gebraucht dieses Bild. In Eph 4, 12-16 fließen zwei Bilder ineinander: das Bild des Leibes und des lebendigen Baues.

⁵ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über Dienst und Leben der Priester *Presbyterorum ordinis* 2.

sind. Die durch das Weihesakrament verliehene bleibende Gnadengabe prägt die ordinierten Glieder des Leibes Jesu Christi in Jesus Christus um, insofern er das Haupt seines Leibes ist.

Dadurch werden die Ordinierten befähigt, wie die Apostel Vorsteher der Gemeinden zu sein, freilich nicht Vorsteher, »um sich bedienen zu lassen«, sondern um wie Jesus Christus, der »sein Leben als Lösegeld für viele« hingegeben hat, »zu dienen« (vgl. Mk 10,45) und in diesem Dienst Diener aller zu werden (vgl. 1 Kor 9,19). Als Vorsteher dienen sie nicht nur durch die Verkündigung der Frohbotschaft vom Heil, sondern Jesus Christus vermittelt durch sie als seine dazu befähigten Organe auch das Heil in jenen sakramentalen Handlungen, bei deren Vollzug nur Ordinierte Organe Jesu Christi sind. Als solche sakramentale Handlungen, zu deren Vollzug nur Ordinierte befähigt sind, sind nach der kirchlichen Lehre, die sich auf die Heilige Schrift stützt, die Verwandlung von Brot und Wein in Jesu Christi Fleisch und Blut bei der Eucharistiefeier sowie alle übrigen Sakramente außer Taufe und Ehe anzusehen.

Schon bei den Synoptikern lesen wir von einer Auswahl aus dem Jüngerkreis: Jesus Christus erwählt Apostel (vgl. Mk 3,13–15), die aus dem Kreis der übrigen Jünger herausgehoben werden (vgl. Mk 4,10), und sendet sie dazu aus, die Menschen zu seinen Jüngern zu machen (vgl. Mt 28,16–20). Sie bleiben Jünger des Herrn und werden auch in demselben Zusammenhang sowohl als die Jünger wie auch als die Zwölf bezeichnet (vgl. Mk 14,12 mit Mk 14,17). Im Apostelsein liegt ihre spezifische Abhebung von den übrigen Jüngern. Daß damit auch eine spezifische Gnadengabe gegeben ist, die selbstverständlich zum Dienen ruft, zeigt klar das Apostelbewußtsein des heiligen Paulus.

Es wird mit Recht darauf hingewiesen, daß die durch Handauflegung bestellten kirchlichen Amtsträger »nicht eigentliche sacerdotale Titel« haben, »obwohl Paulus seinen apostolischen Dienst im Evangelium einmal in solchen Kategorien ausdrückt. Sie sind vielmehr Vorsteher, Leiter, Aufseher, Helfer«⁶. Das neutestamentliche Presbyterium wird vom alttestamentlichen Priestertum abgesetzt. Der Hebräerbrief betont die Einzigkeit des Priestertums Jesu Christi gegenüber der Vielheit im alttestamentlichen Priestertum. Dennoch läßt sich von dem im Neuen Testament gezeichneten Bild des kirchlichen Amtsträgers sagen, daß es auch spezifisch priesterliche Züge aufweist. Das Verständnis vom neutestamentlichen Amtsträger, von den Aposteln und den durch ihre Handauflegung mit einer bleibenden Gnadengabe Ausgestatteten, ist umfassender als das vom alttestamentlichen Priester. Der durch die

⁶ L. M. WEBER, *Gedanken zum Lebensstil des jungen Priesters*, in: *Der Seelsorger* 37 (1967) 240–248, hier: 242.

Handauflegung Ordinierte wird zum Apostelnachfolger und damit als Vorsteher zum Dienst der Verkündigung (vgl. 1 Tim 4,12–16; 5,17; 6,12; 2 Tim 1,6–8; 2,2; 4,1–3.5) und der Sakramentenspendung – ein Dienst, zu dem die Apostel selbst bestellt waren, – auserwählt und bevollmächtigt. Die Apostel werden durch den Auftrag, das Abendmahl, das Jesus Christus als ein sein blutiges Kreuzesopfer vorwegnehmendes Opfermahl feierte, zu wiederholen, zum priesterlichen Tun bevollmächtigt (vgl. Lk 22,19; 1 Kor 11,24–26). Sie werden in Jesu Christi Vollmacht zur Sündenvergebung befähigt (vgl. Mt 18,18 mit Jo 20,21–23). Sie vermitteln den Getauften durch die Handauflegung den Heiligen Geist, den sie selbst am Pfingstfest empfangen haben (Apg 8,14–17). Timotheus empfängt durch die Handauflegung des Paulus und des Presbyteriums mehr als eine rechtliche Beauftragung: Ihm wird eine bleibende Gnadengabe vermittelt (vgl. 2 Tim 1,16; 1 Tim 4,14), und er wird zu der gleichen gnadenvermittelnden Handlung bevollmächtigt (vgl. 1 Tim 5,22). Der Dienst der Vorsteher umfaßt also Heilsverkündigung und sakramentale Heilsvermittlung.

So sicher es also feststeht, daß der erhöhte Herr durch eine Gemeinschaft, die sein sinnfälliger Leib auf Erden ist, seinen Heilsdienst fortsetzt und daß dies durch alle Glieder seines Leibes geschieht, so sicher gibt es in dieser Gemeinschaft Amtsträger mit einer spezifischen Sendung. Sie sind als Vorsteher durch eine bleibende Gnadengabe zu einem an eben diese Gnadengabe gebundenen Heilsdienst bevollmächtigt. Diesen Dienst üben sie nicht selbständig aus, denn sie sind Organe Jesu Christi, durch die er handelt; sie üben ihn aber selbst aus, denn sie sind als Personen Jesu Christi Organe.

Kern der Priesterbildung

Paulus mahnt Timotheus: »Lege niemand voreilig die Hände auf und mache dich nicht mitverantwortlich für fremde Sünden!« (1 Tim 5, 22). Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer entsprechenden Vorbereitung auf das kirchliche Amt sowie die Forderung einer Prüfung der Eignung zu diesem Amt.

Priesterbildung – Priester verstanden als der durch die Handauflegung geweihte Vorsteher – ist also erforderlich. Ehe die Priesterkandidaten durch die Handauflegung sakramental zu ihrem spezifischen Heilsdienst ausgerüstet werden, müssen sie für ihren Dienst ausgebildet sein. Das macht grundsätzlich eine kürzer oder länger dauernde geistliche und geistige Bildung in Verbindung mit einer pastoralen Ausbildung erforderlich. Daß das nicht immer geschah und geschieht, auch nicht immer geschehen konnte und kann, ist kein Argument gegen diese – von Ausnahmefällen abgesehen – zu stellende Forderung.

Fragt man nun nach dem Kern dieser Forderung, so ist zu antworten: Der Kern ist die geistliche Bildung. Der geistliche Mensch im neutestamentlichen Sinn ist der

Mensch, der in und mit Jesus Christus lebt, mit anderen Worten: der Jünger Jesu Christi, der sein Leben aus seiner Gemeinschaft mit Jesus Christus gestaltet. Geistliches Leben besteht deshalb nicht in den geistlichen Übungen, wenn auch ohne geistliche Übungen kein geistliches Leben bestehen kann.

Jünger Jesu Christi müssen *in einem* in der Verbundenheit mit Jesus Christus und in der Gemeinschaft miteinander leben. Diese Jüngerschaft kulminiert in der Meßfeier, in der die Jünger Jesu Christi in Jesus Christus an den Vater für das Heil der Welt – und zwar der konkreten Welt, in der sie leben, – hingegeben werden und dieses Hingegebenwerden dadurch bejahen, daß sie mit ihrer persönlichen Hingabe in die Hingabe Jesu Christi eingehen, der sie durch das heilige Mahl zum Vollzug und zur Auswirkung dieser Hingabe stärkt.

Welche geistlichen Übungen in ihrer je gegenwärtigen Lage zu solcher Jüngerschaft erforderlich sind, das ist entsprechend der persönlichen Eigenart der Jünger des Herrn und entsprechend ihrem je gegenwärtigen Können – das auch von ihren je gegenwärtigen Lebensumständen mitbedingt ist – verschieden. Sie müssen sehr konkret aufgezeigt werden und erstrecken sich auf den ganzen Bereich ihres christlichen Menschseins, das ein christliches Mitmenschsein ist.

Die geistliche Bildung zum Jünger Jesu Christi ist der Kern der zu integrierenden geistlichen und geistigen Bildung und pastoralen Ausbildung, weil sie der Angelpunkt priesterlicher Bildung ist. Angelpunkt deshalb, weil die priesterliche Bildung sich um diese geistliche Bildung wie eine Tür um die Türangel bewegt, das heißt, sie muß von ihr getragen sein, von ihr ausgehen und auf sie hingerichtet sein.

Als der Herr die Apostel erwählt hatte, rief er sie zu sich, damit sie mit ihm seien und damit er sie aussende, um zu predigen und Vollmacht zu haben, die Dämonen auszutreiben (vgl. Mk 3,13–15). Ihre eigentliche Sendung mit den für diese Sendung spezifischen Vollmachten gab er ihnen erst nach der Auferstehung mit der Verheißung, immer bei ihnen zu sein (vgl. Mt 28,16–20). So ist das Bei-dem-Herrn-Sein der Apostel das Tragende der apostolischen Sendung schon während der Erdenzeit des Herrn und nach seiner Erhöhung. Mit ihm leben sollten sie, um ihn und seine Lehre immer besser kennenzulernen. Zu ihm zurückkehren sollten sie nach ihrer ersten Aussendung während seiner Erdenzeit, einer Aussendung, dazu bestimmt, zu lehren und zu handeln und ihm dann darüber zu berichten (vgl. Mk 6,6–13. 30–32).

So muß diese Hinwendung der Priesterkandidaten zur Jüngerschaft Jesu Christi zum Tragenden ihres Lebens werden. Von ihr muß ihr redliches Mühen um ihre geistige Bildung ausgehen (und nicht nur von der Notwendigkeit,

die geforderten Examina zu bestehen). Ihre pastorale, das heißt praktische Ausbildung für ihren späteren priesterlichen Heildienst darf sich nicht darauf beschränken, pastoraltechnologische Fertigkeiten zu erwerben, sondern muß hingerichtet sein auf ihre spezifische Form der Jüngerschaft Jesu Christi, die auch ein Können in den verschiedenen Aufgaben pastoraler Tätigkeit verlangt; sonst laufen sie Gefahr, später der *haeresis actionis*, einer bei allem äußeren Erfolg doch im Eigentlichen zum Mißerfolg führenden Fehlform priesterlichen Heildienstes, zu verfallen.

Der *frohen* (wenn auch oft harten und deshalb viel Selbstzucht und Abtötung fordernden) Hinwendung der Priesterkandidaten zu dieser Jüngerschaft Jesu Christi zu dienen, ist also der Kern der Priesterbildung, wie sie als Aufgabe dem Priesterseminar obliegt. Die Hinwendung der Priesterkandidaten zur Jüngerschaft Jesu Christi verlangt ihren ganzen Einsatz in ihrer persönlichen Eigenart in letzter persönlicher Verantwortung vor Gott. Dabei bleibt alles menschliche Mühen nur ein Sich-Öffnen für Jesus Christus, der ergreift, wen er will und im Maße er will.

Anforderungen an das Priesterseminar heute

Die aus den theologischen Vorüberlegungen und aus den Darlegungen über den Kern der Priesterbildung sich ergebenden Folgerungen müssen mit den heutigen konkreten Gegebenheiten zusammen gesehen werden, um so die Forderungen ableiten zu können, denen sich die Priesterbildung heute gegenübergestellt sieht.

Schon der Entstehung des Wunsches, Priester zu werden, stehen heute nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten entgegen. Zunächst bietet das reichhaltige Angebot an attraktiven, ja faszinierenden Berufen naturwissenschaftlich-technischer Prägung, die zudem die Möglichkeit eines christlichen Weltdienstes in sich schließen, dem Gedanken an das Priestertum eine übermäßige Konkurrenz. Ferner begegnen junge Menschen Priestern, die infolge des Mangels an menschlichen, christlichen und priesterlichen Qualitäten, aber auch infolge einer Überlastung durch die heutige Struktur des priesterlichen Dienstes nicht als so anziehend erlebt werden, daß der Wunsch, Priester zu werden, geweckt wird. Die Begegnung mit unfrohen und resignierten Priestern, zumal wenn sie noch jung sind, weckt die Befürchtung, ebenso zu werden, und drängt den Gedanken an diesen Lebensberuf zurück. Außerdem hat das letzte Konzil eine theologisch vertiefte Sicht des Laien vermittelt und die Tatsache aufgezeigt, daß den Laien Aufgaben in der Kirche zukommen, für die sie und nicht die ordinierten Priester zuständig sind. Das läßt in nicht wenigen jungen Menschen ein hohes Bild vom Laien entstehen. Vor diesem verblaßt nicht selten der Wunsch, Priester zu werden. Schließlich wird die Glaubensbotschaft in Katechese, Predigt und sonstiger Glaubens-

unterweisung nicht immer so dargeboten, daß die heutige junge Generation sich mit ihr positiv auseinandersetzt (anstatt nur unverbindlich über sie zu diskutieren) oder gar sich als Priester für ihre Verkündigung engagieren will. Dabei zeigen die heutigen jungen Menschen eine große Bereitschaft zum Dienst am Menschen, eine Offenheit für weltweite brüderliche Solidarität und ein Interesse an »Pionierarbeit« im Sinne missionarischen Heilsdienstes. Diese Zusammenschau fordert ein ernsthaftes Nachdenken darüber, wie man heute vorgehen muß, um bei jungen Christen den Wunsch, Priester zu werden, wecken zu können. So sicher ein solcher Wunsch des Gnadenrufes Gottes bedarf, so darf man doch nicht supranaturalistisch nur auf die Gnade warten, ohne selbst das Menschenmögliche für den ausreichenden Priester-nachwuchs getan zu haben.

Im deutschen Sprachraum kommt der notwendigen und von dem Zweiten Vatikanischen Konzil auch geforderten⁷ Einheit von geistlicher und geistiger Bildung in Verbindung mit einer pastoralen Ausbildung deshalb eine besondere Bedeutung zu, weil der geistigen Bildung vornehmlich Universitäts- oder Hochschulfakultäten, der geistlichen Bildung und pastoralen Ausbildung Theologenkonvikte und Priesterseminarien dienen⁸. Das fordert eine intensivere Zusammenarbeit zwischen Fakultäten und Priesterseminarien, als sie bisher festzustellen war. Die Ursache für diesen Mangel liegt wohl auf beiden Seiten; die Besinnung auf Abhilfe hat erfreulicherweise von beiden Seiten eingesetzt.

Bei dieser Aufteilung läßt sich die Überschneidung von Aufgaben, die sowohl Fakultäten als auch Priesterseminarien zukommen, nicht vermeiden. Beide müssen den einen Auftrag der Priesterbildung wahrnehmen und, wenn auch nicht in gleicher Weise und im gleichen Umfang, allen darin eingeschlossenen Aufgaben dienen. Geistliche und geistige Bildung müssen Hand in Hand gehen. Die theologische Bildung ist nicht nur erforderlich, um den Priesterkandidaten die notwendige sachliche Befähigung zur Erfüllung ihrer Aufgaben, sondern auch

⁷ Vgl. Zweites Vatikanisches Konzil, Dekret über die Ausbildung der Priester *Optatum totius* 8.

⁸ Manche Diözesen haben nur ein Priesterseminar für das 1. bis 12. Semester, andere ein Theologisches Konvikt für das 1. bis 10. (bzw. 1. bis 8. oder 1. bis 9.) Semester und ein Priesterseminar für das 11. und 12. (bzw. 9. bis 12. oder 10. bis 12.) Semester und wieder andere (aber nur vereinzelt) ein Priesterseminar für das 1. bis 10. und ein Priesterseminar für das 11. und 12. Semester. Wir gebrauchen die Bezeichnung »Priesterseminar« in diesen Überlegungen unterschiedslos für die Theologischen Konvikte und Priesterseminarien (nicht aber für die sogenannten »Kleinen Seminarien«) in der Überzeugung, daß die an sie zu stellenden Ansprüche bei aller mit Recht geforderten Berücksichtigung der Entwicklungsphasen der Priesterkandidaten unterschiedslos gelten.

die ebenso notwendigen Impulse für ein ihrem Dienst gemäßes geistliches Leben zu geben. So brauchen, um nur einige Beispiele zu nennen, die Priesterkandidaten eine theologisch richtige Vorstellung vom neutestamentlichen Priestertum; nicht wenige neigen dazu, sich ein Priesterbild nach eigenem Konzept zu schaffen, das dringend einer Korrektur durch die geistige Bildung bedarf, damit sie für die Forderungen der geistlichen Bildung überhaupt aufgeschlossen sein können. Ebenso muß eine vertiefte theologische Sicht der priesterlichen Ehelosigkeit vermittelt werden. Was bisher dazu geboten wurde, vermag wohl noch nicht ausreichend zu bewirken, daß die in der lateinischen Kirche bestehende Verknüpfung von Priestertum und Zölibat nicht mehr als problematisch empfunden wird. Jungen Menschen, die den selbstverständlichen und der Schöpfungsordnung entsprechenden Wunsch nach der Ehe haben, ist durch vertiefere theologische Begründungen die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen als ein Charisma aufzuzeigen, das zwar von Gott geschenkt werden muß, aber auch zugleich erstrebt werden kann⁹. Niemand darf dabei stehenbleiben, den Zölibat nur als eine Vorschrift kirchlicher Gesetzgebung aufzuzeigen und zu übernehmen. Gute Ansätze für eine fundierte Theologie der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen im Priesterleben sind bereits erarbeitet. Den Priesterkandidaten ist wirksam zu helfen, nach der Prüfung ihrer Berufung zur Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen sich freiwillig zum priesterlichen Zölibat zu entscheiden und sich in rechter Begegnung mit Mädchen und Frauen, die vom Priester als Seelsorger verlangt wird und deren er auch persönlich bedarf, in den zölibatären Lebensstil einzüben. Schließlich müssen geistige und geistliche Bildung zusammen helfen, daß die zukünftigen Priester in einem lebenslang zugleich angefochtenen und doch festen und vorbehaltlosen Glauben (als *fides qua et quae creditur*!) leben können. Die heute weithin verbreiteten Glaubenschwierigkeiten können durch den Umbruch in der Theologie verschärft werden. Andererseits kann die heutige Theologie, wenn sie sich den Problemen unserer Zeit zuwendet und zu christlicher Existenz in der heutigen Welt hilft, zur Glaubenssicherheit der jungen Menschen, die interessiert und intensiv nach der Wahrheit suchen, beitragen.

»Priesterseminare sind zur Priesterbildung notwendig.« Diese lapidare Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils wird von manchen skeptisch betrachtet und weckt auch Aversionen. Ohne auf diese apodiktische Feststellung im Konzilsdekret näher einzugehen, ist daran festzuhalten, daß die zukünftigen Priester auf den bildenden

⁹ Vgl. den Rundbrief des Erzbischofs von München und Freising an die Priester im Erzbistum zur Fastenzeit 1967 *Um des Himmelreiches willen. Priesterliche Ehelosigkeit heute*, 10.

Dienst des Seminars angewiesen sind. Nun besteht bei der heutigen Jugend – und nicht nur bei ihr – eine weit verbreitete Opposition gegen amtliche Autorität und gegen Kirche als Institution und damit zusammenhängend gegen Priesterseminare. Die Anerkennung qualifizierter Fachleute ist aber gerade bei jungen Menschen ebenso weit verbreitet. Sie sind bereit, sich von solcher Autorität helfen zu lassen und sie in dem Maße als qualifiziert anzuerkennen, als sie an ihr das Mühen um menschliche, christliche und priesterliche Reife erleben. Angesichts dieser doppelten Tatsache kann der einzuschlagende Weg weder in einer »von oben« begünstigten Seminarflucht noch in der Anwendung einer »weichen Welle« für die Aufstellung und Durchführung der Seminarordnung gesucht werden. Vielmehr müssen – und dafür bietet bei den heutigen Priesterkandidaten der Drang zum Wesentlichen und die Ablehnung der Überbewertung des Peripheren einen positiven Ansatz – solche Forderungen an das Priesterseminar und das Leben in ihm gestellt werden, deren Erfüllung für die Priesterbildung heute sachlich unentbehrlich ist.

Als *die* wesentliche Forderung ist zu betrachten: Die für die Tätigkeit im Priesterseminar vom Bischof bestellten Priester müssen sich dessen bewußt sein, daß ihre amtliche Autorität heute nur in dem Maße zum Tragen kommt, als sie durch ihr unablässiges Mühen um ihr geistliches Leben, das von echter Menschlichkeit und dem ihrer Stellung entsprechenden geistigen Niveau durchdrungen sein muß, zu menschlicher, christlicher und priesterlicher Reife wachsen. Durch ein solches Mühen fördern sie bei den Priesterkandidaten die Bereitschaft, anzuhören, anzuerkennen und zu befolgen, was die Jüngerschaft Christi verlangt. Denn die Priesterkandidaten sind junge Menschen, die sich beim Eintritt in das Priesterseminar am Beginn des Erwachsenenalters befinden; sie lassen sich für ihre Lebensgestaltung am ehesten beraten und auch Impulse geben, wenn sie ihre Vorgesetzten als sich selbst mühende Helfer erfahren. Nur so kann auch der Gefahr begegnet werden, daß jeder nicht erbetene Versuch einer Hilfe zu persönlich gelebter Verantwortung skeptisch beurteilt und als unzulässige Einmischung in den persönlichen Bereich gewertet und zurückgewiesen wird.

So wichtig das Hineinwachsen der Priesterkandidaten in das gemeinschaftliche Leben im Priesterseminar ist, so ist dabei die persönliche Eigenart der Priesterkandidaten zu achten. Nur in dieser Achtung, die heute noch nötiger ist als früher, kann man den Priesterkandidaten dazu helfen, in Gemeinschaft eigenständig zu sein. Das aber wird von ihnen verlangt, wenn sie als Geweihte im priesterlichen Kollegium unter der Leitung des Bischofs den Heildienst vollziehen.

Ohne das Wachsen zu menschlicher Reife ist ein Wachsen zur Jüngerschaft Jesu Christi nicht möglich. Zu menschlicher Reife aber wächst ein Mensch nur im Maße persönlich gelebter Verantwortung. Im verantwortlichen Handeln verhält sich der Mensch in Freiheit seins- und sachgerecht und antwortet so Gott und seinem heiligen Willen. Zu solch gelebter persönlicher Verantwortung zu helfen, gehört heute zu den wichtigsten Aufgaben, die im Priesterseminar zu erfüllen sind. Wird doch heute Verantwortung ebenso häufig mit Willkür verwechselt wie Freiheit mit Ungebundenheit, so wie andererseits – von den Vorgesetzten her gesehen – verantwortliches Handeln zu leicht mit bloßer Ausführung von Vorschriften verwechselt wird.

Die Seminargemeinschaft braucht wie jede Gemeinschaft eine Ordnung. Diese muß aber so gestaltet sein, daß sie nicht nur ein Zusammenleben in immer mehr wachsender Mitmenschlichkeit ermöglicht, sondern auch dem Wachsen junger Christen in der Jüngerschaft Jesu Christi dient. Seminarordnung ist nie Selbstzweck; ihre Dienstfunktion darf niemals übersehen werden. Nicht jene Seminarordnung ist die beste, die möglichst viele Vorschriften aufweist und durch die alles reglementiert werden soll, sondern diejenige, die mit möglichst wenigen und von der Sache her einsichtigen Vorschriften auskommt.

Die Einhaltung der Seminarordnung durch einen Priesterkandidaten kann nur sehr eingeschränkt als Kriterium für die Beurteilung über Eignung oder Nichteignung für das Priestertum betrachtet werden. Man darf sich bei jungen Menschen hinsichtlich ihrer Eignung für das Priestertum weder durch äußere Korrektheit beruhigen noch durch solche Übertretungen beunruhigen lassen, die entwicklungsbedingt sind und mit wachsender menschlicher und priesterlicher Reife sich verringern oder gar aufhören. Bei solchen Verfehlungen gegen die Ordnung muß bei allem Festhalten an ihren Forderungen immer wieder an die persönliche Einsicht und die freie Mitarbeit der Priesterkandidaten zur Aufrechterhaltung der für das Seminar erforderlichen Ordnung appelliert werden. Das ist um so wichtiger, als heute allgemein eine Reserve gegenüber verpflichtenden Bindungen besteht.

Die Seminarordnung darf nicht dadurch herabgewürdigt werden, daß sie die den Priesterkandidaten als Theologiestudenten zustehende Freiheit des Vorlesungsbesuches aufhebt und sie so im Gegensatz zu den Studierenden anderer Fakultäten mit einer Verpflichtung zum Vorlesungsbesuch bevormundet. Wohl aber besteht für die Seminarleitung die Verpflichtung, zum rechten Gebrauch dieser akademischen Freiheit hinzuführen und darauf aufmerksam zu machen, daß etwas, was von der Seminarordnung her nicht geboten ist, von der Sache her geboten sein kann. Ernstes Studium ist eine sachlich begründete Verpflichtung.

tung. Wer nicht lernt, sie zu erfüllen, kann nicht Priester werden. Die Pflicht zu strenger Notengebung bei der Ablegung der Examina muß für die Theologieprofessoren genau so selbstverständlich werden wie die Pflicht zu ernstem Studium für die Theologiestudenten. Bischof und Seminarleitung dürfen gerade im Hinblick auf den Priestermangel, der erst recht in jeder Hinsicht gut ausgebildete Priester fordert, von diesen Forderungen keine Abstriche machen.

Bei den Einzelpunkten der Seminarordnung, welche das Zusammenleben im Priesterseminar, die wissenschaftliche und geistliche Bildung berücksichtigen, darf nicht übersehen werden, daß für den künftigen Priester um seines Dienstes willen der Kontakt mit den Menschen seiner Zeit und ihren Lebensbedingungen erforderlich ist. Dieser Notwendigkeit muß nicht nur in der Ferienzeit und während der Freisemester Rechnung getragen werden, sondern auch während der Seminarzeit. Priesterkandidaten müssen darum mit den menschlichen Umgangsformen vertraut sein. Ebenso ist für einen für den Priester notwendigen menschlichen Bildungsstand Sorge zu tragen. Teilnahme an kulturellen Veranstaltungen muß möglich sein. Schließlich muß in der Seminarzeit zu sportlicher Betätigung Möglichkeit und nachdrückliche Aufmunterung gegeben werden.

Die ganze Atmosphäre des Priesterseminars ist für die Priesterbildung von entscheidender Bedeutung. Sie muß eine Atmosphäre des Vertrauens sein. Wenn die Vorgesetzten auf die grundsätzliche Bereitschaft der Priesterkandidaten, zur Jüngerschaft Jesu Christi zu gelangen, vertrauen, dann wächst auch in diesen das Vertrauen, das sie in persönlichen Kontakt mit jenen kommen läßt.

Der zur Bildung der Priesterkandidaten unabdinglich notwendige persönliche Kontakt zwischen den Vorgesetzten und Priesterkandidaten, der heute intensiver als früher sein muß, fordert die Aufgliederung einer großen Seminargemeinschaft in kleinere Teilgemeinschaften. Ein guter persönlicher Kontakt macht Kontrolle und im allgemeinen auch bei Verfehlungen gegen die Ordnung sofort vorzunehmende Entschuldigungen überflüssig. Die Teilgemeinschaften führen, unbeschadet ihrer Zugehörigkeit zur ganzen Seminargemeinschaft, ein relatives Eigenleben. Eine solche Teilgemeinschaft kann unter den heutigen Gegebenheiten die Größe von 30 bis 40 Priesterkandidaten nicht übersteigen. Sie hat unter der verantwortlichen Leitung eines für die Tätigkeit im Priesterseminar hauptamtlich bestellten Priesters zu stehen. Seine Aufgabe ist es, durch persönlichen Kontakt den ihm anvertrauten Priesterkandidaten unter Berücksichtigung ihrer jeweiligen Eigenart zu helfen, im Rahmen der Seminargemeinschaft zu menschlicher, christlicher und priesterlicher Reife zu gelangen. Die Erreichung dieses Zieles muß deshalb nicht

nur in Betrachtungspunkten und Exhorten für die Gemeinschaft, sondern auch im regelmäßigen, wenigstens monatlichen persönlichen Gespräch erstrebt werden. Beides dient der Hinführung zur Mitfeier des Gottesdienstes, zu systematischem Studium und zu verantwortungsbewußter Lebensgestaltung. Der Leiter einer solchen Teilgemeinschaft muß nicht in jedem Fall der priesterliche Gesprächspartner aller Seminaristen dieser Teilgemeinschaft sein. Wenn er auch für die ganze Teilgemeinschaft die Aufgabe der Leitung (um nur ein Beispiel zu nennen: die Erteilung von Erlaubnissen) zu erfüllen hat, so müssen doch die Priesterkandidaten ihren persönlichen priesterlichen Gesprächspartner aus der Gemeinschaft der mit der Leitung des ganzen Priesterseminars hauptamtlich bestellten Priester wählen können. Priesterliche Gesprächspartner können also auch Regens, Spiritual sowie dem Priesterseminar angehörende und in der Seminargemeinschaft lebende Dozenten sein. Bei den regelmäßigen Gesprächen darf gegebenenfalls der Hinweis auf die Verpflichtung, der Priesterkandidat müsse entweder in strenger Selbstzucht die für das Priesterwerden notwendig zu stellenden Forderungen besser zu erfüllen suchen oder aus dem Priesterseminar ausscheiden, nicht fehlen. Die einheitliche Grundlinie in der Seminararbeit wird in dem Maße erreicht, als die für die Priesterbildung im Priesterseminar Verantwortlichen unter der Leitung des Regens, des Letztverantwortlichen im Seminar, eine Gemeinschaft bilden. Diese Gemeinschaft sucht durch wöchentliche Zusammenkunft den steten Erfahrungsaustausch zu pflegen, in kritischer Überlegung, zu der gegebenenfalls andere geeignete Kräfte hinzugezogen werden sollen, die aus der jeweils gegebenen Situation erforderlichen Wege zur Erreichung des Zieles des Priesterseminars zu finden und sie in gemeinsamem Arbeiten und Beten zu gehen. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß alles, was ein Priesterkandidat seinem priesterlichen Gesprächspartner persönlich anvertraut hat, nicht Gegenstand der gemeinsamen Besprechung sein kann.

Neben den horizontal gegliederten Teilgemeinschaften sollen vertikal gegliederte Gruppengemeinschaften sich bilden können und gefördert werden. Sie sind nicht von der Hausordnung erfaßt und stehen nicht unter der verantwortlichen Leitung eines hauptamtlich für die Tätigkeit im Priesterseminar bestellten Priesters. Selbstverständlich können sie sich einen der Seminarleitung angehörenden Priester oder auch – im Einverständnis mit der Seminarleitung – andere Priester und auch geeignete Laien als Helfer erbitten. Sie dienen verstärkter brüderlicher Gemeinschaft in geistlichem Leben und in Geselligkeit. Die bei der heutigen jungen Generation anzutreffende Aufgeschlossenheit für Teamarbeit und ihr Bestreben, trotz der für den Priester notwendigen Einsamkeit der Isolierung

rung zu entgehen, kommt der Bildung solcher Gruppen, die 5 bis 8 Mitglieder nicht übersteigen sollten, sehr entgegen.

Die verantwortliche Mitarbeit der Priesterkandidaten mit der Seminarleitung durch von ihnen selbst gewählte Vertrauensleute ist sachlich gefordert. Denn Priesterkandidaten können manche Erfordernisse für die Gestaltung des Seminarlebens besser sehen und auch manche Aufgaben im Priesterseminar besser übernehmen als die Vorgesetzten und müssen bei aller Notwendigkeit, zu weiterer menschlicher und christlicher Reife zu wachsen, als junge christliche Männer ernst genommen werden.

Die pastorale Ausbildung darf sich nicht nur auf die Semesterzeit beschränken, sondern muß auch in der Ferienzeit durch verpflichtende, gut vorbereitete Praktika erfolgen. Eine solche Verpflichtung wird trotz der Einschränkung der Ferienzeit leichter übernommen, weil heute der Drang zur Realisierung eigener Erkenntnisse, also zum Tun, bei den Priesterkandidaten stärker ist als in früheren Zeiten.

Wie die Mitglieder der Seminarleitung und die Theologieprofessoren müssen auch die Priesterkandidaten sich dessen bewußt sein, daß die bis in das hohe Alter notwendige menschliche Reifung ohne das ebenso bis in das hohe Alter notwendige »Stirb und werde!« nicht möglich ist. Erst recht wird kein geistlicher Mensch ohne Selbstverleugnung und »Abtötung«: »Wenn das Weizenkorn nicht in die Erde fällt und stirbt, so bleibt es allein; wenn es aber stirbt, bringt es viel Frucht« (Jo 12,24). Eine neutestamentlich orientierte Priesterbildung ist nicht denkbar ohne die Forderung immer wieder neu notwendig werdender »Abtötung«, die sowohl an die Priesterkandidaten als auch an die mit der Priesterbildung Beauftragten zu stellen ist.

Die große Seminargemeinschaft wird in mehrere Wohngemeinschaften aufgegliedert. Jede Wohngemeinschaft wird von einem vom Bischof für den Dienst in der ganzen Seminargemeinschaft hauptamtlich bestellten Priester verantwortlich geleitet.

Die Bewohner eines jeden Stockwerkes (bzw. zweier Stockwerke) einer jeden Wohngemeinschaft wählen je einen Vertrauensmann, der mit dem Leiter dieser Wohngemeinschaft deren Anliegen bespricht. Die Gemeinschaft der Vertrauensleute einer Wohngemeinschaft ist der Beirat des für die Wohngemeinschaft zuständigen Priesters. Alle Vertrauensleute bilden mit der Seminarleitung das Gesprächsforum. Dieses tagt monatlich wenigstens einmal. Ein Sprecher der gesamten Seminargemeinschaft und der für die Gottesdienstgestaltung verantwortliche Seminarist werden aus den oberen Semestern gewählt.

Jeder muß sein Schlafengehen und Aufstehen so rechtzeitig einrichten, daß er um 6 Uhr mit seinen geistlichen Übun-

Konkrete Anwendung
auf die Mainzer
Seminarordnung

gen beginnen kann. Diese frühe Zeit ist wegen des Vorlesungsbeginns um 8 Uhr notwendig. Auch wenn für die Gestaltung des geistlichen Tagesbeginns eine individuelle Variationsbreite als unbedingt notwendig anzuerkennen ist, so muß doch das ernste Bemühen um seine geistlichen Übungen von jedem Priesterkandidaten gefordert werden. Es ist ein wichtiger Punkt seines monatlichen Gespräches mit dem von ihm gewählten Priester der Seminarleitung. Abgesehen von der Sonntagsmesse und der Abendmesse am Dienstag beginnt um 6.30 Uhr die Meßfeier in der Seminar- oder Gruppengemeinschaft. Die Meßfeier ist die Mitte des ganzen Seminarlebens. In der Mitfeier der Eucharistie als Opfer und Mahl kann die Jüngerschaft Jesu Christi in einzigartiger Weise bejaht und bestärkt werden. Zugleich soll auch die Mitfeier der Messe den Priesterkandidaten immer mehr dafür aufschließen, daß der rechte Vollzug der Eucharistie den Mittelpunkt priesterlichen Heildienstes bildet. Es bedarf allerdings ernster und sehr geduldiger Bemühung, diese ganze Bedeutung der Meßfeier den Priesterkandidaten zu erschließen und sie zu einer von ihnen zu verantwortenden und von ihnen selbst bejahten Mitfeier der heiligen Messe hinzuführen. Für Frühstück und Nachmittagskaffee steht ein bestimmter Zeitraum zur Verfügung, der mit Rücksicht auf die Küche eingehalten werden muß. Das Fernbleiben von dem gemeinsamen Mittag- oder Abendessen bedarf der rechtzeitig einzuholenden Erlaubnis. Die Zeiten für die Vorlesungen und Übungen sind im Stundenplan angegeben. Die Teilnahme an ihnen sowie das ernste Studium wird in die persönliche Verantwortung des Priesterkandidaten gestellt. Er muß sich dessen bewußt werden, daß die theologisch-wissenschaftliche Bildung für den Priester in der heutigen Welt unerläßlich ist. Sie gibt ihm die notwendige sachliche Befähigung zur Erfüllung seiner Aufgaben und die ebenso notwendigen Impulse für ein seinem Dienst gemäßes geistliches Leben. Die Dienstag-, Donnerstag- (bzw. Freitag-) und Samstagabende sind stets der Seminar- bzw. der jeweiligen Wohngemeinschaft vorbehalten. An ihnen sind die gemeinsamen Betrachtungspunkte bzw. Homilie am Dienstagabend. Die Freigabe eines solchen Abends bedarf einer bei dem Leiter der jeweiligen Wohngemeinschaft rechtzeitig persönlich einzuholenden Erlaubnis, die nur aus schwerwiegenden Gründen gegeben wird. Das ist sachlich begründet, weil sonst die dem Priesterseminar obliegende Bildungsaufgabe nicht zu erfüllen ist. Die übrigen Abende, soweit sie nicht in Sonderfällen durch Veranstaltungen des Hauses in Anspruch genommen werden müssen, sinnvoll zu verbringen, obliegt der persönlichen Verantwortung des Priesterkandidaten. Hier, wie überhaupt in seiner ganzen Lebensgestaltung, soll er sich seiner Verantwortung bewußt werden und sich in ihr bewähren. Er muß lernen,

daß manches, was von der festgesetzten Seminarordnung her möglich ist, ihm von der Sache her und deshalb aus persönlicher Verantwortung nicht möglich ist. Nur wenn das gelingt, kann er zu menschlicher, christlicher und priesterlicher Reife gelangen.

Geistliches Leben verlangt *silentium religiosum*. Es ist mehr als bloßes Schweigen und will Begegnung mit Jesus Christus sein. Voraussetzung dazu ist Stille. Ab 21 Uhr müssen Gespräche auf den Zimmern nicht nur die Stille im Haus ungestört lassen, sondern auch den Gesprächsteilnehmern die Möglichkeit geben, zum *silentium religiosum* hinzufinden. Diese Stille endet nach der Meßfeier bzw. nach dem gemeinsamen Morgengebet (Sonntag und Dienstag). In der gleichen Zeit (sonntags und dienstags ab 22 Uhr) muß auf den Gängen völliges Stillschweigen herrschen. An den Tagen der monatlichen Recollectio dauert das völlige Stillschweigen auf Zimmern und Gängen vom Zeitpunkt der am Abend gegebenen Betrachtungspunkte bis zum Domgottesdienst. Die Möglichkeit, die Zeiten des geforderten *silentium religiosum* persönlich festzusetzen, will dazu helfen, sich in das für das ganze Priesterleben – auch in der Einsamkeit eines Pfarrhauses mit Rundfunk und Fernsehen – notwendige *silentium religiosum* einzüben.

Erfahrungen

Es ist schwer, nach zwei Semestern schon von Erfahrungen zu sprechen. Aber wir haben doch einiges gelernt. Das sei zum Abschluß noch kurz skizziert.

Die Priesterkandidaten haben heute mehr guten Willen, ganze Priester zu werden, als man gemeinhin annimmt. Für Fehlformen der priesterlichen Existenz, die sie erleben, haben sie ein feines Gespür, wenn auch längst nicht genug die Kraft, sich so zu bereiten, daß ihr späteres Priesterleben nicht auch zu einer Fehlform wird.

Die Begrenzung der verpflichtenden gemeinsamen Betrachtungspunkte bzw. Exhorten auf drei Abende in der Woche ließ den Wunsch nach zusätzlichen Betrachtungspunkten, an denen die Teilnahme freigestellt ist, aufkommen.

Der Versuch, vier Abende in der Woche der verantwortlichen Gestaltung der Priesterkandidaten zu überlassen und die Zeit des *silentium religiosum* individuell zu bestimmen, ist nicht in allem geglückt. Es kamen Entgleisungen vor, die gerügt wurden und in besonders gelagerten Fällen Konsequenzen hatten. Das reinigte aber nur die Atmosphäre. Die überwiegende Mehrheit unserer Seminaristen lehnt die Umwandlung des Priesterseminars in ein Studentenhotel ab.

Der Forderung, die Verpflichtung zum Vorlesungsbesuch nicht von der Ordnung, sondern von der Sache her zu beurteilen, waren längst nicht alle – besonders in den Examenzeiten – gewachsen. Hier wie auch in anderen Punkten erwies es sich als notwendig, mit dem Fortfall

der äußeren Stützen einer in vielen Punkten verpflichtenden Ordnung die innere Stütze der Vermittlung von Einsichten zu geben.

Es hat sich neben der Notwendigkeit der gemeinsamen geistlichen Unterweisung die Dringlichkeit des persönlichen Gesprächs ergeben. Unsere Priesterkandidaten sind in ihrer überwiegenden Mehrheit aufgeschlossen für dieses Gespräch mit dem Priester, den sie aus den hauptamtlich für die Priesterbildung vom Bischof im Priesterseminar bestellten Priestern gewählt haben. Der weitaus größere Teil muß zu der monatlichen Besprechung nicht aufgefordert werden, sondern bittet selbst darum. Nicht wenige wünschen sich häufiger ein Gespräch und praktizieren dies auch. Dabei zeigt sich, daß die Inanspruchnahme des Spirituels beträchtlich wächst. Er wurde dadurch, daß auch die übrigen priesterlichen Gesprächspartner mit den Priesterkandidaten auch Fragen des *forum internum* besprechen, nicht arbeitslos. Es hat sich die bei uns schon seit vielen Jahren gemachte Erfahrung, daß man nicht schablonenmäßig zwischen *forum internum* und *forum externum* trennen kann, bestätigt. Die traditionelle Trennung zwischen *forum internum* und *forum externum* dürfte als hinfällig erwiesen sein¹⁰. Dagegen zeigt sich ganz klar die Notwendigkeit einer Trennung zwischen *forum internum non sacramentale* und *forum internum sacramentale*.

Die Leitung einer großen Seminargemeinschaft ist nur als kollegiale Leitung möglich. Das Amt des Regens als des Letztverantwortlichen für die Priesterbildung leidet nicht, wenn er die Verantwortung mit mitverantwortlichen Priestern teilt. Als unabdingbar notwendig hat sich allerdings die wöchentliche Gebets- und Arbeitsgemeinschaft aller für die Priesterbildung im Seminar hauptamtlich bestellten Priester erwiesen. Nur muß sie noch mehr Gebetsgemeinschaft werden.

Die Zusammenarbeit mit den Professoren der Theologischen Fakultät steckt noch in den Anfängen. Sie zu intensivieren, muß ein gemeinsames Anliegen der Fakultät und der Seminarleitung sein.

Das Gesprächsforum zwischen Seminarleitung und Priesterkandidaten hat gerade in dem vergangenen Sommersemester sehr erfreuliche Ergebnisse gezeigt. Diese guten Erfahrungen haben einerseits zu einer wachsenden Aufgeschlossenheit der Seminarleitung geführt, aus den Anregungen der Seminaristen dazu zu lernen, und andererseits die Bereitschaft der Priesterkandidaten gefördert, Mitverantwortung für das Seminarleben zu tragen, ohne daß das Gesprächsforum zu einem Parlament entartet wäre.

¹⁰ Vgl. P. PICARD, *Das Seminar und die geistliche Bildung der zukünftigen Priester*, in: *Diakonia* 2 (1967) 172–178, besonders 175.

Karl Guido Rey

Zur Psychologie der Ideologisierung des christlichen Glaubens¹

I. Theoretische
Überlegungen

Glaube
als psychische Urfunktion

Wir haben den Glauben zum Thema gewählt. Ein eindeutig theologisches Thema also, zu dem nach Meinung vieler ein Psychologe nichts Wesentliches beizutragen hat. Aus meiner praktisch-analytischen Erfahrung drängt sich mir jedoch die Überzeugung auf, daß es sich beim Glauben zunächst weniger um ein theologisches als vielmehr um ein psychologisches Problem handelt. Es leidet zum Beispiel ein Patient in seinem besten Mannesalter unter schweren depressiven Zuständen. Er lebt lust- und freudlos, apathisch, mißtrauisch, ohne Antrieb, völlig von der Außenwelt isoliert dahin. Ein Jammerbild eines Menschen! Man könnte ihm zusprechen, er solle sich doch an einen Mitmenschen halten, er solle zur Zerstreuung ein Theater oder ein Kino besuchen, er solle durch die Natur wandern und ihre vielgestaltigen Schönheiten betrachten und sich daran freuen. »Vertiefen Sie sich in ihre Berufsarbeit, holen Sie Ihre Geige endlich wieder aus dem Schrank, basteln Sie, malen Sie, spielen Sie...!« Umsonst! Er glaubt nicht daran, daß er zu einem fruchtbaren Tun fähig ist. Er glaubt nicht an seine Fähigkeiten und Möglichkeiten. Er glaubt nicht an sich selbst. Er glaubt nicht an die befruchtenden Kräfte der Natur, die ihm auf Weg und Steg begegnet. Er sieht sie nicht, nimmt sie überhaupt nicht wahr, weil er nicht an sie glaubt. Er empfindet nichts für seinen Mitmenschen. Er erwartet nichts von ihm. Warum sollte er für ihn etwas empfinden oder von ihm etwas erwarten? Er glaubt nicht an ihn. Diesem Menschen, meine ich, fehlt es am Glauben. Der Glaube erscheint uns hier als eine natürliche, seelische Funktion, eine Urfunktion², auf der alle anderen psychischen Funktionen des Wahrnehmens, Fühlens, Empfindens, die ganze psychische Aktionsfähigkeit des Menschen als auf ihrer Voraussetzung gründen. Glauben ist also nicht bloß ein Privileg des Frommen, des sogenannten Gläubigen. Er ist das tragende und einzig tragfähige Fundament menschlicher Existenz überhaupt. Der Glaube ist die Kraft, die dem menschlichen Sein die Möglichkeit zur Entfaltung gibt. In ihm liegt die Hoffnung für das Gelingen all unseres Tun und Handelns. Er ist die notwendige Voraussetzung für jegliche Zuwendung und Liebe zu Personen und Dingen. Der Glaube ist der Grund und Boden, auf dem der Mensch stehen muß, wenn er leben will. Er ist die Grundstimmung, aus der heraus er sich selbst, die Gegebenheiten, in die er hineingeboren ist, bejahend annimmt. In diesem allgemein menschlichen Sinn stellt der Glaube eine zentrale psychologische Frage dar, der der Psychotherapeut Tag für Tag im seelisch Kranken als einem offenen oder versteckten Grundanliegen begegnet. Ich möchte sagen, daß jede seelische

¹ Vortrag, gehalten vor der Schweizerischen Gesellschaft für christliche Kultur in Zürich, März 1966.

² J. RUDIN: *Neurose und Religion*, Olten 1964, 68

Entfaltung der psychischen Urfunktion

Krankheit, sei es nun die Schwermut, die Kontaktarmut, die Angst und Not des Zwangsneurotikers oder Skrupulanten – daß jede seelische Krankheit Ausdruck einer gebrochenen oder zumindest angebrochenen Glaubensfähigkeit ist, Ausdruck der Erschütterung dieses tiefsten Existenzfundamentes. Deshalb besteht das Herzstück jedes seelischen Heilvorganges im Neubeleben erlahmter oder im Erwecken noch nie aktualisierter Glaubenskräfte. Der Therapeut kommt sich da oft in der heilenden Begegnung mit dem Kranken vor wie Moses in der ausgetrockneten Wüste, der mit seinem Stab an den Felsen klopft, aus dem plötzlich Quellen lebendigen Wassers hervorbrechen.

Der Glaube als Voraussetzung zur Entfaltung des ganzen psychischen Lebens ist als Anlage, wie ein Samenkorn in den Acker, in die menschliche Seele hineingelegt. Wie der Same im Boden durch das Geheimnis von Licht und Wärme zur Entfaltung geweckt werden muß, so muß auch der Glaube durch das Geheimnis der ersten personalen mitmenschlichen Begegnung wachgerufen werden. Die vertrauensvolle Annahme des Kindes in den Schoß und die Arme der Mutter wirkt wie die Sonne, die diesen Glaubenskeim zum Wachstum lockt. Der Glaube ist in seiner primitivsten Form ein Sich-Trauen in die Person der Mutter. Antwortendes mütterliches Vertrauen entfaltet diesen Glaubenskern aus einem unbestimmten, diffus-dumpf-unbewußten Zustand zu immer bewußterer und intentionalerer Glaubensbeziehung. Unser Patient erlebt sich im Laufe der psychotherapeutischen Behandlung in einem Traum – man weiß, daß der Traum in der Tiefenpsychologie zum Schlüssel für die Lösung unbewußter Konflikte geworden ist – unter Angst und Bangen als abgetriebenen Embryo. Dieses Alptraumbild erschüttert ihn und bringt ihm schlagartig zum Bewußtsein, wie er als außereheliches Kind nie von einem Mann bewußt-willentlich seiner Mutter anvertraut wurde und diese ihn nie als etwas ihr Anvertrautes, sondern vielmehr als Last und Schuld, als Ergebnis einer begangenen Sünde empfunden hat. Er fühlt sich während seines ganzen Lebens als ein zumindest seelisch Abgetriebener und Ausgestoßener. Die Glaubensanlage ist bei ihm im Dunkel der Unvertrautheit zwischen Vater und Mutter, zwischen Mutter und Kind erstickt. Und daraus erklärt sich sein Unvermögen, sich selbst, sich einem Freund, einer Freundin oder Partnerin, sich irgend jemandem oder irgend etwas glaubend anzuvertrauen. Es ist deshalb nicht verwunderlich, wenn er auch Gott fern steht. Nicht daß er ihm gleichgültig wäre, im Gegenteil, er fühlt sich von ihm angesprochen. Deshalb verdrängt er ihn und lehnt ihn kämpferisch ab, weil er Angst hat, in seinem religiösen Glauben auch von der letzten Instanz enttäuscht und verstoßen zu werden. In der personalen Be-

ziehung zum Therapeuten jedoch und in der Erfahrung seiner glaubwürdigen Person fand er schließlich das Vertrauen zu sich selbst und die Fähigkeit, an die anderen, an das andere und an Gott zu glauben.

Der Glaube wird als eine natürliche, allgemein menschliche Anlage durch die frühkindliche personale Begegnung mit der Mutter geweckt. Er entfaltet sich an ihr und durch sie hindurch zum Glauben an immer mehr Beziehungspersonen: etwa an den Vater, an die Kindergartenschwester, den Lehrer oder Kaplan. Das Kind setzt in seinem kindlichen Glauben alle Personen, an die es glaubt, absolut. Es hält sie für unfehlbar, mißt ihnen unbeschränkte Gewalt und Befugnis zu, wähnt sie allwissend und allmächtig. Dieser Absolutheitsanspruch des Kindes verleitet Sigmund Freud und seine Schule zur Schlußfolgerung, die Religion sei bloß die Projektion des infantilen Absolutheitsanspruches auf Großleinwand. Die Religion sei eine Illusion, der keine objektive Wirklichkeit entspreche, sei eine Neurose. Freuds Psychologie ist eine Psychopathologie. Wir gestehen ihm deshalb zu, daß der Neurotiker in seiner Glaubensentfaltung im Glauben an die Absolutheit der Eltern oder elternähnlicher Figuren steckengeblieben ist, diese fälschlicherweise vergottet und sich durch diese Infantilität den Zugang zum eigentlich Göttlichen verbaut hat. Ich denke dabei an neurotische Mönche oder Nonnen, deren »christlicher« Glaube bei näherer Untersuchung nichts anderes als der Glaube an die Absolutheit ihres Vater Abtes oder ihrer Mutter Oberin war. – Jung, für dessen Hypothese vieles aus der praktischen Erfahrung spricht, sieht im kindlichen Verabsolutierungsdrang das Walten eines Archetypus, eines Instinktes, der in jede menschliche Psyche erbmäßig hineingelegt ist. Er sieht darin das Walten eines Instinktes, aus dem heraus es den Menschen drängt und zwingt, durch alles Menschliche hindurch Menschliches zu übersteigen und – oftmals auf Umwegen, zu denen die Neurose gehört – nach dem metaphysisch Letzten zu suchen und durchzustoßen. Betrachten wir nun den Glauben als Archetyp oder als Urfunktion, ist er in seinen profansten Anfängen teleologisch auf ein Absolutes ausgerichtet. Er ist deshalb in keiner seiner Phasen als »profan« zu bezeichnen, weil er im Innersten immer das Letzte anzielt. Der religiöse Glaube stellt einfach die letzte Stufe einer natürlichen Entwicklung dar, die das Absolute schon von allem Anfang an intendiert. Der Glaube im allgemeinsten Sinn schließt, um im Bild zu sprechen, auf der kindlichen Stufe bereits als Knospe in sich, was später im religiösen Glauben aufblüht. Nicht die Religion, wie Freud meint, sondern eher das Fehlen der Religion ist deshalb als neurotisch zu bezeichnen.

Der Glaube wird nach unserer bisherigen Erkenntnis durch eine personale Beziehung wachgerufen. Er entfaltet

Vom Absolutheitsanspruch
des Glaubens

sich auf der Stufenleiter mitmenschlicher Beziehungen. Er ist selbst zutiefst eine personale Beziehung. Gerade im christlichen Glauben ist dieses personale Element zum Haupt- und Herzstück geworden, zum Prüfstein seiner Echtheit.

Der christliche Glaube

Der Glaube an Christus ist ein personaler Akt, in dem sich Person und Person gegenüberstehen. Christus in der Vollhingabe und im Volleinsatz seiner Person verlangt auf der anderen Seite das Totalengagement der vollentfalteten Person des Menschen, seine ganze leibseelische Präsenz. Er sucht aus der Mitte seiner eigenen Person die Mitte dessen, der an ihn glaubt. Er ruft ihn in allen Schichten des Menschseins an: »Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben aus deinem ganzen Herzen, aus deinem ganzen Gemüte und aus allen deinen Kräften«. – »Und deinen Nächsten«: Christus treibt das Personale im Glauben geradezu auf die Spitze, indem er dessen Auszeugung und Verwirklichung in die Liebe zum Mitmenschen verlangt; diese wiederum macht er zum Maßstab der Gottesliebe und damit zum Maße des Glaubens. »Und deinen Nächsten wie dich selbst« (Mt 25,31–46). Das »wie dich selbst« ist ein sehr wesentlicher Nachsatz, der jedoch oft überhört wird und unbeachtet bleibt. Er beinhaltet die Forderung nach der eigenen Personalisation oder Individuation; eine Forderung psychologischer Bedeutung größter Tragweite. Wir stoßen immer wieder auf das psychologische Gesetz, daß keiner ohne den Glauben an sich und seine eigenen Werte sich zur Person entfalten kann. Wir müssen zuerst, um zum anderen und durch diesen zu Christus gelangen zu können, uns selbst und unserer eigenen seelischen Entwicklung die volle Aufmerksamkeit schenken. Der zum asketischen Schlagwort gewordene Begriff von der Selbstlosigkeit und der Selbstverleugnung ist schon manchem Christen zum Verhängnis geworden. Man darf nämlich nicht vergessen, daß, wer sich selbst verleugnen will, sich zuerst besitzen muß. Dem von Christus verlangten Vollengagement der menschlichen Person entspricht die Vollentfaltung ihrer psychischen Möglichkeiten und Kräfte. Ein halb entfalteter Mensch kann sich auch nur als halber engagieren: Das christliche Vollengagement verlangt ein gesundes Selbstwertgefühl, das jeder Psychotherapeut als notwendige Voraussetzung mitmenschlicher Beziehungsfähigkeit überhaupt kennt. Ein Mensch, der sich selbst als Mensch, der er ist, nicht annimmt und nicht liebt und entfaltet, wird nie zu einem echt personalen Glaubens- und Liebesverhältnis, weder mit einem Menschen noch mit Gott, fähig sein.

Ideologisierung des christlichen Glaubens

Mit dieser Feststellung steigen wir in die Mitte unseres Themas der Ideologisierung des christlichen Glaubens ein. Die Ideologisierung ist nämlich die Ausklammerung dessen, was wir soeben als das Wesen des christlichen Glaubens bezeichnet haben: des Personalen. Dabei

können entweder die Person des Gläubigen selbst oder die Person Christi oder die Person des Mitmenschen – was oftmals identisch ist – oder aber alle drei zugleich ausgeklammert werden. Wie sich diese Ausklammerung vollziehen kann, sollen uns einige Beispiele aus der analytischen Praxis zeigen.

II. Praktische Beispiele

Institutionalismus

Ein 50jähriger Patient, gescheiterter Akademiker, verrichtet in einer Fabrik weit unter seinem geistigen Niveau liegende Arbeit. Er lebt völlig kontaktlos und isoliert von der mitmenschlichen Umwelt wie ein Kind bei Vater und Mutter, denen er immer wieder seine Dankbarkeit in Wort und Tat beteuert. Äußerlich erscheint er in Kleidung und Sauberkeit sehr vernachlässigt, weil er demonstrativ »nur geistigen Werten« leben will. Wenn er mir die Hand zum Gruße reicht, schaut er beziehungslos ins Leere. Er schleicht buchstäblich beim Betreten oder Verlassen des Sprechzimmers den Wänden entlang, um sich bei nächster Gelegenheit in eine Nische oder in ein Loch zu verkriechen. Er ist voll von Schuld- und Minderwertigkeitsgefühlen. Er geht täglich schon früh zur Messe. Abends betet er den Rosenkranz, der nahezu immer in asketischen Übungen und Selbstkasteiung endet. Nach wenigen Konsultationen teilt er mir mit, daß er sich entschlossen habe, mich nicht mehr aufzusuchen, weil er das Geld, das er für die Therapie ausgeben müsse, von nun an den Missionen zukommen lassen werde. Man sollte viel selbstloser sein, meint er, und statt an sich, an Christus, die Kirche und deren Aufgaben denken. Diese Art von Selbstlosigkeit, gebe ich ihm zu verstehen, sei eine Sünde und keine Tugend. Oder ist es etwa nicht eine Sünde, seine eigene Person so zu entwerten, zu zerstören und sie in nichts aufzulösen, damit man sich dem Anruf Christi entziehen kann? Ist es nicht sündhaft, Christi Namen zur Rechtfertigung und Legitimation masochistischer Lustbefriedigung zu mißbrauchen? Und was hat es mit Tugend zu tun, die aus diesem Mißbrauch resultierenden Schuldgefühle durch finanzielle Investitionen in karitative Werke – selbstverständlich unter Umgehung des persönlichen Engagements am Nächsten – abreagieren zu wollen? Dieses Beispiel erinnert mich an jenes andere einer älteren, sehr wohlhabenden Dame. Sie stand unter dem Zwang, jedes Jahr mehr Geld in wohltätigen, kirchlichen Institutionen aufgehen zu lassen, so daß sie mit Recht befürchtete, sich in einigen Jahren finanziell zu ruinieren. Ich meinte, daß, wenn sie den vielen armen Menschen, die ihr täglich begegnen, persönlich etwas Gutes tue, sie vielleicht allmählich diesen Zwang verlieren würde. Sie kenne keine armen Menschen, die ihr täglich begegnen, antwortete sie. An ihrer Türe stand geschrieben: »Betteln und Hausieren verboten!« An der Gartentüre machte sie zudem auf den bissigen Hund aufmerksam, obwohl der Gute seit Jahren nicht mehr lebte. Den Un-

angenehmen, Bettelnden, Armen, Verlassenen, Einsamen und in der Not Lebenden will sie nicht begegnen. Diese sind ihr alle viel zu mühsam. Ihr Christsein erschöpft sich in der Beruhigung ihres im Grunde lieblosen Herzens mittels karitativer Institutionen, und zwar unter Berufung auf das Wort Christi, daß die Linke nicht wissen soll, was die Rechte tut.

Der Akademiker ertränkt sich in »Selbstlosigkeit« und glaubt, selbstlos der Verantwortung gegenüber Christus und dem Nächsten entgehen zu können. Weil er jedoch spürt, daß es letztlich doch kein Ausweichen gibt, versucht er die Flucht vor dem Engagement an die Person durch ein Engagement an eine versachlichte Kirche krampfhaft wettzumachen. Und die alte Dame flüchtet vor dem Mitmenschen in die Institutionen karitativer Werke. Ich muß sie darauf aufmerksam machen, daß sie ihr in Schuld beunruhigtes, liebloses Herz durch ein noch so dickes Fastenopfersäcklein nie wird beruhigen können. Sie wird ihren karitativen Verschleuderungszwang erst dann los, wenn sie sich dem Mitmenschen widmet und es wagt, ihm im buchstäblichen Sinne herzhaft zu begegnen und in die Abgründe seiner seelischen und körperlichen Bedürfnisse und Nöte hinabzuschauen. Wenn sie sich zwingt, ihren Brüdern und Schwestern mit eigener Hand den Puls zu fühlen, ihnen mit eigener Hand etwas zu essen und zu trinken zu reichen, Balsam auf schmerzende Wunden zu gießen, kann sie von ihrem Leiden geheilt werden. Der erwähnte Akademiker muß seine Person aufbauen, statt sie zu zersetzen, sich Gott mit all seinen Werten und Fehlern stellen, statt sich vor ihm zu drücken. Beide müßten sich davor hüten, den Herrn in karitativen und kirchlichen Institutionen zu versachlichen, statt ihm personal zu begegnen. Zwei typische Beispiele ideologisierten Glaubens, an denen bereits der Weg zur Entideologisierung deutlich wird.

Eine Einzelheit aus der Behandlung des genannten Akademikers scheint mir in diesem Zusammenhang noch erwähnenswert. Nachdem er sich schließlich doch wieder zur Fortsetzung der Therapie entschlossen hatte, schrieb er mir kurz danach einen Brief, in dem er mir vorwarf, daß ich mir in den Kopf gesetzt hätte, ihm auch religiös helfen zu wollen. Und das lasse er sich nicht gefallen, weil er sich nicht durch fremde Hilfe seinen ewigen Lohn verscherzen wolle. Er werde schließlich nach dem gerichtet, was er selbst *geleistet* habe, und nicht nach dem, was ihm von andern geholfen worden sei. Er macht Christus zu einem Computer, der nichts anderes zu tun hat, als Leistungen zu registrieren und zu addieren.

Da ist ein junger Mann, 17 Jahre alt. Er nimmt mit seinen Eltern jeden Sonntag pünktlichst ihre seit Jahrzehnten sozusagen für sie reservierte Kirchenbank zum Gottesdienstbesuch ein. Man hatte nämlich den sonntäglichen

Gottesdienst schon immer sehr hoch veranschlagt, und Ahnen und Urahnen gehörten seit je zu den aktivsten Mitgliedern der katholisch-konservativen Partei. Ist es etwa Liebe, die da auf den Herzen brennt? Wohl kaum! Da gilt es bloß, die Verpflichtung an die Tradition der Familie oder Sippe nicht zu verletzen. Personales wird hier in Tradition aufgelöst, und zwar so sehr – auch in anderen Bereichen –, daß dieser Jüngling eines Tages zur Behandlung merkwürdig abnormer Verhaltensweisen und auffallender psychogen bedingter körperlicher Symptome, auf die ich hier nicht näher eingehen kann, in der Sprechstunde erscheint. Es zeigt sich deutlich, daß er ein Opfer völlig liebeentleerter Tradition geworden war, einer Tradition, die ihm die Entwicklung zu einem selbständigen Wesen, die Möglichkeit, der zu werden, wozu er innerlich aus eigener Anlage und Berufung bestimmt ist, seine eigene Menschwerdung blockiert. Die Tradition erstickt nicht nur seine Person. Sie bildet zugleich eine undurchdringliche und unüberwindbare Mauer, hinter der auch die Person Christi versteckt wird. Ideologisierte christliche Glaube in der Form des Traditionalismus! Dieses Beispiel zeigt uns überdies, wie sehr die Formung des religiösen Glaubens aufs engste mit der Menschwerdung verknüpft ist. Menschwerdung tritt gerade zur Zeit der Pubertät in ein entscheidendes Stadium. In diesem Stadium muß der junge Mensch sich entscheiden, ob er in der Verhaftung an seine Kindheit und an seine Eltern und seine Familie stehenbleiben oder – traditionelle Formen sprengend – in die Zukunft schreiten, sich selbst und seinen eigenen Weg suchen will. Erst auf diesem *seinem eigenen* Weg kann *er selbst* als der, der er ist und werden soll, als einmaliges, individuelles Wesen Gott begegnen. Erst jetzt kann ihn Gott bei seinem eigenen Namen, und das heißt bei seinem Wesen rufen. Es geht ja bei diesem Vorgang der Selbstfindung und -werdung des Jugendlichen nicht darum, die Inhalte gesunder, christlicher Erziehung wegzuerwerfen, sondern darum, die in der Erziehung aufgenommene, gesunde und wesentliche christliche Glaubenssubstanz in neue, ihm eigene und seiner Eigenart entsprechende Formen zu fassen.

Formalismus

Ein viertes Beispiel: Ein Skrupulant muß aus einem inneren Zwang heraus, sobald er einem Mitmenschen die Hand zum Gruß gereicht hat – deshalb geht er mitmenschlichen Begegnungen aus dem Wege –, mindestens zweimal, oft bis zehnmal die Hände waschen. Es könnte ihn nämlich jemand durch Bazillen oder andere Krankheitserreger anstecken. Er beichtet wöchentlich zwei- bis dreimal hintereinander bei verschiedenen Beichtvätern zur Sicherheit, daß mindestens eine der drei Beichten als gültig betrachtet werden kann. Er betet dabei seine Reuegebete ebenfalls jedesmal mehrfach, wobei er schon vorher allabendlich bis spät sich in Gewissenserforschungen

Legalismus

verliert, in denen er sich genau Rechenschaft über die Erfüllung der christlichen Gebote gibt. Es kann ihm dabei trotzdem passieren, daß er auf dem Weg zur Kommunionbank im Bewußtsein, vor Gott noch zu wenig vollkommen zu erscheinen, wieder umkehren muß. Die Analyse zeigt, daß dieser arme Mensch aufgrund der Erschütterung des Urvertrauens durch einen negativen Elternkomplex nie zu einer Christusbegegnung gekommen ist. Die innere Sinnleere seines »Glaubens« versucht er nun durch unüberbietbar gewissenhafte Erfüllung äußerer Formeln zu kompensieren. Er versucht, jenen äußeren Haltungen, die er zwanghaft wiederholt, krampfhaft jenen Sinn zu geben, den er in seinem Herzen vermißt. Hier erscheint uns die Ideologisierung des Glaubens als Kompensation im Sinne der Verfestigung und Stützung innerer Glaubensunsicherheit durch System und Schema, im Sinne einer Versteinerung äußerer Glaubensformen aus dem Mangel innerer Glaubenssubstanz. Ideologisierung als Kompensation! Die innere Glaubenshohlheit wird ängstlich durch vollkommene Buchstabentreue aufzuwiegen versucht, wobei die Person Christi selbst zum Teil oder vollständig ausgeklammert wird. Das Gesetz wird hier geradezu zum Ersatz für Christus. Christus wird durch das Gesetz ersetzt. Ideologisierter Glaube in Form des Legalismus! Der Legalismus war dem Herrn schon angesichts der Pharisäer ein therapeutisches Anliegen, das ihm schwer zu schaffen machte! Das Gesetz wird zum Gott gemacht. Ihm will man dienen, weil man sich hier einer Sache und nicht der entscheidungsfordernden Person Christi ausliefern muß. Weil man da nicht selbst entscheiden muß, sondern sich bequem an äußere Formen und Normen halten kann, unter deren Fittiche diese Menschen wie Hühner unter ihre Glucke kriechen, sobald sie irgendwo das Wagnis einer Verantwortung wittern. Und unsere Mutter, die Kirche, drängt sich ihren einzelnen Kindern allzuoft als solche Glucke auf, indem sie sie durch Schemata, durch lauter bis ins einzelne detailliert aufgeführte Gebote und Verbote vor allen Gefahren abschirmt und bemuttert. Sie kommt uns dabei selbst manchmal wie eine riesige Skrupulantin vor, die auf Kosten ihrer inneren Substanz sich in äußeren Absicherungen überbietet. Ich weiß nicht, ob sie dabei mehr an der Gültigkeit ihrer verkündeten Glaubensinhalte oder mehr an der Glaubensfähigkeit aller ihrer Gläubigen zweifelt. Der Zweifel jedoch war schon immer ein schlechter Erzieher! Glücklicherweise hat Papst Johannes xxiii. eine zum Teil erfolgreiche Therapie eingeleitet. Trotzdem wird Christus mancherorts noch immer mit Noldin verwechselt. Noldin ist der Verfasser eines mehrbändigen Moralwerkes, das noch an vielen Priesterseminarien gelehrt wird und dem die jungen Theologen entnehmen können, wieviel und was wir tun oder nicht tun müssen, daß aus unserem

Tun oder Nichttun gerade noch eine läßliche oder aber eine Todsünde resultiert. Ich weiß nicht, wie Christus auf die Bibliotheken von Moralbüchern reagieren würde. Es hat mir neulich jemand gesagt: »Sprechen Sie mir bitte nicht von Moralthologen! Das sind jene Menschen, die uns den Zugang zu Christus versperrt haben.« Ich beschwichtigte ihn. »Wissen Sie«, sagte ich, »zu einem Bild gehört ein Rahmen. Der Rahmen gibt ihm die Grenzen. Er hält es zusammen. Er hebt es heraus, weist auf es hin. Selbstverständlich darf der Rahmen nicht das Bild ersetzen wollen. Das wäre falsch. Und es wäre auch falsch, wenn Sie ein schwaches Bild durch einen dicken Rahmen besser machen wollten. Das Gesetz hat im christlichen Glauben als Ordnung, als Wegweiser oder als Rahmen seine Bedeutung. Lassen Sie sich nicht über die Moralthologen aus! Versuchen Sie, das Bild Christi deutlicher, kraftvoller, authentischer in sich Form und Gestalt annehmen zu lassen. Dann können Sie sich mit einem kleineren Rahmen begnügen, dessen Maße sich Ihnen aus dem Bild selbst ergeben werden.«

Ich mußte diesen Skrupulanten, der uns Anlaß gab, vom Legalismus zu sprechen, therapeutisch zum Wagnis der freien Entscheidung ermutigen. Ich mußte ihn dazu erziehen, Verantwortung auf sich zu nehmen und zu tragen, das Risiko, vor Gott schuldig werden zu können, einzugehen. Dann kam es auch soweit, daß ihm seine verdrängten Triebe und dunklen menschlichen Kräfte zum Bewußtsein kamen. Er begann sie bewußt zu spüren. Und es stellte sich ihm die Frage, ob er sie auch leben und vielleicht, sie erlebend, sündigen solle. Der Therapeut wird ihn weder zur Sünde ermutigen, noch ihn davor zurückhalten. Er stellt es ihm *frei*, weil er weiß, wie sich Goldbrunner einmal ausdrückt, daß er hier im Thronsaal der Seele steht, wo das eigentliche Wesen des Menschen, seine Möglichkeit zur freien Entscheidung und Verantwortung wohnt und wo uns allen nichts anderes übrigbleibt, als uns ehrfurchts- und distanzvoll zurückzuhalten. Denn wir wissen auch um die *felix culpa*, um eine glückliche Schuld, die den Menschen näher zu Gott führen kann als eine narzistisch-egozentrische geistliche Putz- und Gefallsucht oder eine oftmals rücksichtslose Tugend- und Verdienstjägerei. Das ist keine Aufforderung zur Sünde, sondern eine Aufforderung zum Wagnis, alle Talente zum Einsatz zu bringen und keines aus Angst, es falsch gebrauchen zu können, zu vergraben. Eines der meistvergrabenen Talente ist die Sexualität. Man hat Sigmund Freud Pansexualismus vorgeworfen, weil er unser ganzes Menschsein auf die Sexualität zurückführt. Freud war in seiner Auffassung der Sexualität einseitig. Es gibt neben dem sexuellen auch einen geistigen Lebensstrom.

Was jedoch die christlichen Kirchen, die katholische wie die protestantische, seit Jahrzehnten verkünden, ist nichts

anderes als ein Pansexualismus mit umgekehrten Vorzeichen, von dem sie sich auch heute nur sehr mühsam loszusagen vermögen. Überall und allorts warnen sie vor Sexualität, wo gar keine ist. Dieses negativistische Verhalten gegenüber der Sexualität wurzelt bekanntlicherweise in einem überspitzten Spiritualismus, im Manichäismus, nach dem der Leib aus dem bösen und der Geist aus dem guten Prinzip entstanden sein soll. Man machte aus Christus einen Manichäer, nach dessen Lehre das Leibliche, vorab das Sexuelle und alles, was direkt oder indirekt mit ihm zusammenhängt, vom Bösen und deshalb sündhaft ist: die Sinne, das Gefühl, das Gemüt, durch welche Sexuelles in Wallung geraten könnte. Ich denke an eine Nonne, die wegen psychogener Herzbeschwerden von einem Herzspezialisten zum Psychotherapeuten geschickt wurde. Sie wird im Traum während einer Prozession als Marienstatue durch die Straßen getragen, während ihr herausgeschnittenes Herz in einem Anhänger hinterher geführt wird. Diese Frau hat sich aus lauter Angst vor der Sexualität das Herz aus dem Leib gerissen! Und zwar im Namen Jesu – wohlverstanden! Ein Wunder, daß sie da noch an Herzbeschwerden leiden kann. Der christliche Glaube ist da zu einem riesigen Verdrängungsapparat verzerrt und die Frohbotschaft bis zur Unkenntlichkeit zur Ideologie verwandelt worden.

Ich erinnere mich in diesem Zusammenhang eines anderen, psychisch ähnlich gelagerten Patienten, der eines Tages mit einem großen Heftpflaster auf der Stirne bei mir erschien. Ich fragte ihn erstaunt nach dem Hergang seines Unfalls. Er aber antwortete mir, daß er hier bloß die Reliquie eines Heiligen, dessen Name mir entfallen ist, befestigt hätte, um auf diese Weise unkeusche Gedanken zu verschrecken. Ideologisierung als Entpersonalisierung in dem Sinne, daß statt Christus eine Reliquie oder ein philosophisches System absolut gesetzt wird. Hier ist es der Manichäismus, dort ist es vielleicht der Thomismus oder ein anderer »Ismus«: etwa der Intellektualismus, der einseitig aus dem Mißtrauen gegenüber dem emotionalen Erlebnis, das dem Leiblichen zu nahe steht, den Geist verherrlicht. Viele in diesem Intellektualismus erzogene Theologen und Christen haben einen Begriff von Gott, ohne von ihm einen Begriff zu haben. Bald ist es der Katholizismus oder Protestantismus, wo nicht mehr Christus, sondern doktrinär-dogmatische Streitfragen zur Diskussion stehen. Ich wittere auch in der Liturgiereform, so sehr diese zu begrüßen ist, gewisse Ansatzpunkte zu neuen Formen der Ideologisierung. So kann etwa die Liturgiereform zum Liturgizismus ausarten, der aus der Liturgie geradezu eine neue Religion macht, in deren Mittelpunkt nicht mehr Christus, sondern bloß die Liturgie als solche steht. Der Liturgizismus ist der Boden neuen ideologischen Unkrautes: Ich denke an den Ästhetizismus, der

Dogmatismus

Liturgizismus

Schönheit um ihrer selbst willen zelebriert und Christus hinter dem Schönen der liturgischen Handlung versteckt. Ich denke an den Kollektivismus, in dem die Gemeinschaft ohne Berücksichtigung des einzelnen einseitig verherrlicht wird, weil man sie »braucht«, um eine schöne Liturgie feiern zu können. Schließlich denke ich an den Aktivismus, der äußeres Tun zum Maßstab des Glaubens macht und den inneren Gehalt personaler Beziehung, von dem her dieses äußere Tun seinen Sinn erhalten müßte, vernachlässigt. Auch der Rationalismus bedeutet in diesem Rahmen eine Gefahr, der Gott und alles Göttliche in klare und allgemeinverständliche Begriffe faßt. Er versucht Gott auf den Begriff zu bringen, ihm geradezu im Begriff zu begegnen. Sachlichkeit, Nüchternheit und Intellektualität lösen das Emotionelle im Religiösen auf. Es gibt keinen Platz mehr für individuelle Gefühle. Achten wir darauf, daß nicht eines Tages wie Pilze Sekten aus dem Boden schießen, die in einem extremen Individualismus überschwänglich nach dem religiösen Erlebnis verlangen! – Es mag paradox erscheinen, daß der Priester durch die im Rahmen der Liturgiereform erfolgte Aufwertung seiner Person in Gefahr kommt, im liturgischen Geschehen den Bezug des Gläubigen zu Christus zu stören. Die Liturgiereform hat die Person des Priesters eindeutig in den Vordergrund geschoben. Der Priester galt früher eher als anonymer Mittler. Er stand als Vorderster der Gemeinde – Gott zugewandt und nicht dem Volke – am Altar und brachte dort stellvertretend für die Gemeinde und mit ihr zusammen das Opfer dar. Er sprach in der anonymen Sprache der Kirche. Selbst die Tonlage des gesprochenen Wortes war festgelegt. Heute tritt er als Mensch mit all seinen menschlichen Eigenarten, mit seinem persönlichen Lebensakzent und Lebensstil aus der Anonymität seines Amtes heraus. Er wendet uns seine Gestalt und sein Antlitz zu. Es sei, als ob er sich an Christi Stelle gesetzt hätte, äußerte sich neu-lich jemand. Das Verhältnis von Zelebrant und Mitfeiernden sei zu einem Lehrer-Schüler-Verhältnis geworden, das die Beziehung zu Christus im liturgischen Geschehen eher erschwere als erleichtere. Man wird solche, mit vielen Projektionen durchsetzten Empfindungen mit Vorsicht an- hören. Und doch weisen sie auf die Tatsache hin, daß die Aufwertung der Person des Priesters am Altar für manche Gläubige zu einer Belastung in der Beziehung zum tatsächlichen eucharistischen Vorgang werden kann. Sie ist für manche ein neues Hindernis auf dem Weg zu Christus, über das sie mit vermehrter Anstrengung hinweg- steigen müssen, wenn sie nicht daran hängenbleiben wollen. Andererseits kenne ich Menschen, die durch die Person eines Priesters der Person Christi und dem Wesen der Eucharistie nähergekommen sind. Allerdings habe ich selbst schon festgestellt, daß Menschen sich am Altar

geoffenbart haben, die besser in der Hülle ihres Amtes und ihrer Anonymität verborgen geblieben wären. Priester, die in ihrer Selbstgefälligkeit, in ihrem theatralischen Mienen- und Gebärdenspiel, in ihrem Geltungsverlangen oder ihrer Verlegenheit und Gehemmtheit dem, der nicht leicht von Menschlichkeiten abstrahieren kann, eine schwere Belastung des religiösen Lebens bedeuten. Die Aufwertung der Person des Priesters in der modernen Liturgie ist nicht ohne Gefahren. Zum mindesten aber muß sie verbunden werden mit einer Neugestaltung und Neuorientierung der Priesterbildung, die sich die ganzheitliche Reifung des Menschen und die befreiende Individuation jedes einzelnen zum Ziel setzt. Nur der reife und nach Reife strebende Mensch ist fähig, sich selbst zugunsten dessen, auf den er hinführen und für den er transparent sein muß, im richtigen Maße zu bescheiden.

Die Therapie jener Nonne – um den Faden wieder aufzunehmen – basierte vor allem auf dem, was wir in der Psychotherapie Übertragung nennen, im Erlebnis der Person des Therapeuten, im Erlebnis seines Vertrauens, seines Verständnisses, seiner therapeutisch-ärztlichen Liebe und seiner männlichen Eigenart. Sie erlebte ihn seelisch als Mann und wurde so selbst zur Frau. In der personalen Begegnung mit ihm wurde ihr ihre frauliche Anlage als Wert bewußt. Jetzt erst wurde sie fähig, sich bewußt für oder wider ihren Ordensberuf zu entscheiden. Sie gelangte in eine sehr schmerzliche Entscheidungskrise – und wir müssen oft einen Menschen zur Entideologisierung seines Glaubens direkt in die Krise hineinführen –, aus der dann ihre eigentliche Berufung hervorging. Erst das Erlebnis ihrer menschlichen und ihrer spezifisch fraulichen Werte befähigte sie, auf diese um eines höheren Wertes willen zu verzichten und sie jeden Tag neu auf den Altar zu legen. Darin liegt der Sinn des Zölibats. Es gibt viele Christen, die wie diese Nonne Opfer einer ideologisierten und ideologisierenden Glaubensverkündigung geistlicher Herren sind, die gerade aus dieser ungelösten Zölibatsproblematik heraus ihre eigenen psychischen Konflikte in einseitiger Kreuzes-, Leidens- und Leibverachtungsverkündigung auf ihre Zuhörer projizieren und sie damit infizieren. Solche Priester predigen wenigstens unbewußt nicht Christus, sondern entlasten predigend bloß ihre eigene Seele. Sie stellen sich auf diese Weise wie eine Wand zwischen ihre Gemeinde und den, den sie zu verkündigen hätten. Die Verkündigung sollte nicht zur Abreaktion eigener Komplexe dienen. Sie kennen den Seelsorger, der in einem religiösen Verein Menschen um sich schart, junge Menschen vielleicht, und sie durch sein inneres Verhalten und äußeres Erscheinen fasziniert. Es ist gut so. Denn gerade der Jugendliche vermag den Wertgehalt des Glaubens doch nur in der Begegnung mit einem Menschen zu erfassen, in dem er ihn verkörpert

Narzissmus

findet. Es gibt nun Seelsorger, die diese Stellung mißbrauchen, sich aus einem Minderwertigkeits- oder Macht-komplex heraus als Wegweiser zum Ziele machen. Sie mißbrauchen das Personale im Glauben zu egoistischen Zwecken, und zwar immer unter dem Vorwand, Christus und seinen Gläubigen zu dienen. Sie lassen sich selbst anbeten, statt auf den hinzuweisen, der da kommen soll. Die Anbeter sind denn meist auch jene, die gefährdet sind, aus Angst oder Bequemlichkeit an Vorletztem, Sicht- und Greifbarem haften zu bleiben, statt das Wagnis zum Vorstoß auf das unsichtbare Letzte zu wagen. Auf dieser Angst oder Bequemlichkeit einerseits und auf der hybriden Anmaßung absoluter Attribute durch Menschen andererseits entstehen viele Ideologien. Denken wir an den Nationalsozialismus. Hitler verstand es psychologisch ausgezeichnet, die archetypischen Glaubenssehnsüchte seiner Getreuen auf sich zu vereinigen.

Abarten ähnlicher Weise finden wir – in abgeschwächter Form – auch im Christentum. Es sind mir Obere geistlicher Häuser bekannt, die diesen Absolutheitsanspruch bis an die Grenzen des Tragbaren treiben und sich dabei auf die Ordensregel, auf das Gelübde des Gehorsams und vor allem auf ihre Christus vertretende Funktion berufen. Sie pochen vor allem dann darauf, wenn es gilt, ihren eigenen Ideen oder Anschauungen oder ihrer wankenden Autorität Achtung zu verschaffen. Auf diese Weise erlauben sie sich, von ihren Untergebenen Unmögliches zu verlangen und in ihre intimsten Bereiche einzubrechen. Das Christentum ist weder für Vorgesetzte religiöser Häuser noch für Mitglieder der kirchlichen Hierarchie ein Institut zur Verwirklichung ungezügelter Machtgelüste. Es ist kein Steigbügel, wie sich Richard Gutzwiller³ einmal ausdrückt, für das Reiten in hohen Sätteln.

Uniformismus

Wir müssen hier noch kurz – gerade dieses Kapitel nimmt in der Wirklichkeit einen sehr großen Raum ein – auf die Rolle der Gemeinschaft im Hinblick auf den christlichen Glauben hinweisen. Trotz ihrer großen erzieherischen, auch religiös erzieherischen Werte kann die Gemeinschaft, zu etwas mißbraucht werden, in das hinein sowohl der einzelne aufgelöst, als auch Christus versteckt werden kann. Man spricht immer und überall vom Gemeinschaftsgeist. Alles und jeder hat sich diesem Geist der Gemeinschaft unterzuordnen, wobei das Maß der Vorbehaltlosigkeit der Unterordnung zum Maß seiner Christlichkeit gemacht wird. Nichts ist gestattet, was den einzelnen auch nur einen Millimeter aus dieser Uniformität heraustreten ließe, und alles ist geboten, was ihn ins Gesamt hinein zu nivellieren vermag. Und zwar um einer absolut gesetzten Einheit willen, die um keinen Preis ge-

³ R. GUTZWILLER, *Meditationen über Matthäus II*, Einsiedeln 1952, 74.

stört werden darf, und wäre es auch nur durch eine sogenannte »Privatfreundschaft«, wie sie etwa in Internaten oder Priesterseminarien besonders verpönt sind. Ein Mönch fällt seinen Obern durch heftige Ticks auf, die sich im Gesicht und am ganzen Körper in Form merkwürdiger Zuckungen und Verrenkungen äußern. Er verdirbt auf diese Weise im Chor, am Tisch oder bei anderen gemeinschaftlichen Anlässen seinen Mitbrüdern die andächtigen Stimmungen und reizt sie zum Lachen. Er stellt mir die Klostergemeinschaft einmal zeichnerisch als eine heidnische Gottheit dar, in deren offenen Rachen die einzelnen hingeopfert werden. Sein Tick aber ist ein verzweifelter Versuch, aus dem Rachen dieser vergotteten Masse herauszufinden, aus dem Schema dieser Gemeinschaftsfrömmigkeit und dieser entpersonalisierten Glaubensmaschinerie herauszuspringen. Ein ausgefallener Versuch, sich Gott als Individuum in Erinnerung zu rufen und durch das Kollektiv hindurch wieder dem personalen Gott zu begegnen. Ein Versuch zur Entideologisierung des Glaubens!

III. Schlußfolgerungen

Wenn Sie sich jetzt abschließend nochmals kurz die ganze Reihe von Beispielen in Erinnerung rufen, sind wir überall dort der Ideologie statt dem Glauben begegnet, wo das Personale durch etwas anderes zugedeckt oder gar ersetzt worden ist. Wir können deshalb Ideologisierung mit Entpersonalisierung gleichsetzen. Dazu kommt das Paradoxe, daß Christus, der den christlichen Glauben um das Personale als seinem Wesen zentriert hat, sozusagen als Legitimation zur Rechtfertigung dieser Entpersonalisierung herhalten muß. Entideologisierung – und das wird wie ein roter Faden durch unsere Ausführungen hindurch erkennbar – ist nichts anderes als der Aufruf an jeden Christen, daß er sich voll und ganz als Mensch, der *er* und *nur* er zu sein berufen ist, individuiere. Entideologisierung heißt, die Person Christi durch alle Hindernisse und Verhüllungen hindurch wieder neu offenbaren und ins Zentrum stellen. Entideologisierung heißt, das Herz wieder in der Liebe zum konkreten, lebendigen, aus Fleisch und Blut geschaffenen Mitmenschen einsetzen. Entideologisierung beginnt bei jedem einzelnen von uns; dort nämlich, wo jeder dem andern in einem sinn- und liebe-erfüllten Leben ein Exempel wirklich echter Glaubwürdigkeit statuiert.

Diakonia brachte in Heft 3 dieses Jahrgangs ein Forum über *Erfahrungen mit liturgischen Messgesängen in deutscher Sprache*. Der folgende Beitrag scheint uns – aufgrund der besonderen Situation, die er beschreibt – bedeutsam genug, ihn hier nachzutragen. (Die Redaktion)

Karl Schollmeier,
Domkapitular, Erfurt:

Die interessanteste Frage um die Liturgiereform scheint für viele die zu sein, was in Zukunft der Gemeinde an liturgischen Texten zugemutet werden könne. Viele hoffen seit langem darauf, daß deutsche Kirchenlieder als liturgiefähig erklärt werden. Sie sehen das als *die* Lösung für die von den liturgischen Dokumenten immer wieder geforderte angemessene Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst an. Doch bei der Suche nach brauchbarem Liedgut darf man nicht nur historische Gesichtspunkte walten lassen. Die Liturgie wurde nicht erneuert um der Erhaltung historisch-kultureller Werte willen. Ebenso wie wir im Laufe der Jahrhunderte die Sprache formten, erhielt auch die musikalische Äußerung eine neue Aussprache und Aussage. Viele, die das alte – ob lateinisch oder deutsch – verteidigen, überlegen nicht, ob es dem sprachlichen oder musikalischen Empfinden der heutigen Menschen und damit einem auch unter dieser Rücksicht zu sehenden pastoralen Anliegen entspricht. Denn die Liturgie feiernde Gemeinde ist eine Versammlung von Menschen unserer Zeit. Sie hat ein Recht auf die Verkündigung der Frohen Botschaft in der Sprache unserer Zeit – denn nur so wird das Wort Gottes aktuell –, sie hat auch einen Anspruch darauf, zu beten und zu singen in der Sprache und Musik unserer Tage. Das bedeutet nun keineswegs eine radikale Absage an alles Vergangene. Im Gegenteil, von der Musik des 14.–16. Jahrhunderts kann man ohne Kühnheit behaupten, daß sie vor allem in ihrer Rhythmik, aber auch in ihrer musikalischen Formensprache unserem heutigen Empfinden weithin mehr entspricht als das Erbe des 19. Jahrhunderts. Dazu kommt die Überlegung, ob nicht die Wiederentdeckung des verlorengegangenen Sprechgesangs mit seinen freirhythmischen Prosatexten eine verdienstliche Tat um die Erneuerung der Liturgie in der deutschen Muttersprache wäre. In allen anderen bekannten Kulturen gibt es diese Rezitationsform noch. Nur wir, die wir sonst so stolz sind auf unser kulturelles Erbe, wollen uns an diesen Verlust nicht erinnern lassen. Und wenn wir schon in die Vergangenheit zurückgreifen, dann bietet sich uns die musikalische Formenwelt des gregorianischen Chorals mit ihren vielfältigen Tonartenräumen für die erwähnte Kantilationsart auch bei

deutschen Texten geradezu an. Bestreiten kann das nur, wer es noch nicht ernsthaft versucht hat und wer die Augen vor der Tatsache verschließt, daß der Sprechgesang in anderen Kulturen und Religionen auf eben den gleichen rhythmischen und musikalischen Grundlagen aufruht. Es gibt also allgemein verbreitete Grundformen der Vokalmusik. Wir finden sie nicht nur im sogenannten »Gregorianischen Choral«. Sie stellen die Bauelemente dar auch bei den Melodien der verschiedensten orientalischen Kultus- und Folkloremelodien.

In Artikel 50 der neuen *Instructio Musicam sacram* (MS) wird erneut kein Zweifel darüber gelassen, daß der gregorianische Gesang »als der der römischen Liturgie eigene Gesang« auch weiter seine Bedeutung behält. Das wird allerdings ausgesagt über den Gottesdienst, der in lateinischer Sprache gefeiert wird. Doch läßt sich die Empfehlung wohl auch auf muttersprachliche Gesänge ausweiten. Vor allem wenn weiter gesagt wird: »Seine Melodien sollen den Gegebenheiten entsprechend Verwendung finden« (ebd.). Sodann wird angeregt, »eine Ausgabe zu schaffen mit einfacheren Melodien für den Gebrauch an kleineren Kirchen« (ebd.). Und nach Artikel 52 »soll Studium und Praxis des gregorianischen Gesanges gefördert werden, weil er aufgrund seiner Eigenart von besonderer Bedeutung für die Pflege der Kirchenmusik ist«. Und der Artikel 53 fährt fort: »Die Werke neuerer Kirchenmusik müssen den dargelegten Grundsätzen und Richtlinien entsprechen. Daher sollen sie die Merkmale echter Kirchenmusik an sich tragen...«

Und wenn Artikel 54 verlangt, die Musiker sollten bei neuen Kompositionen die Tradition zugleich mit den Gesetzen der Kirchenmusik aufmerksam betrachten, dann resultiert aus allem, daß es nicht abwegig sein kann, muttersprachliche Texte zu singen auf Melodien in den gregorianischen Kirchen tonarten, ja, daß diesen sogar eine besondere Liturgiefähigkeit zugesprochen werden kann. So bestätigt MS, Artikel 56, die Richtigkeit unseres Weges mit den Melodien für die muttersprachlichen Patenoster, Orationen, Lektionen, Präfationen und Akklamationen, denn so ist da zu lesen: »Wenn die Musiker... Melodien schaffen, mögen sie erwägen, ob die für diesen Zweck überlieferten Melodien der lateinischen Liturgie als Vorlage der Singweisen für den Vortrag solcher Texte in der Muttersprache dienen können.« Dieser Hinweis tangiert *expressis verbis* auch jene Gesänge, die Priester und Ministri »zusammen mit der Gemeinde oder im Wechsel mit ihr singen«; d. h., er gilt auch für die Ordinariums-, ja selbst für die Propriums gesänge, denn auch im Proprium soll sich das Volk »beteiligen« (vgl. MS, Art. 33, 34 und 16c). Die Gemeinde kann sich dabei von einer Schola oder auch von einem mehrstimmig singenden Chor helfen lassen, aber nicht mehr ständig vertreten lassen.

In Zukunft können nun laut MS, Artikel 32, »die im Graduale aufgeführten Gesänge zum Einzug, zur Gabenbereitung und zur Kommunion... nach

dem Ermessen der zuständigen territorialen Autorität... durch andere ersetzt werden«. Sie müssen jedoch folgenden Kriterien standhalten: Diese Gesänge müssen »den Teilen der Messe, dem Fest oder der liturgischen Zeit entsprechen«. Sie müssen die in den 69 Artikeln der *Instructio* zwölfmal eindringlich geforderte Teilnahme des Volkes ermöglichen, und »die Texte dieser Gesänge müssen von der territorialen Autorität approbiert werden« (Artikel 32). Der Sinn ist: 1. die leidige, aber bisher übliche Duplizierung zu vermeiden, die dann nötig wurde, wenn vom Volk andere als die liturgischen Texte gesungen wurden; 2. in Zukunft nichts »zur« Messe, sondern »die« Messe zu singen. Wir werden also wahrscheinlich mehrere Formen haben, in denen sich das Volk mit vollständigen liturgischen Texten an der Meßfeier beteiligen kann. Das wird für die sehr unterschiedliche Potenz einer zur Meßfeier versammelten Gemeinschaft von großer Bedeutung sein, und darum ist die Erleichterung, die Artikel 32 bietet, vorbehaltlos zu begrüßen.

Schwierig ist nur, wie sich bereits zeigt, die Beantwortung der Frage: Was haben wir denn für die neue Möglichkeit an Gesängen greifbar? Gibt es bereits Erfahrungen mit Texten und Melodien, deren Approbation im Sinne des Artikels 32 erwartet werden könnte? Ich möchte sagen: ja. Lassen Sie mich dazu ein Beispiel aus dem Raum der Kirche in der DDR geben.

Zwei Gottesdienstgestaltungen des Berliner Katholikentages 1958 mit Vertonungen von H. Rohr und W. Schade hatten den Anstoß gegeben. Zunächst kamen im St. Benno-Verlag, Leipzig, 15 Vorschläge zur Meßgestaltung heraus. Das war eine Art Zeitproprium. Sie enthielten Leitverse und Psalmtexte in Auswahl für die Festzeiten des Kirchenjahres; dazu Commune-Texte und -Melodien für Martyrer-, Bekenner-, Marien-, Herz-Jesu-, Verstorbenenmessen. Kriterien waren: Schrifttext, liturgienaher Fassung (Paraphrase), Beteiligung des Volkes. Hinsichtlich der angemessenen Beteiligung des Volkes lagen folgende Gedanken zugrunde:

a) Beim Introitus- und Offertoriumslied, die Begleitgesänge sind, dürfte die der Gemeinde angemessene Beteiligung zunächst einmal das Zuschauen bei der Handlung sein. Die Gemeinde erlebt schauend den Einzug der Liturgen sowie die Gabenprozession, vorgenommen von Vertretern der Gemeinde. Aber auch der Kommuniongang der Gemeinde wird von Gesang begleitet.

b) Wenn schon die Gemeinde auch bei den Propriumsgesängen beteiligt werden soll, so kann unter der soeben besprochenen Voraussetzung des begleitenden Schauens allein der kurze einprägsame Leitvers der dem mitfeiernden Volk Gottes gemäße und zumutbare Gesang sein (vgl. auch MS, Art. 33, und Bischöfliche Richtlinien von 1965, Art. 12). Das ist vor allem beim Kommuniongang zu bedenken, weil das begleitende Lied ja in erster Linie ein Gesang derer ist, die kommunizieren und nicht derer, die am Mahl nicht teilnehmen.

Diese Vorschläge hatten in einem Raum von 1,6 Millionen Katholiken mit durchschnittlich 30 Prozent Praktizierenden eine Auflage von 9000 Scholaexemplaren. Die Gemeinde hatte keine Texte in der Hand. 1962 folgte im gleichen Verlag *Cantate Domino*. Es war im Grunde der Zusammendruck der angegebenen 15 Vorschläge, erweitert um eine Psalmenauswahl und eine Anzahl Ordinariumsgesänge mit wörtlichem Text in deutscher Sprache. Zu der Scholaausgabe mit einer Auflagehöhe von 9000 Stück kamen mehrere Auflagen der Leitverse für die Gemeinde in einer Gesamthöhe von 145000 Exemplaren. Für das mehrstimmige Singen – jedoch auch mit Beteiligung der Gemeinde – wurde angeboten ein dreistimmiges Antiphonar zum *Cantate Domino*, von W. Kämpel komponiert, eine Reihe mehrstimmiger durchkomponierter Psalmen vom gleichen Komponisten und die mehrstimmige Psalliertafel von H. Rohr, alles im St. Benno-Verlag, Leipzig, erschienen.

Inzwischen haben uns die Erfahrungen mit Meßgestaltungen bei der 4. Sessio des Konzils sowie die auch bei uns seit langem durchgeführten Experimente mit der *Singenden Gemeinde*¹ bewogen, ein Werk gleichen Namens bei uns zu verlegen. Es enthält alle Leitverse der westlichen Ausgaben mit ihren Gruppenmelodien, die eine ganze Festzeit lang durchgehalten werden, während der Text, der dieser Einheitsmelodie unterlegt wird, in jeder Meßfeier wechselt. Die Ausgabe des St. Benno-Verlages hat jedoch nunmehr den vollständigen Missale-Text eingearbeitet. Dieser wird in Verbindung mit ausgewählten Psalmversen durch die Schola auf dem jeweils zutreffenden Psalmton gesungen. Daß der vollständige Propriumstext des Missale gesungen wird, ist auch in Zukunft »nicht verboten«. In diesem Fall wäre auch die in MS, Artikel 32, geforderte Approbation nicht nötig. Wir haben den Beweis, daß diese Form der Meßgestaltung selbst in kleinsten Diasporagemeinden möglich ist, sofern man wenigstens über einen Kantor verfügt. Aber auch bei Wallfahrten bis zu 20000 Teilnehmern konnten meisten kürzester Zeit die bis da unbekannten Leitversmelodien und -texte eingeübt werden. Wenn an die in Zukunft nach MS, Artikel 32, auch möglichen Zeitproprien folgende Anforderungen gestellt sind: Möglichst Schrifttexte – theologische Exaktheit – sprachliche Formung und »Verdichtung« – Sangbarkeit – Zuordnung zu einer bestimmten liturgischen Funktion – Entsprechung zum Lebensgefühl des heutigen Menschen, dann trifft das sicher bereits in vollem Maße bei der *Singenden Gemeinde* zu.

Somit dürfte diese Art des liturgischen Singens in der Muttersprache nicht nur eine legitime Form der Meßgestaltung sein und bleiben, sondern auch eine Weise, in der es der feiernden Gemeinde nicht schwer gemacht wird, die von der Liturgie an sie gestellten Anforderungen zu erfüllen.

¹ Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz und Christophorus-Verlag, Freiburg.

Symptome

Einjähriges Seelsorgepraktikum vor der Priesterweihe · Ein Versuch

Schon seit geraumer Zeit ist die Frage nach der sach- und zeitgemäßen Ausbildung künftiger Seelsorgspriester allenthalben aufgebrochen. Zahlreiche Versuche und Neuansätze wurden und werden unternommen, um eine entsprechende Lösung zu finden. So haben Diakone in der Diözese Münster (Westf.) bereits seit sieben Jahren das Angebot genutzt, sich in einem halbjährigen Praktikum auf den späteren Seelsorgsdienst vorzubereiten. Von unten also ist diese Bewegung entstanden, und sie zeigt sehr deutlich, daß der unmittelbare Übergang des Neupriesters aus der naturgemäß sehr wissenschaftlich ausgerichteten Ausbildung im Priesterseminar in die voll verantwortete Seelsorgstätigkeit draußen als nicht ideal empfunden wird. Der Diözesanbischof Dr. Josef Höffner hielt darum den Zeitpunkt jetzt für gekommen, auf Anregung der Seminaristen, mit Berufung auf das Zweite Vatikanische Konzil¹ und aufgrund der bisherigen Erfahrungen mit einem halbjährigen ein ganzjähriges Praktikum als integrierenden Bestandteil der Priesterausbildung für alle Diakone einzurichten. Dazu wurde von ihm eine mit Diakonen und zuständigen Priestern gemeinsam erarbeitete Ordnung für das Praktikum erlassen. Im folgenden Beitrag wird diese Ordnung in groben Zügen wiedergegeben und der geistige Hintergrund derselben aufgezeigt.

1. Sinn und Zielsetzung

Der Schritt aus dem Seminar in die raue Luft des Seelsorgsalltag verlangt eine nicht leichte Umstellung »von der Bewahrung in die Bewährung, vom ständigen Empfangen zu ständigem Geben, vom vorwiegend kontemplativen zum vorwiegend aktiven Lebensstil«².

Darum bedarf es für den Priesterkandidaten vor der Weihe einer *Zwischenphase praktischer Einübung*, die mit geistlicher Durchdringung und pastoraltheologischer Durchleuchtung der Seelsorgserfahrungen stets harmonisch einhergehen muß. Das einjährige Praktikum will hier eine Lücke in der Priesterausbildung schließen und die notwendige Einführung in den Seelsorgsdienst leisten.

Im einzelnen soll das Praktikum folgendes erreichen:

a) Dem Diakon wird ein *Blick für die soziologisch erfaßte und religiöse Wirklichkeit* des Seelsorgsraumes (Pfarrei, Dekanat, Gebiet) vermittelt. Auf diesem Hintergrund lernt er ein möglichst volles Bild, eine wirklich umfassende *Leitidee von Seelsorge* kennen, d. h., er erfährt, wie eine den gesell-

schaftlichen Gegebenheiten entsprechende Gesamtseelsorgskonzeption sich in der Praxis bewährt.

b) Im Rahmen dieses Seelsorgskonzeptes soll der Diakon die *Grundfunktionen* seines Dienstes *systematisch und schrittweise* einüben.

c) Der Diakon soll zu einer *gesunden Selbstbestätigung* im Seelsorgsdienst gelangen und erleben, wie die *Harmonie* zwischen *geistlichem Leben, Studium* und *Seelsorge* verwirklicht werden kann, wie mitbrüderliches Leben und Arbeiten im Team sich lebendig in Pfarrei und Dekanat auswirken und Dienst und Leben zur echten Freude werden.

2. Die Mitarbeit des Presbyteriums der Diözese

»Alle Priester sollen das Seminar als das Herz der Diözese betrachten und ihm gern ihre Hilfe zur Verfügung stellen«, regt das Zweite Vatikanum in seinem Dekret *Über die Ausbildung der Priester*³ an.

Das ganzjährige Praktikum bietet dazu eine günstige Gelegenheit. Hier können Seelsorger ihre ganze priesterliche Persönlichkeit einsetzen und ihre reiche Erfahrung in der Seelsorge den jungen Mitbrüdern, die ihre ersten Schritte tun, mitteilen.

Damit wird das Seminar als Hauptausbildungsstätte künftiger Priester aus der Gefahr der Isolierung herausgeführt und die Hinführung zum Seelsorgsdienst zu einem wichtigen Anliegen des Gesamtseelsorgs der Diözese gemacht. Keinem Priester kann es ja gleichgültig sein, wer später als Mitbruder ihm mitwirkend zur Seite steht und wie dieser seinen Dienst an der Kirche und an den Menschen von heute ausüben wird.

So kann die Ausbildung der Priester heute nicht mehr allein den Leitern des Seminars überlassen bleiben, sondern muß zu einer gemeinsamen Aufgabe aller Priester der Diözese werden. Das bedeutet aber auch eine große Bereicherung für die Seelsorger, die sich der Mühe der Einführung der Diakone unterziehen. Denn die jungen Theologen werden neue, oft wissenschaftlich ausgerichtete Anregungen in die Pfarrei mitbringen, die dann in der alltäglichen Wirklichkeit der Seelsorge vom Pfarrer und seinen Mitarbeitern aus dem Priester- und Laienstande konkretisiert und aktualisiert werden. Außerdem führt dieser Dienst am Diakon den verantwortlichen Seelsorger zum neuen Durchdenken und Überprüfen seiner eigenen bisherigen Tätigkeit und läßt ihn zu neuen Impulsen für seine Arbeit gelangen. Diese gegenseitige Befruchtung ist ein großer Gewinn und kommt dem Heildienst an den Menschen zugute.

3. Die Ordnung des Praktikums

Die Sache selbst erfordert es, die Einführung nach einem genauen Plan sorgfältig zu vollziehen. Zu-

¹ Vgl. Dekret *Über die Ausbildung der Priester* 12, und das Protokoll der Fuldaer Bischofskonferenz 1966, Anlage 5, Nr. 11.

² G. GRIESL, *Pastoralpsychologische Studien*, Innsbruck 1966, 239.

³ Nr. 5 des Dekretes.

dem müssen alle am Praktikum verantwortlich Beteiligten von vornherein wissen, wie das notwendige Ziel erreicht werden soll. Darum ist eine Ordnung, die aber allem Erkennen des Besseren stets kritisch offenbleiben und immer wieder korrigiert werden muß, vonnöten. Sie möchte allen Verantwortlichen eine Hilfe für den Dienst am Diakon sein.

A. Die Verantwortlichen des Praktikums

Der Diakon

Der Diakon ist in erster Linie für das Gelingen des Praktikums verantwortlich.

a) Seine Hauptaufgabe ist es, sich in die einzelnen Funktionen seines Dienstes so einzüben, daß er ihn möglichst ›beseelt‹ tun kann. Nichts wäre gewonnen, wenn er seine Aufgabe nur ›technisch richtig‹ anzupacken und durchzuführen lernte. Darum ist die *geistliche Ausrichtung und Bewältigung* seines Tuns entscheidend, weil er nur darin zu der für die Seelsorge so notwendigen Erfahrung gelangen kann, daß der Dienst sein Glaubensleben vertieft.

Die Schrift- und Lebensbetrachtung sowie das seelsorglich bezogene Beten und das geistliche Gespräch werden einen festen Platz in seinem Alltag haben müssen. Nur so wird er die in der Praxis gemachten Erfahrungen wirklich glaubend verarbeiten und in den Raum der eigenen Begegnung mit Gott einbeziehen können. Ohne solches treue geistliche Bemühen wird es auf die Dauer nicht möglich sein, die Arbeit, aber auch den Erfolg und den Mißerfolg in der Seelsorge richtig zu erkennen. Die Perspektiven verschieben sich unmerklich, das Gespür für den seelsorglichen Kairos geht zurück. Alles Seelsorgswirken gründet im Glauben, und das Spezifikum des priesterlichen Dienstes liegt darin, daß nicht nur sachliche Funktionserfüllung von ihm erwartet wird, sondern sein persönlich gelebter Glaube, der sich in Wort und Tat bezeugt. Für diese geistliche Ausrichtung und glaubende Bewältigung braucht der Diakon täglich seine Zeit. Darum hat er bei allem Diensteifer das Recht und die Pflicht, sich vor Überbelastung zu schützen.

b) Der Diakon ist im Praktikum in erster Linie einem Pfarrer als ›Lehrherrn‹ anvertraut. Durch *gemeinsames geistliches Leben* und seelsorgliches Wirken ist er eng mit ihm verbunden. So wird der Diakon stets um ein gutes Verhältnis zu seinem Pfarrer, aber auch zu den anderen Mitbrüdern des Dekanates bemüht sein müssen. Vertrauen und Offenheit sollten sein Verhältnis zum Pfarrer bestimmen. Es müßte ihm eine Gewissensfrage sein, den Pfarrer über alles Wichtige, was seine Arbeit als Diakon betrifft, zu informieren. Andererseits sollte er viel fragen, um möglichst viel lernen zu können, selbst auf die Gefahr hin, daß der Pfarrer hier und da ›überfragt‹ sein könnte.

c) Die *Mitarbeit in der Arbeitsgruppe* ist für den Praktikanten unerläßlich. Einmal im Monat treffen sich deshalb die Diakone eines bestimmten Raumes in der Arbeitsgruppe zu einer ganztägigen

*Pastoralkonferenz*⁴. Auf ihr werden zusammen mit dem Moderator des Seminars die Seelsorgserfahrungen ausgetauscht, systematisch durchgesprochen und pastoraltheologisch kritisch aufgearbeitet. Diese Arbeit kann nur dann für den einzelnen und die Gemeinschaft fruchtbar werden, wenn alle Teilnehmer schriftliche Unterlagen mitbringen. Das bedeutet aber, daß jeder Praktikant ein Arbeitsbuch führen muß, in dem er die einzelnen Tätigkeiten und die dafür verwandte Zeit notiert – je nach Meinung auch persönliche Erfahrungen, Ergebnisse von Gesprächen, eigene Reflexionen u. ä. Ebenfalls sollen die einzelnen Aufgaben (Liturgiefeier, Predigt, Katechese, Jugendarbeit) möglichst intensiv und schriftlich vorbereitet werden. Die Manuskripte soll jeder aufheben und sie mitbringen, um im Kreis der Arbeitsgruppe mit Hilfe dieser Unterlagen seine Tätigkeit darstellen zu können.

Je nach Wunsch der Gruppe kann in gewissen Zeitabständen ein freier Tag zu einer *freiwilligen Rekolektio* gewählt werden. Dazu kann die Arbeitsgruppe einen von ihr bestimmten Spiritual einladen, der mit den Diakonen Fragen des geistlichen Lebens durchspricht und ihnen neue Anregungen gibt.

Jeder Diakon hat in den tagungsfreien Wochen einen freien Nachmittag, den er für die geistige und körperliche Erholung nutzen soll.

Der Pfarrer

Er stellt im Praktikum die ›Schlüsselfigur‹ dar.

a) Er soll seinem Diakon *priesterlicher Mitbruder und ›Lehrherr‹* in einem sein. Normalerweise wohnt der Praktikant im Hause des Pfarrers. Damit ergibt sich von selbst, daß aus der reinen Wohngemeinschaft auch eine Art *vita communis* wird. Gemeinsame Eucharistiefeier und gemeinsames Beten einzelner Horen des Breviers könnten beide immer tiefer zusammenführen. Auch gilt es, beim Einführungsdienst das ›eine Notwendige‹ im Auge zu behalten: Wenn irgend möglich, sollte der Pfarrer im geistlichen Gespräch versuchen, die Erfahrungen, die der Diakon in der Seelsorge macht, mit ihm zusammen vom Glauben her aufzuarbeiten. Dafür wird er sich besonders Zeit nehmen müssen. Aber auch der theologische und der seelsorgliche Gedankenaustausch müßten einen festen Platz haben.

b) Die *Einführung in die verschiedenen Bereiche des Seelsorgsdienstes* wird der Pfarrer mit zwei grundlegend wichtigen Schritten beginnen:

1. Zuerst muß der Diakon darüber informiert werden, wie die Gemeinde, in der er tätig ist, soziologisch und religiös strukturiert ist (Bevölkerungs-, soziale Struktur, informelle Gruppierungen, Verflochtenheit mit übergeordneten Sozialgebilden, die beobachteten Trends, die Schaltstellen der Entwicklung, mögliche Multiplikatoren usw.). So

⁴ Nach Möglichkeit soll die Anreise schon am Vorabend geschehen. Die Konferenzen finden reihum in den einzelnen Pfarreien statt.

lernt der Diakon, soziologisch geschult zu sehen, und er gewinnt die Fähigkeit, die wirksamen Kräfte im Zusammenspiel des gesellschaftlichen Lebens zu entdecken, um sie dann nach Möglichkeit für die Seelsorge fruchtbar machen zu können. Zu dieser Information wird auch der Hinweis auf die Faktoren gehören, die es heute in jeder Gemeinde gibt: das säkularisierte und pluralistische Milieu, die Massenkommunikationsmittel und deren Einflüsse, aber auch örtlich bedingte Widerstände jedweder Art. Der Pfarrer macht zudem den Diakon mit den wichtigsten Einrichtungen der Pfarrei vertraut.

2. Sodann vermittelt der Pfarrer auf diesem Hintergrund dem Diakon seine Vorstellungen vom inneren und äußeren Aufbau der Gemeinde. Dabei wird der Praktikant erkennen, wie die Akzente der Seelsorgsarbeit in dieser Gemeinde den gesellschaftlichen Vorgegebenheiten entsprechen und jede einzelne Seelsorgstätigkeit eingeordnet ist in das Gesamtkonzept. Hernach wird der Pfarrer den Diakon in die einzelnen Aufgabenbereiche einführen:

- Die *Liturgie* ist Mitte und Herzstück der Seelsorge. Das Ziel der Einführung wäre es, einen ›sensus liturgicus‹ zu wecken, einen Sinn für die Realisierung der Gegenwart Gottes in seiner Gemeinde. Das Gespür für den echten liturgischen Vollzug, für das wahre innere und äußere Mittun aller Beteiligten, ist als Entelechie späterer Gestaltung des Gottesdienstes, die ja unter den verschiedensten Voraussetzungen geleistet werden muß, weit wichtiger als das Erlernen einzelner liturgischer Praktiken.

- Für die *Einführung in die Predigt* gilt Entsprechendes. Soll die Predigt wirksame Aktualisierung der Botschaft Christi für diese bestimmte Gemeinde sein, muß man dem Diakon die Brücke zu den Hörern des Wortes Gottes schlagen helfen. Es gilt, den Ton und die Sprache zu finden, die die Menschen wirklich treffen; es gilt, Fragen anzugehen, die die Hörer in ihrem christlichen Leben bedrängen, um ihnen eine entsprechende Antwort vom Wort Gottes her zu geben. Über die Anfangsschwierigkeit einer zu starken Gehemtheit müßte der Diakon zu einem geistlich bestimmten Vollzug der Predigt hingeführt werden, der dem Segen entspricht, den der Diakon vor der Verkündigung des Evangeliums empfängt. Eine Predigt, die den Prediger nicht heiligt, wird niemand anderen heiligen. Jede Bemühung in dieser Richtung wird wichtiger sein als die Aneignung einzelner rhetorischer Fertigkeiten – so notwendig diese auch sind.

- Die *Einführung in die Schulseelsorge* geschieht durch den Schulmentor und den Religionslehrer der betreffenden Schulart (s. u.).

- Die *Einführung in die Jugendseelsorge* wird oftmals der Kaplan geben – eventuell auch der einer Nachbargemeinde – weiler normalerweise für diesen Bereich verantwortlich ist. Vermittelt werden müßte hier ein tiefes Verständnis für die Jugendlichen in ihrer heutigen Situation mit ihren Fragen

und Problemen. Möglichkeiten der Kontaktaufnahme und seelsorglichen Führung wären aufzuzeigen. Auch die Frage nach ›den Vielen‹ darf nie ganz zur Ruhe kommen.

- Die Ausübung der *Krankenseelsorge* kann vor allem in ihrer Rückwirkung auf den Diakon nicht leicht überschätzt werden. Der Dienst an den Kranken ist nicht bloß eine seelsorgliche Variante von Wohltätigkeit, in der nur einer der Gebende ist. Für den, der ihn gewissenhaft vollzieht, kann er zu einer hohen Schule der Liebe des Evangeliums werden, die sich seit den Urzeiten des Christentums den Kranken, Armen und Schwachen, d. h. denen zugewandt hat, die auf der Schatten- seite des Lebens stehen. Der Diakon lernt, wie die leidenden Menschen am inneren Aufbau der Gemeinde Anteil haben.

- Ähnlich verhält es sich mit der *Altenseelsorge*. Sie gewinnt wegen der wachsenden Zahl alter Menschen heute an Bedeutung. Es dürfte auf diesem Gebiet relativ leicht gelingen, den Diakon seine Tätigkeit positiv erfahren zu lassen. Ganz sicher wird er bei den alternden Menschen ›Chancen‹ haben, zum anderen wird er im Gespräch mit ihnen vieles lernen können.

- Welche seelsorglichen Möglichkeiten im *Hausbesuch* sich anbieten, wird der Diakon am leichtesten bei gezielten Besuchen einsehen können (bei den Eltern der Schulkinder, der Meßdiener, bei denen, für die er besonders verantwortlich sorgen muß). Reihenbesuche sollten ihn auch zu denen führen, die der Kirche oder gar dem Glauben fernstehen. Missionarisch ausgerichtete Seelsorge wird nie dieses wichtigen Mittels entraten können.

- Zur Mitarbeit in *besonderen Sparten der Seelsorge* kann der Diakon je nach der Situation herangezogen werden (Schulentage, Einkehrtage, Besinnungstage, Theologisches Seminar, Brautunterricht, Eheseminar, Ehe- und Familienseelsorge u. a.).

Für die gesamte Arbeit in der Einführungszeit gilt: Der Pfarrer weist dem Diakon die Aufgaben so zu, daß dieser sie ohne Überbelastung übernehmen kann. Für jede Tätigkeit sollte dem Praktikanten – besonders in der ersten Zeit – reichlich *Zeit zur Vorbereitung* zur Verfügung stehen. Liturgiegestaltung und Predigt müssen auch schon in der Planung mit dem Diakon besprochen werden. Diese Besprechung müßte den Mut zum Detail haben und gegebenenfalls mit Hilfe von Tonbandaufnahmen dem Prediger selbst zum Bewußtsein bringen, was er richtig bzw. falsch gemacht hat.

c) Am Ende des Praktikums erstellt der Pfarrer ein *Gutachten* über die seelsorglichen Fähigkeiten des Diakons. Dabei sollte er die besonderen Begabungen des Praktikanten hervorheben, die eine eventuelle spätere Spezialisierung auf bestimmten Gebieten (Höhere Schule, Berufsschule, Jugendseelsorge, wissenschaftliche Weiterbildung usw.) nahelegen.

d) Die Sache des Praktikums erfordert es, daß sich der Bischof und die für die Priesterausbildung Verantwortlichen zusammen mit den ›Lehrherren‹

immer wieder Gedanken machen, wie die Zeit des Praktikums noch besser ausgenutzt werden kann. Aus diesem Grunde werden sie sich *jährlich einmal* zu einer *Arbeitstagung* zusammenfinden müssen, um die gemachten Erfahrungen auszutauschen und sich gegenseitig neue Anregungen für die gemeinsame Aufgabe am Diakon im Praktikum zu geben. Zu diesem Treffen lädt der Bischof ein.

Der Kaplan

Wenn in der Pfarrei, in der der Diakon sein Praktikum ausübt, ein Kaplan (oder Religionslehrer) angestellt ist, wird auch dieser im Einvernehmen mit dem zuständigen Pfarrer an der Einführung des Diakons mitwirken (vgl. oben unter Jugendseelsorge). Der Kaplan wird sich dabei stets der Tatsache bewußt sein, daß der Diakon, der in absehbarer Zeit selbst den Dienst eines Kaplans übernehmen wird, gerade auf ihn achtet, um den Rahmen seines künftigen Berufes kennenzulernen. Darum wird von seinem persönlichen Verhalten und seinem Einsatz für das Praktikum des Diakons Entscheidendes abhängen.

Der Schulmentor

Für die Arbeit in der Schule wird dem Diakon – nach Art, wie der Staat es handhabt – ein tüchtiger und erfahrener Lehrer als Mentor zur Seite stehen. (Über das Bischöfliche Schuldezernat werden diese Mentoren ausgesucht.)

a) Dem Schulmentor ist als erstes die *Aufgabe* gestellt, den Diakon mit der *Art*, der *Struktur* und dem *Lehrplan* der betreffenden Schule bekanntzumachen und ihn in die *Praxis des Unterrichtens* (Methodik und Didaktik) einzuführen.

Der Diakon wird zuerst seine Unterrichtstätigkeit in der Volksschule beginnen. Doch dann soll er auch – so weit es sich ermöglichen läßt – die Unterrichtspraxis anderer Schultypen (Berufsschule, Realschule, Gymnasium) kennenlernen.

b) Da der Schulmentor von verschiedenen Seiten her einen Einblick in die Fähigkeiten des Diakons erhält, ist er gut in der Lage, an der *Beurteilung des Diakons*, die der Pfarrer für die Mitteilung an den Regens des Seminars vornehmen muß, mitzuwirken.

Der Moderator

Er stellt die dauernde Verbindung der Praktikanten und der einzelnen Arbeitsgruppen mit dem Priesterseminar her und gewährleistet die notwendige Koordinierung des Praktikums mit der übrigen theologischen und pastoralen Ausbildung. Er ordnet die Arbeit in den einzelnen Gruppen und nimmt an ihren monatlichen Zusammenkünften teil. Seine Aufgabe ist der des Leiters eines staatlichen Studienseminars vergleichbar. Er ist der Vertreter des Regens des Priesterseminars. In der Regel übernimmt der Subregens des Seminars diese Moderator-Aufgabe.

B. Der zeitliche Ablauf

1. Die *nähere Vorbereitung* des Praktikums beginnt mit dem Eintritt in das Priesterseminar. Im ersten Semester wird der Theologe in den Fächern Pastoralliturgik, Homiletik, Katechetik, pastoraltheologische Situationskunde, Pastoralsoziologie, Psychologie, Kirchenmusik und Rhetorik unterrichtet und durch den genannten Fächern entsprechende Übungen (Schulpraktikum, Gottesdienstpraktikum, Predigtübungen, pfarrsoziologische Untersuchungen usw.) praktisch ausgebildet.

Im zweiten Semester werden die theoretischen Studien und praktischen Übungen entsprechend der noch vorhandenen Zeit – das zweite Semester ist zur Zeit noch Examensemester – weitergeführt. Dazu wird eine gewisse Voreinstellung des Diakons auf das Praktikum und die damit geforderten Verpflichtungen und Aufgaben geleistet (Besprechung der Ordnung des Praktikums usw.). Auch werden vom Seminaristen die diakonalen Funktionen (Sakramentspendung, Gottesdienstfunktionen u. a.) eingeübt.

2. Das *Praktikum selbst* beginnt mit der Sendung durch den Bischof am Tage der Diakonatsweihe.

a) Der *›Einstieg‹* umfaßt eine begrenzte Phase der Einführung in die verschiedenen Sachbereiche vor etwa drei Wochen. Während dieser Zeit wird der Diakon kennenlernen und sichten, was in der Seelsorge getan wird, welche Einrichtungen bestehen, wer die verantwortlichen Mitarbeiter des Pfarrers sind usw. Er wird in dieser Phase noch nicht predigen, noch keinen Unterricht erteilen, noch keine Gruppenstunden halten u. a. Der Pfarrer wird einfach den Diakon an vielen seiner Tätigkeiten teilnehmen lassen (Predigtvorbereitung, Katechese, Gottesdienstplanung, Hausbesuche, Vereinsarbeit, Krankenseelsorge, Brautunterricht, Briefverkehr mit der Behörde usw.). Zudem wird der Pfarrer dem Diakon Aufschluß geben über die Struktur der Gemeinde, über ihre Besonderheiten, über ihren Ursprung und geschichtlichen Werdegang. Im Zuge der Entwicklung zu einer modernen Großraumseelsorge, zu einer immer stärker zu betonenden überpfarrlichen Zusammenarbeit muß der Praktikant auch mit den geistlichen Mitbrüdern und den verantwortlichen Laien dieses Gebietes Kontakt aufnehmen und sich mit allen überpfarrlichen Seelsorgseinrichtungen und -unternehmungen vertraut machen. Für den Bereich der Schule gilt Entsprechendes (Hospitation ohne eigenes Unterrichten).

b) Nach etwa drei Wochen beginnt die zweite Phase der *schrittweisen Einübung* in die einzelnen Sachbereiche der Seelsorge. Die schriftlich ausgearbeitete Predigt des Diakons wird mit dem Pfarrer gründlich vorbesprochen und die gehaltene nachher kritisch gewürdigt. Ähnlich verhält es sich mit der Katechese. Der Diakon wird in dieser Zeit noch keine Klasse fest übernehmen, sondern vielmehr in verschiedenen Klassen, in denen er vorher hospitiert hat, hier und da eine Stunde geben.

In den anderen Bereichen wird ähnlich verfahren. Selbstverständlich muß dabei auf die Situation der jeweiligen Pfarrei Rücksicht genommen werden. Der Diakon wird bei der Vorbereitung größerer liturgischer Feiern und bei der Gottesdienstplanung mitwirken. In der Jugendseelsorge wird er Teilaufgaben übernehmen (Ministrantenschulung u. a.).

c) Etwa drei Monate nach Beginn des Praktikums setzt die dritte Phase *stärkerer Eigenverantwortung und größerer Selbständigkeit* in der Tätigkeit des Diakons ein. Er wird im Wechsel mit den Priestern der Pfarrei regelmäßig die Sonntagspredigt halten. In der Schule kann er eine oder zwei Klassen fest übernehmen. Auch in den anderen Aufgabenbereichen muß nun der Diakon eigenverantwortlich und selbständig tätig werden. Allerdings ist dafür eine wichtige Bedingung gestellt: Der Praktikant muß genügend Zeit zur gründlichen Vorbereitung haben, und die fortlaufende Sachkritik muß eine stets weitere Verbesserung der Methoden und des Arbeitens erreichen. Der Diakon wird auch nun an seelsorglicher Arbeit nichts tun, ohne den Pfarrer oder den zuständigen Verantwortlichen darüber informiert zu haben.

d) Alle Diakone einer *Arbeitsgruppe* treffen sich monatlich zu einer *Arbeitstagung*. Etwa sieben solcher Konferenzen werden im Praktikumsjahr möglich sein. Zwei von ihnen könnten an den liturgischen Schwerpunkten des Jahres gottesdienstlichen Fragen gewidmet werden. Zwei weitere Tagungen müßten die einzelnen Seelsorgsaufgaben und die Fragen der Gesamtseelsorge, die damit verbundene Kräfteverteilung und die Funktion der einzelnen Tätigkeiten im ganzen zum Gegenstand haben. Bei den übrigen Zusammenkünften sollten Fragen der Schulseelsorge, der Predigten und der Jugend- und Ministrantenseelsorge behandelt werden. Alle hier nicht erwähnten Bereiche werden in den Studienkursen (vgl. unten) zur Sprache kommen.

e) Die Aufgabe der *Studienkurse* ist es, eine die Universitätsstudien ergänzende Vermittlung einer *Theorie der Praxis* zu leisten und eine systematisch-theologische Durchleuchtung aller bisher gemachten Erfahrungen in der Seelsorgsarbeit vorzunehmen. Dieses Ziel der Studienkurse unterscheidet sich von dem der Arbeitstagungen insofern, als die Arbeitstagungen eine erste Theoretisierung der unmittelbaren praktischen Erfahrungen anstreben, während die Studienkurse die Einzelerfahrungen der Diakone in den größeren Rahmen einer stärker systematisierten und reflektierten Theorie einbeziehen und so mit dazu beitragen, ein möglichst fundiertes Bild von der Gesamtkonzeption der Seelsorge zu geben.

Die *Methodik* dieser Studienkurse sieht so aus: Vorlesungen und Gespräche in Arbeitsgruppen wechseln miteinander und werden jeweils auf die Seelsorgstätigkeit und auf die in ihr gemachten praktischen Erfahrungen der einzelnen bezogen bleiben.

Die *Thematik* wird sich auf die einzelnen Kurse so

verteilen: Der erste behandelt unter pastoralliturgischem Gesichtspunkt den *Gottesdienst der Gemeinde*. Es muß aufgezeigt werden, wie eine gründliche Theologie der Liturgie auch in der Praxis vonnöten ist, wie eine entsprechende Gottesdienstplanung angelegt wird, wie die Gemeinde zur aktiven Mitfeier geführt werden kann (Liturgiepädagogik). Die verschiedenen Möglichkeiten kirchenmusikalischer Gestaltung werden dargelegt und an praktischen Beispielen erprobt. Daneben sollen auch die Fragen des modernen Kirchenbaus zur Sprache kommen.

Der zweite Kursus steht unter dem Thema *Jugendseelsorge* im weitesten Sinne. Der Aufbau einer Katechese, die Technik des Unterrichtens, die Stoffverteilung nach dem Lehrplan, Fragen der Schul- und Jugendseelsorge und die Sichtung der für diese Seelsorgsarbeit so notwendigen Ergebnisse und Kenntnisse der psychologischen Forschung sind Gegenstand dieses Kurses.

Der dritte Studienkurs wird sich mit dem Thema *Individualseelsorge* und Formen der *außerordentlichen Seelsorge* befassen.

Der vierte wird das Thema *Verkündigung in der Predigt* zum Gegenstand haben. Dieser Kursus wird außerdem eine gewisse Abrundung des Bisherigen bringen und versuchen, ein Gesamtbild von Seelsorge zu entwerfen, in dem alle Einzelseelsorgstätigkeiten ihren sinnvollen Platz haben.

Die *Gesamtzeit* der Studienkurse umfaßt sechs Wochen, die in zwei vierzehn- und in zwei acht-tägige aufgeteilt werden.

3. Nach Abschluß des einjährigen Praktikums kehren die Diakone in das Priesterseminar zurück. Etwa vier Monate verbleiben ihnen dann, um sich auf den Empfang der Priesterweihe vorzubereiten. Neben der Auswertung der Erfahrungen des Praktikums wird eine Voreinstellung auf die Aufgaben der Seelsorge, die auf den künftigen Kaplan zukommen werden (Beichtpraxis, Formen der außerordentlichen Seelsorge usw.), vermittelt.

Alois Bagert / Bernhard Fraling

Verwirrung und Ratlosigkeit nach dem Konzil

Ein Bericht aus Kolumbien

Am 28. September 1966 veröffentlichten die wichtigsten Tageszeitungen der kolumbianischen Hauptstadt Bogotá einen angeblich von etwa hundert Priestern unterzeichneten offenen Brief des Klerus der Erzdiözese Bogotá an den Kardinal-Erzbischof Luis Concha Córdoba.

In diesem Brief beklagen sich die Unterzeichner darüber, daß die Normen des Konzils nur unvollständig verwirklicht würden und daß die von Priestern und Gläubigen auf das Konzil gesetzten Hoffnungen durch Maßnahmen der bischöflichen Behörde – oder zumindest einiger einflußreicher kirchlicher Würdenträger – zunichte gemacht würden. Sie bitten angesichts der allgemeinen Unruhe und Unsicherheit den Kardinal um ein klä-

rendes Wort. Sie bitten insbesondere darum, den Weihbischof Rubén Isaza Restrepo gegen verleumderische Anschuldigungen gewisser ultrakonservativer Kreise in Schutz zu nehmen. Der Kardinal antwortete darauf mit einer öffentlichen Erklärung, die aber einer Reihe von Priestern nicht genügte. Denn einige Tage später wurde an alle Geistlichen der Erzdiözese ein anonymer Rundbrief verschickt, der am 14. Oktober auch in der Presse publiziert wurde.

Dieser Rundbrief ließ an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig und kam einer offenen Auflehnung gegen den Kardinal gleich. Der Kardinal wird beschuldigt, frühere Briefe des Klerus unbeantwortet gelassen zu haben. Nur durch den offenen Brief vom September des Jahres habe er sich endlich zu einer Erklärung bewegen lassen, die aber völlig unzureichend sei und vor allem dem Geist des Konzils in flagranter Weise widerspreche. Abgesehen davon, daß der Kardinal Worte des Papstes Paul VI. aus ihrem Zusammenhang gerissen und somit entstellt wiedergegeben habe, gehe er auf die berechtigten Wünsche und die Besorgnisse des Klerus gar nicht ein. Die Antwort des Kardinals verurteile, anstatt zu verstehen, und mache auf diese Weise die Fortsetzung eines brüderlichen Gespräches unmöglich.

Schon am nächsten Tage distanzieren sich der fälschlich als Autor dieses anonymen Rundschreibens genannte Regens des Priesterseminars mit seinen Professoren sowie die ebenfalls der Urhebererschaft verdächtige »Gruppe der Priester von Suescún« in öffentlichen Erklärungen von dem Geist und dem Inhalt dieses Pamphlets und baten ihre Confratres um Respekt und Gehorsam gegenüber ihren kirchlichen Vorgesetzten. Vor allem aber forderte Weihbischof Isaza selbst den Klerus auf, nun endlich mit dieser Pressekampagne Schluß zu machen und dem Kardinal-Erzbischof die schuldige Achtung zu erweisen, die er als Vater und Hirte der ihm Anvertrauten verdiene.

Tatsächlich verstummte daraufhin der öffentliche »Dialog« – jedenfalls in der Erzdiözese Bogotá. (Dafür brachte die Presse im November 1966 ausführliche Berichte über die Bildung eines »Movimiento Revolucionario Diocesano« im Bistum Pereira [Kolumbien] und über die offenkundige Insubordination einer Reihe von Priestern, wogegen wieder andere den Bischof ihrer bedingungslosen Treue versicherten und eine drastische Bestrafung der »Rebellen« und »Schismatiker« forderten.)

Der mehr oder weniger unbeteiligte Beobachter, der alle diese Dinge in der Presse verfolgen konnte, fragte sich natürlich, was denn eigentlich in Wirklichkeit geschehen sei und die Gemüter dermaßen beunruhigen konnte, daß Priester der katholischen Kirche sich in so aufsehenerregender Weise mit einem offenen Brief an ihren Bischof wandten. Nun, es war tatsächlich einiges geschehen.

Am meisten Staub aufgewirbelt hatte wohl das am 8. September 1966 erfolgte Verbot der seit

über hundert Jahren erscheinenden Kirchenzeitung *El Catolicismo* und die Amtsenthebung ihrer Direktoren. *El Catolicismo* hatte sich seit längerem zu einer Zeitung eigener Prägung entwickelt, die mehr sein wollte als bloßes Sprachrohr des Erzbischofs von Bogotá. Nicht zuletzt wegen ihrer Berichterstattung über das Konzil und ihrer Kritik an gewissen konservativen Kurienkardinälen knüpften sich an sie die Erwartungen vieler hinsichtlich einer Reform der Kirche Kolumbiens im Geiste des Konzils. Und als nun der *Catolicismo* (angeblich auf einen Wink von Rom hin) sein Erscheinen einstellen mußte, bedeutete das für sie einen Sieg der Reaktion über den Fortschritt, der Vergangenheit über die Zukunft, der Angst über die Hoffnung.

Andere Dinge waren noch geschehen, die zwar dem breiten Publikum nicht bekannt wurden, die aber denen, die davon erfuhr, nicht weniger gravierend und symptomatisch erschienen.

So wurde der Regens des erzbischöflichen Priesterseminars in Bogotá, ein Sulpizianer, der als fortschrittlich galt, nach Paris »befördert«, woraufhin sämtliche (!) Seminarprofessoren ihr Amt zur Verfügung stellten und von den rund 100 Priesteramtskandidaten etwa 30 das Seminar verließen. Außer dem Regens wurden auch noch andere Priester ihrer Posten enthoben und zum Teil sogar des Landes verwiesen. Verschiedene Priestervereinigungen, wie die »Asociación de los Párrocos del Sur« oder »el grupo de Suescún« oder die der Öffentlichkeit durch verschiedene Publikationen seit Jahren bekannte Gruppe »Juan N.«, wurden aufgelöst.

Nicht wenige, vor allem natürlich die Verfasser der Briefe an den Kardinal und an den Klerus von Bogotá, sahen darin nicht nur eine Relegierung einzelner Personen, sondern überhaupt eine Unterdrückung alles dessen, was durch das Konzil an Kräften der Erneuerung aufgebrochen war, und eine gewaltsame Verhinderung des von Johannes XXIII. gewollten *aggiornamento*. Und als typisches Zeichen für die Rückständigkeit des Kardinals erschien ihnen die Tatsache – auf die der Rundbrief an den Klerus von Bogotá ausdrücklich hinweist –, daß in der Kathedrale von Bogotá alles beim alten geblieben ist, einschließlich des Gebrauchs der lateinischen Sprache für alle Teile der Messe, daß also, wie sie sagen, von einer liturgischen Erneuerung in Bogotá in keiner Weise die Rede sein kann.

Die Befürchtung, daß nunmehr von oben herab die durch das Konzil geweckten Kräfte zunächst einmal »zurückgepiffen« und die Reihen wieder »fest geschlossen« werden, wird noch weiter genährt durch das, was die Bogotaner »Rebellen« aus anderen lateinamerikanischen Ländern zu berichten wissen: In Paraguay und Mexiko wurden Priesterseminare, in denen sich der Geist des Konzils auszubreiten »drohte«, kurzerhand geschlossen: besser gar keine Priester als fortschrittliche Priester; in Brasilien gibt es einflußreiche Kreise, die Bischof Helder Câmara von Recife – jenen, der

beim Konzil den leider nicht angenommenen Vorschlag machte, die Konzilsväter möchten ihre goldenen Brustkreuze dem Papste zu Füßen legen und dafür aus seiner Hand ein einfaches Holzkreuz empfangen – wegen seines Eintretens für die Armen verdächtigen, ein Kommunist zu sein, und als solchen verfolgt; in Argentinien sind gleich siebzehn Ordensgeistliche auf einmal aus der Kirche ausgetreten, um (– so eine mögliche Deutung –) gegen den Verrat des Konzils durch eine reaktionäre Hierarchie zu protestieren.

Und wie die Hierarchie Angst hat, daß die ihr anvertrauten Priester und Laien falsche und die gesicherte Ruhe störende Folgerungen aus dem Konzil ziehen, so hat sie auch Angst, selbst von den nationalen Bischofskonferenzen eingeräumten Freiheiten Gebrauch zu machen. Die kolumbianische Bischofskonferenz fragte – glaubwürdigen Berichten zufolge – zunächst einmal in Rom an, bevor sie sich zu dem ihrer Meinung nach revolutionären Schritt durchrang, den Geistlichen auf der Straße das Tragen des »Clergyman« anstelle der Soutane zu gestatten!

Aufbruch, Unverständnis, Angst bestimmen die Situation. Wie aber kommt es, daß dieses die ersten und am meisten in die Augen springenden – wenn auch gewiß nicht einzigen – Folgen des Zweiten Vatikanischen Konzils sind, und zwar nicht nur in Kolumbien, sondern, wie es scheint, auch in anderen Ländern Lateinamerikas? Die Antwort kann nur lauten: weil man auf das Konzil nicht vorbereitet war.

Für Europa, insbesondere für Deutschland und Frankreich, war das Konzil weitgehend nur eine Bestätigung dessen, was seit Jahrzehnten gelehrt und praktiziert wurde. Weder die *Konstitution über die Liturgie* noch das *Dekret über den Ökumenismus* noch die *Erklärung über die Religionsfreiheit* stießen hier auf taube Ohren.

In Lateinamerika dagegen, wo zahlreiche Bischöfe sich seinerzeit geweigert hatten, die Enzyklika *Rerum novarum* im vollen Wortlaut zu publizieren, weil sie der festen Überzeugung waren, der Papst müsse sie in einem Augenblick geistiger Umnachtung verfaßt haben, und wo die Worte der Enzyklika *Mediator Dei* weitgehend nur »Schall und Rauch« geblieben waren, fehlen vielfach die Voraussetzungen, um die Botschaft des Konzils recht zu »verdauen«.

Es ist nur zu verständlich, wenn manche wünschen, das Konzil hätte nicht stattgefunden, und bedauern, daß sie es nicht ungeschehen machen können. Da es aber angesichts der Publizität, die das Konzil in der Presse gefunden hat, nicht mehr möglich ist, es zu verschweigen, wollen sie – und zwar nicht nur die ewig Gestrigen, sondern auch durchaus aufgeschlossene und einsichtige Kirchenführer, die nüchtern die Gefahr einer übereilten Anwendung der Normen des Konzils sehen – zunächst einmal behutsam, vielen eben allzu behutsam, den Boden bereiten, damit das Konzil auch gute Früchte bringen kann. Und darum ist die Arbeit des in Kolumbien inzwischen errichte-

ten »Liturgischen Instituts« und auch die des »Katechetischen Instituts« ungleich wichtiger als eine überstürzte Änderung der Sprache beim Gottesdienst¹. Und die in der Stille ausgeübte Lehrtätigkeit so vieler in Europa ausgebildeter Professoren an der Theologischen Fakultät der Päpstlichen Universidad Javeriana in Bogotá ist sicherlich wichtiger als die Publikation von offenen Briefen an den Kardinal oder an den Klerus.

Der ausländische Beobachter ist in der Tat peinlich berührt, wenn er feststellt, daß einige Neuerer ihre Pflicht als erfüllt ansehen, wenn sie die bisher in unverständlichem Latein gelesene Messe in der gleichen Ecke und ebenso unverständlich und mit der gleichen geringen, bzw. gar nicht vorhandenen Beteiligung des Volkes auf Spanisch herunterlesen oder wenn andere es als einen gewaltigen Fortschritt und als umwälzende liturgische Erneuerung preisen, daß man nach dem Beschluß der kolumbianischen Bischofskonferenz vom November 1966 seiner Sonntagspflicht schon am Samstag genügen kann.

»Allgemeines Priestertum der Gläubigen«, »Freiheit des Wortes und Ende der Bücherzensur in der Kirche«, »Kollegiale Regierung der Kirche«, »Anerkennung der Kirchlichkeit und des Gliedam-Leibe-Christi-Seins der Protestanten«, »Recht auf freie Religionsausübung« – solche und ähnliche, seit Jahrhunderten nie gehörten, nun aber plötzlich vier Jahre fast täglich in den Zeitungen propagierten Worte müssen notwendigerweise Verwirrung stiften in einer Welt, in der es bisher nur die Kategorien des Befehlens und Gehorchens, des Rechthabens und des Verurteilens gab und wo richtig und unfehlbar nicht so sehr das war, was der Papst sagte (siehe *Rerum novarum*), sondern das, was angeblich immer schon so gewesen war, d. h. *de facto*: was das gegenreformatorische sechzehnte Jahrhundert für richtig befunden hatte. Und der Sprung aus dem 16. (!) ins 20. Jahrhundert ist nun einmal nicht an einem Tag, auch nicht in einem Jahr, zu machen.

Walter Repges

¹ Das Pastoralliturgische Institut in Medellin (Instituto de Liturgia Pastoral) und das Katechetische Institut in Manizales (Instituto Catequístico Latino-Americano, ICLA) unterstehen der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz (Conferencia Episcopal Latinoamericana, CELAM) und dienen der Unterrichtung und Fortbildung von Priestern und Laienkatecheten aus ganz Lateinamerika. Ein eifriger Förderer des Liturgischen Instituts ist der sehr angesehene und, wenn man so sagen darf, »fortschrittliche« Bischof von Medellin.

Predigt über Mt 22, 1–14 (19. Sonntag nach Pfingsten)

Gott lädt zum Hochzeitsmahl

Vom Himmelreich spricht das Gleichnis, vom Reich Gottes. Welche Vorstellungen verbinden Sie damit? Angenommen, Ihr kleiner Junge fragt Sie: Wie kommt man in dieses Reich Gottes? Wie antworten Sie? Etwa so? Da mußt Du auf manches verzichten; Du mußt Dich an die Gebote Gottes und der Kirche halten, ein anständiges Leben führen. Du mußt sonntags zur Kirche gehen. – Nichts gegen solche Ratschläge, aber sie zeigen nicht, daß das Reich Gottes für uns nicht selten vorwiegend aus Geboten und Verboten besteht, von einem riesigen Bretterzaun umgeben ist mit der ewig gleichbleibenden Aufschrift: Du mußt, du sollst, du darfst nicht? Wenn wir so an Gott denken, bekommen wir ein schlechtes Gewissen. Wir stellen ihn uns vor – und wie oft ist er uns von Kindheit an so vorgestellt worden – als großen himmlischen Aufpasser, der das Treiben der Menschen von oben herab kritisch verfolgt, jede Übertretung registriert und sie bestraft.

Nun heißt es in unserem Gleichnis sofort zu Anfang klar und eindeutig: »Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem König, der seinem Sohn Hochzeit hielt...« Gott als der königliche Gastgeber! Wohlgeachtet: Von Einladung ist da die Rede, nicht von Vorladung. Nicht die Zehn Gebote oder die Kirchengebote sind des Reiches Gottes Beginn; Gott ruft uns an seinen Tisch! Damit fängt's an. Wir sind Gäste des Königs, und unser ganzes Christenleben besteht letztlich darin, Antwort zu geben auf diesen Ruf in die Gemeinschaft mit Gott.

Tut sich da nicht ein ganz anderer Blick auf als der durch das Gitter von Paragraphen und Vorschriften? Müßte man das nicht merken, daß wir an die Königstafel gerufen sind und nicht zum Gerichtsvollzieher? Wer nur stöhnt unter der »Last des Christseins« und sich bedauert, daß er zu dieser Gruppe Menschen gehört, der ist ein schlechter Bote seines Herrn.

Die Erstgeladenen

Der König sendet seine Boten zunächst zu denen, die schon geladen sind, die bereits um das kommende große Ereignis wissen und denen nur noch der genaue Zeitpunkt der Hochzeit mitgeteilt wird. Sie reagieren völlig unverständlich: Sie lehnen ab. Hatten sie »Wichtigeres« zu tun? Keine Zeit? Hatten sie die Dringlichkeit der Einladung nicht erkannt? Hatten sie nicht gemerkt, daß es Gottes Boten waren, daß alles auf dem Spiel stand? Jedenfalls:

Sie bleiben fern und werden sogar aggressiv. Deutlich steht hier das Gottesvolk des Alten Bundes im Hintergrund des Gleichnisses. Vor allem seine Führer haben in der entscheidenden Stunde der Berufung versagt. »Sie wollten nicht kommen«, heißt es kurz und bündig. – Ist das nur eine historische Feststellung, die wir zur Kenntnis nehmen und die uns – nicht selten ist das geschehen – in unseren antisemitischen Affekten bestärkt? Können wir die Schuld auf »die Israeliten damals« abwälzen und befriedigt feststellen: Sie haben versagt! So einfach läßt uns das Gleichnis nicht davonkommen. Wir sind das neue Gottesvolk, und wir haben uns zu fragen, wo wir Gottes Einladung in den Wind schlagen und zur Tagesordnung übergehen, als sei nichts geschehen. Wir sollten diese Gefahr nicht übersehen. So, wie es im Gleichnis geschildert ist, kann es auch bei uns weitergehen. Wir, die wir uns als Stammgäste fühlen und beinahe schon die ersten Plätze unter uns verteilen, können den Ruf überhören. Staunen wir noch über das Unerhörte dieser Einladung? Sie ist uns im Laufe unseres Lebens über Taufe und Kommunion wie selbstverständlich in den Schoß gelegt, fast eine Banalität. Ob wir sie nicht gerade deshalb verpassen können? Das Gleichnis sollte uns zu denken geben.

Einladung für jedermann

So viele der Erstgeladenen auch absagen, die Veranstaltung fällt darum nicht aus. Das Mahl wird auf jeden Fall gefeiert, auch wenn noch so viele ihm den Rücken kehren! Es ist nicht von ihrem Erscheinen abhängig. Die Stammgäste sollten sich also nicht zu wichtig nehmen. Gott führt seinen Plan auch ohne sie durch. Wo die Statthalter christlicher Tradition streiken und satt und zufrieden sich selbst genügen, lädt er andere an seinen Tisch. Er schickt seine Boten »auf die Straße« zu jedermann. Er holt alle herbei, Leute, die nichts sind und nichts haben, Böse und Gute. Man höre und staune: Die Bösen stehen hier betont voran. Auch sie, diese »Leute mit Vergangenheit«, sind zu Gottes Hochzeitsmahl herzlich willkommen. Gottes Ruf kommt auch zu den Menschen »unterm Strich«, zu denen, die festgefahren sind und gar nicht mehr mit ihm rechnen, die ihn und vielleicht auch sich selbst längst abgeschrieben haben, die denken: Mich will er bestimmt nicht, wenn er mich kennen würde; er ruft auch sie, gerade sie. Er setzt dabei getrost seinen guten Ruf und sein königliches Ansehen aufs Spiel, um allen alles zu sein, allen, die nichts Besseres haben als ihn. Sein Fest ist nicht exklusiv, alle haben Zutritt.

Ist die Kirche, sind wir Boten dieses Königs? Wie oft sind wir doch peinlichst auf Exklusivität bedacht. Der da, nein, der kommt für uns nicht in Frage, der gehört hier nicht hin! Der soll mir nicht wieder vor die Augen kommen! Mit dem werde ich mich nie mehr an einen Tisch setzen! Ob wir uns nicht gerade dadurch von Gottes Tafel ausschließen? Es lohnt sich, darüber nachzudenken. Christus will keine geschlossene Gesellschaft.

Das gerichtliche Nachspiel

Das Gleichnis nimmt ein ärgerliches Ende. Einer der Gäste wird wieder vor die Tür gesetzt, weil er kein hochzeitliches Kleid trägt. Er war von der Straße gekommen, wie er war – das durfte er. Aber er wollte auch so bleiben, wie er war, er hing an seinem alten Kleid, er wollte in seiner alten, freudlosen Art verharren und sich selbst gehören – das durfte er nicht. Er hatte gar nicht bedacht, wohin er geraten war, er wollte das Fest so nebenbei mitnehmen. Wer nun Gottes Einladung annimmt, kann nicht gleichzeitig auf anderen Hochzeiten tanzen, er muß sich entscheiden und andere Einladungen absagen. Wenn du kommst: Er fragt dich nicht nach deiner Herkunft, nach deiner Vergangenheit, aber die Gegenwart, die will er ganz. Das letzte Geheimnis unseres Lebens ist dies: Gott lädt uns an seinen Tisch und erwartet uns. Der Preis, den wir als Eintritt zu bezahlen haben, sind wir selbst.

Franz Kamphaus

Predigt über Mt 13, 14–30

(5. Sonntag nach Erscheinung)

Unser Herr hat seinem Gleichnis nicht beigefügt, wie er sich die Reaktion der Knechte auf die Weisung ihres Bauern vorgestellt hat. Haben sie seinem Wort, ein böser Feind sei der Urheber des Unkrauts im Acker, geglaubt? Sind sie seiner Anweisung, nun nicht zu jäten, sondern die Ernte abzuwarten, gefolgt?

Das Gegenteil wäre ja auch denkbar: daß sie sich über ihren Herrn geärgert und ihm gekündigt haben mit der Begründung, mit einem Phantasten lasse sich nicht zusammenarbeiten, der erstens die Schuld für einen verwilderten Acker nicht bei sich selber sucht, sondern irgendeinem bösen Mann in die Schuhe schiebt und der zweitens dann keinen Finger rührt, dem Übel wenigstens jetzt noch beizukommen, sondern alles auf eine große Säuberung am Ende vertröstet. Wenn es dann eine Mißernte gibt, werden sich diese Knechte sagen, sind wir doch am ersten dran, wir verlieren doch zuerst unser Brot und werden ausgestellt. Dann gehen wir lieber gleich.

Es ist nicht müßig, sich vorzustellen, daß die Knechte im Gleichnis auf diese zweite Art hätten reagieren können. Denn bis in diese Stunde kündigen täglich Knechte Gottes ihrem Herrn mit genau dieser Begründung ihren Dienst auf.

Gute Knechte, treue Knechte, die jahrelang fleißig im Dienst ihres Herrn gearbeitet, das Fleckchen Erde, das er ihnen anvertraute, umgepflügt und gerodet und für Gottes Einsaat bereitet haben; Knechte, die mit Spannung gewartet haben, bis die ersten Halme durch den Boden stießen und sich dann stolz und froh gesagt haben: Da, es lohnt sich doch noch, wenn man sich plagt auf dieser Welt, weil Gott seinen Segen, seine Frucht dazu gibt.

Bis sie eines Tages Unkraut entdeckten auf ihrem Acker. Zuerst nur vermutungsweise, aber dann bestätigte es sich von Tag zu Tag mit wachsender

Unerbittlichkeit: Unkraut auf dem Acker meines Lebens, Unkraut trotz aller Plage, Unkraut, das meine Lebensernte bedroht! Und dann treten solche Menschen vor ihren Gott hin und sagen: Herr, wie kommt das Unkraut in diese Welt? Wie kommt das Unkraut auf Deinen Acker? Oder ist diese Welt nicht Dein Acker? Hast Du sie nicht angelegt und eingepflanzt? Wo kommt diese Krankheit her? Dieses unsinnige Siechtum? Woher die Borniertheit meiner Vorgesetzten, die Grausamkeit meiner Konkurrenten, der Schmutz in der Politik, das Ärgernis in der Kirche?

Wie, Du sagst, das habe der böse Feind getan? Wer ist denn dieser böse Feind, daß Du, Gott, so machtlos bist gegen ihn? Daß er Dir Deine ganze Ernte verpfuschen kann? Sei doch ehrlich, lieber Gott – so steht es in vielen Romanen, die unsere Zeitgenossen schreiben –, sei doch ehrlich und gib zu, daß Dir selber da ganz am Anfang ein Fehler unterlaufen ist, bei der Aussaat, ein Konstruktionsfehler bei Deiner Schöpfung, den wir nun ausbaden müssen!

Und Du, Herr Jesus Christus, was ist mit Deiner Kirche geworden, seit Du von uns fortgegangen bist? Seit die Saat zu wachsen begann, ist da immer mehr Unkraut sichtbar geworden auf Deinem Acker. Warum unterscheidet sich unsere Kirche so wenig von den andern Kirchen und Religionen der Erde? Warum steht auch bei uns der Weizen so spärlich? Warum müssen wir immer wieder diese Dinge über Deine Priester in der Zeitung lesen? Was war das für ein Unkraut mitten im Konzil? Warum hat jede Session ihren Skandal haben müssen? Wo ist denn da Dein Heiliger Geist geblieben? Ist Deine Kirche die Gemeinschaft der Heiligen, oder ist sie es nicht?

Wenn wir in dieser Weise durchdenken, mit welchen Worten und Gedankengängen viele Menschen um uns her von ihrem Gott und ihrer Kirche Abschied nehmen, dann laßt uns nun auch gläubigen Herzens hören, was uns unser Herr, der auferstanden und in der Herrlichkeit beim Vater ist, als Wort des Trostes und als Wegweisung zu sagen hat.

– Der Feind, der mir meine Ernte zerstören wollte, ist ein Geschöpf aus der Hand meines Vaters wie ihr. Ein Geschöpf, dem die Freiheit geschenkt wurde und das seine Freiheit mißbrauchte, mein Feind zu werden. Dieser Feind ist am Kreuz besiegt. Aber wie ein verwundetes und geschlagenes Heer noch sehr viel Schaden anrichten kann, so mein Feind und euer Feind auf seinem Rückzugsgefecht. Aber:

– So wahr ich lebe, sagt unser Herr, es kommt der Tag, da werde ich den Schnittern sagen: Nun ist Erntezeit, nun legt den Acker um, und scheidet mir das Unkraut vom Weizen! So wahr ich lebe und mir das Gericht übertragen ist von meinem Vater: Ich werde »meine Engel aussenden, und sie werden alle Ärgernisse und Übeltäter sammeln aus meinem Reiche, und sie werden sie in den Feuerofen werfen, und dort wird Heulen und Zähneknirschen sein« (Mt 13,41-42). Ich weiß,

daßes *in meinem* Reiche Ärgernisse gibt und Übeltäter, aber ich versichere euch bei meiner Treue: »Wehe denen, die Ärgernis geben!« (Mt 18,7). »Mein ist die Rache« sagt der Herr (Dt 32,35; Röm 12,19). Genügt euch das nicht? Daran tröstet euch.

– Und dann habt Geduld! Ich habe euch nicht bestellt, daß ihr Unkraut jätet, sondern daß ihr hingehet und Frucht bringt und daß eure Frucht bleibe (Jo 15,16).

Ich habe euch nicht bestellt, daß ihr dem Unkraut nachjagt. Oder wollt ihr den Schaden noch größer machen, als er schon ist? Genügt es euch nicht, daß der Feind das Unkraut unter den Weizen gemischt hat – wollt ihr nun auch noch den Rest des Weizens zertrampeln? Ich weiß genau, weshalb ich euch das sage! Ich habe schon genug Knechte von eurer Art gehabt, die sich aufs Unkrautjäten spezialisierten, um mir eine »reine Gemeinde« zu schaffen. Was haben sie Weizen zertreten in meiner Kirche, all die eifrigen Reformatoren und Inquisitoren. Und was sind die »reinen« Kirchen und Grüppchen und Sekten nachher selber vom Unkraut verwüstet worden!

Nein, ich habe euch bestellt, daß ihr hingehet und Frucht bringt. Daß ihr, meine Knechte, euch ganz bescheiden bewußt macht: Auch jeder von euch ist nur ein kleiner Halm auf meinem Ackergrund! Bei wem von euch ist eindeutig klar, was sich bei der großen Ernte, wenn ich meinen Schnitter Tod schicke, herausstellen wird: Weizen oder Unkraut? Ich habe euch bestellt, daß ihr eure Wurzeln tief in den Acker dieser Erde eingrabt – und wenn sie sich mit mancherlei Unkraut verquicken –, was tut's? Glaubt nur daran, daß ich guten Samen gesät habe. Glaubt an die Macht meiner Gnade in euch, und wachst in der Kraft dieser Gnade über das Unkraut hinaus, das euch umgibt. Meine Gnade genügt euch (vgl. 2 Kor 12,9).

Rolf Zerfass

Predigt über Mt 24,15–35 (24. Sonntag nach Pfingsten)

Vorbemerkung

Die Predigt wurde im November 1965 gehalten. Sie setzt einen festen Kreis regelmäßiger Gottesdienstbesucher voraus. 15 bis 20 Prozent der Teilnehmer nahmen an Aussprachen teil, die im Anschluß an die Messe stattfanden.

Mit ihr begann eine Predigtreihe, in der – angeregt durch die *Dogmatische Konstitution über die Kirche* – verschiedene Aspekte der Kirche dargestellt werden sollten. Dabei konnte es nicht genügen, einen ekklesialen Optimismus zu entfalten; zu ihm hätten die Zuhörer aufgrund ihrer konkreten Kirchenerfahrung kaum Zugang gefunden. So mußte die Predigt die »negativen« Erfahrungen aufarbeiten und sie theologisch verständlich machen; die Gläubigen sollten ihre Verantwortung, aber auch den Grund ihres Glaubens erkennen.

Die biblische Predigt im Sinne der direkten Übersetzung des Textes reicht dafür nicht aus. Sie würde außerdem dem exegetischen Verständnis der Evangelientexte kaum gerecht; denn diese sind ja schon Übersetzung der Botschaft Jesu in eine bestimmte Gemeindesituation. Die Predigt durfte daher an den redaktionsgeschichtlichen Einsichten in die theologische Absicht des Matthäusevangeliums nicht vorbeigehen; vielmehr suchte sie den matthäischen Ansatz einer kritischen Reflexion der Kirche für die heutige kirchliche Situation auszuwerten.

Liebe Mitchristen!

Der Text, den wir eben im Evangelium gehört haben, stammt aus einer uns fremd gewordenen Gedankenwelt. Er spricht vieles von dem, was er sagen will, in geheimnisvollen Chiffren verschlüsselt aus. Dennoch sind die Grundgedanken, um die es geht, einigermaßen klar. Es ist einer der ersten christlichen Versuche, den Weg der Christenheit, der Kirche innerhalb der Geschichte zu bestimmen. Darum geht es Matthäus in diesen Versen des 24. Kapitels. Ich möchte Ihnen vorschlagen, daß wir diesen Gedankengang einmal aufgreifen, um mit Matthäus nach dem Weg der Kirche in der Geschichte zurückzufragen. Es ist nötig, daß wir uns über ihn klar werden; gerade jetzt, nach dem Konzil, auf dem große Worte gemacht und viele Hoffnungen geweckt wurden, wird es gut sein, einmal zu fragen: Wie sieht Matthäus uns, die Kirche?

Eine Aussage bestimmt das, was Matthäus sagt: Er wird kommen mit großer Macht und Herrlichkeit. Er wird es sein, der von den Grenzen der Welt her diejenigen, die er erwähnte, einmal zusammenrufen wird. Das ist sein Werk, und es ist allein sein Werk; dieses Werk steht als das große Zeichen der Hoffnung am Horizont der Kirchengeschichte. Umso härter trifft es, wenn Matthäus uns für die Zeit bis dahin mitten hineinstellt in die Geschichte der Welt. Schrecken und Tod, Krieg und Kriegsberichte, Erdbeben, Krankheiten, Hunger bestimmen ihre Geschichte; in sie ist die Geschichte der Kirche hineinverflochten. Sie ist den Mächten des Dunkels und des Schreckens ausgeliefert, bis in ihren Kern hinein ist sie von ihnen bedroht. Matthäus nimmt uns die Naivität und Harmlosigkeit, die für das vielen anerzogene Kirchenbild bezeichnend ist. Sie kennen die Andachtsbilder, auf welchen die Kirche als »Haus voll Glorie« in lichten, strahlenden Farben gemalt ist, als wäre sie ein göttliches Naturschutzgebiet, als würde die Unfehlbarkeit in jeder Hinsicht und für alles gelten, was von ihr unternommen wird, als wären die bösen Anderen nur draußen »vor den Mauern«. Dieses Bild der Kirche stimmt offenkundig nicht. Matthäus redet nicht so einseitig von der Kirche; ja, er warnt uns vor solcher Naivität. Es könnte sein, daß jener strahlende Kuppelbau St. Peter, von dem dieser Mythos der Kirche spricht, nur Fassade ist und daß wir nicht die Hinterhöfe sehen, in denen der Unrat der Ge-

schichte aufgehäuft daliegt. Davor möchte uns Matthäus bewahren. Illusionslos, erstaunlich realistisch für einen Mann des ersten Jahrhunderts zeichnet er das Bild der Kirche.

Diese Sicht der Kirche prägt das ganze Evangelium. Wenn er in den Gleichnissen auf die Kirche zu sprechen kommt, betont er gerade dies: In dem Netz, das die Kirche darstellt, befinden sich gute, aber auch faule Fische; und in dem Hochzeitssaal, der von Gästen erfüllt wird, sammeln sich die Guten und die Bösen; Unkraut und Weizen wachsen zusammen. Beides ist da, und bis in die Wurzeln sind sie ineinander verschlungen. Das kennzeichnet die Situation der Kirche bis zur Zeit der Ernte; dann erst wird die Scheidung erfolgen.

Matthäus bringt das große Bekenntnis des Petrus und die Verheißung, die ihm Jesus gibt: »Du bist der Fels, auf diesem Felsen will ich meine Kirche bauen, und die Pforten des Totenreiches werden sie nicht überwältigen.« Dieses Wort wird nicht zurückgenommen, aber es wäre einseitig, nur dieses Wort zu hören. Unmittelbar danach kommt das andere: Von Petrus wird gesagt, daß er Gottes Pläne nicht begreift. Petrus wird zum Satan, der Jesus versucht und ihn abhalten will, jenen Weg zu gehen, den er als der Messias der Niedrigkeit zu gehen hat, den Weg, der in den Tod hineinführt, den Weg selbstlosen Dienstes. Von ihm will ihn dieser Petrus, der das Fundament der Kirche ist, abbringen. Beides steht nebeneinander. Der Verrat geschieht offenkundig nicht irgendwo am Rande der Kirche, sondern in der Mitte, im Zentrum. Die Petrusgestalt in ihrer Doppeltheit, Bekenner und Verräter, ist der Schlüssel für die Deutung der Kirche.

Das erschließt nun auch den härtesten Abschnitt des Evangeliums, den wir eben gehört haben, in dem vom Abfall in der Kirche gesprochen wird. Um festzustellen, worum es bei dem Abfall geht, wollen wir den Text genauer durchgehen.

Es ist deutlich, daß der Abfall beim Konflikt mit der »Welt« ansetzt: »Ihr werdet verhaßt sein um meines Namens willen.« Das heißt offenkundig nicht nur: Es wird eben Kirchenverfolgungen geben, wie es sie immer wieder gegeben hat, da und dort, aus diesem und jenem Grund; sondern die Jünger Christi werden deswegen gehaßt – das ist im Text nicht zu übersehen –, weil es um den Namen Christi, also um sein Wesen, um seinen Anspruch geht. Dort bricht der Konflikt auf, wo der Mensch, der nur auf sich gestellt sein und nur von sich und für sich leben will – sei es der sogenannte Fromme, der Moralist oder auch der sogenannte Gottlose oder der Böse –, durch den Jünger Christi auf den Anspruch Christi selbst trifft. Jesus verlangt ein unverstelltes, unmittelbares Verhältnis zu Gott; wir sollen Gott nicht hineinpressen in ein System von Gesetzen und Verordnungen, in eine künstliche Welt, um ihn aus der realen Welt herauszuhalten. Sein Anspruch eröffnet den Anspruch Gottes, der uns ganz haben will. Bis in sein Wesen hinein wird der Mensch vor

den Anspruch gestellt, den andern zu sehen, das Recht des andern anzuerkennen, den andern zu lieben in dem Maße, wie er sich selbst zu lieben immer schon versteht. Das ist der Anspruch Gottes, um den es Jesus geht, der Anspruch der Güte, der Anspruch der Menschlichkeit. Wenn der Mensch vor diesen Anspruch gestellt wird, steht er vor einem Entweder-Oder. Er kann diesen Anspruch annehmen oder ablehnen, und sein Nein kann dazu führen, daß er sich radikal verschließt und unmenschlich wird. Matthäus sagt, daß dieser Konflikt für den Jünger Christi nicht nur in der Außenwelt, in der Begegnung mit dem anderen, mit dem Nichtchristen, entsteht, sondern daß dieser Konflikt in der Kirche selbst aufbricht. Haß, Unmenschlichkeit werden zu »Zeichen« der Gemeinde Christi. Matthäus sagt klar: »Viele werden umfallen, das heißt zu Fall kommen, sie werden einander verraten und hassen.« Symptome totalitärer Herrschaft sind in der Kirche zu finden: Unterdrückung, Denunziation, Ausbeutung, Vergewaltigung, Gefängnis, Verbrennung. Sie sind in der Kirche keine Randerscheinung. Erschreckend ist es, mit welcher Penetranz Matthäus immer wieder hier von den »vielen« spricht. Er kann sich nicht genug tun, immer wieder dieses Wort »viele« zu wiederholen, um es uns ganz deutlich zu sagen: Das betrifft die Großkirche, das betrifft Euch, die große Schar aus allen Völkern, die sich in der Kirche sammelt; es ist nicht eine Sache von einzelnen, die da oder dort abfallen, sondern die Kirche insgesamt ist gefährdet. Ja, Matthäus geht noch weiter: Der Anspruch, mit dem der Verrat und der Abfall in der Kirche geschieht, ist ein prophetischer Anspruch. Es ist der höchste geistliche Anspruch, den Matthäus kennt. Es treten da nicht irgendwelche Leute als Verführer auf, sondern Propheten. Für die Kirche, die Matthäus anspricht, gehörten die Propheten zu den entscheidenden geistlichen Instanzen in der Gemeinde.

Solche Propheten gibt es in der Kirche nicht mehr. Der Christ erfährt jedoch einen Anspruch, der ihrem ähnlich ist, heute in der Begegnung mit denen, die der Kirche und der Gemeinde vorstehen. Auf sie bezieht sich heute die Warnung des Matthäus. Auch sie stehen in dieser Gefahr, ihr Amt und die geistliche Vollmacht zu mißbrauchen und die ihnen anvertraute Gemeinde einen falschen Weg zu führen. Auch sie können also zu »falschen Propheten« werden. – Und viele werden ihnen erliegen. In der Bergpredigt sagt Matthäus, daß sie getarnt auftreten. Er spricht von denen, die mit dem Fell des Lammes bekleidet kommen und inwendig reißende Wölfe sind. Der letzte Satz des Abschnittes faßt das Gesagte zusammen: »Die Gesetzlosigkeit wird überhandnehmen.« Wo der Weg Christi verlassen wird, der Weg der besseren Gerechtigkeit, des selbstlosen Dienstes, wo die Christen sich nicht Gott und dem Mitmenschen in ungeheuchelter Liebe öffnen, dort wächst die Gesetzlosigkeit. Die Kirche Christi, die eine Gemeinde brüderlicher Gemeinschaft sein

sollte, wird zum kalten Machtapparat. »Die Liebe der vielen wird erkalten«. Es wird kalt in der Kirche, darum auch kalt in der Welt.

Diese Prophetie des Matthäus ist innerhalb der Kirchengeschichte mehr als einmal schon in verschiedenen Formen erschreckende Wirklichkeit geworden. Wir müßten uns fragen: Welche Form bedroht uns? Welcher Abfall geschieht heute? Totalitäre Systeme im Osten wie im Westen drohen die Menschheit zu vergewaltigen. Wir haben zu prüfen, ob das nicht auch eine Gefahr in der Kirche ist. Wir sollten fragen, was die Kirche, was der einzelne Gläubige tut, diese Gefährdung der Welt zu überwinden.

Das ist nicht gesagt, um diesen oder jenen Prälaten in der Kirche anzugreifen. Es ist auch nicht gesagt, um für die sogenannten Fortschrittlichen und gegen die sogenannten Konservativen Stellung zu nehmen. Wir machten uns die Sache zu einfach, verteilten wir den Abfall so pauschal auf diese oder jene Gruppe. Verstehen wir Matthäus richtig, dann merken wir: Dieser Abfall geht quer durch alle Lager, wir alle sind gefährdet, es geht die Kirche insgesamt an. So ist die Erfahrung, die wir mit uns selbst machen: Unser Glaube ist von unserem Unglauben nicht zu trennen. Güte und Menschlichkeit gelingen uns hin und wieder in einer kleinen Tat; meist nehmen wir sie – noch während die eine Hand ausgestreckt ist – mit der andern Hand schon wieder geschäftig zurück. Weil wir so sind, ist auch die Kirche diese Mischung von Glaube und Unglaube, von Haß und Liebe, wie es Matthäus zeigt.

Die Konsequenz ist deutlich: Wir werden als Kirche nur bestehen, wenn wir es fertig bekommen, eine Kirche zu sein, die Tag für Tag von neuem sich bekehrt und sich dem Menschen öffnet, die frei wird von dem Wolf, der ihr in den Gliedern steckt.

Wir könnten jetzt weggehen und sagen: Mit einer solchen Kirche will ich nichts zu tun haben. Doch können wir es uns leisten, die Sache Christi irgendeiner Gruppe zu übertragen, auf andere die Verantwortung abzuschieben? Wenn wir damit ernst machen, daß wir in der Kirche eine Gemeinschaft von Schwestern und Brüdern sind, dann ist der erste Dienst, den wir der Sache Christi zu leisten haben, der, dafür zu sorgen, daß seine Sache in der Gemeinde nicht verraten wird. Die Situation unserer Kirche heute ist durch innere Emigration bestimmt. Viele resignieren und ziehen sich zurück. Ich weiß nicht, ob wir uns das leisten können. Ist nicht jeder von uns aufgefordert, sich dafür einzusetzen, daß der Verrat, der zur Kirche gehört wie die Verheißung, daß sie nicht untergeht, nicht überhandnimmt? Die Kirche soll nicht ein kalter Machtapparat, sondern die Stadt auf dem Berg sein, die einlädt, das Licht auf dem Leuchter, das allen leuchtet, Salz, das Würze bringt. Das ist unsere Sache. Ich möchte Sie bitten, selbst von Ihren Erfahrungen aus in der Aussprache nach der Meßfeier weiterzufragen. Denn diese Probleme lassen sich nicht von der Kanzel her lösen. Wir

haben gemeinsam zu prüfen, wo die Diagnose des Matthäus zutrifft und was wir an der Stelle, an der wir uns befinden, zu tun haben, damit die Kirche Christi ganz seine Kirche wird.

Paul Hoffmann

Predigtkritik in der Zeitung

Ein Experiment

Im April 1966 veröffentlichte eine katholische Tageszeitung in der Schweiz acht kritische Berichte von Laien über Predigten, welche am Passionssonntag in ebensovielen Kirchen eines Kantons gehalten worden waren. Es handelte sich um eine Initiative der betreffenden Redaktion, und niemand hatte im voraus davon Kenntnis.

Die Kritik reichte von lobender Anerkennung – »Die Predigt vermochte zu überzeugen«, »Der Inhalt der Predigt hat mich angesprochen« – bis zu einer isolierten Ausfälligkeit: »Es ist leider so, daß unsere Geistlichkeit im Schatten der Konjunktur verweichlicht und daß es dem geistlichen Stande finanziell grundsätzlich zu gut geht.« Meistens wurde indessen auf echte Probleme des Predigens hingewiesen. Der eine hört eine ausgezeichnete Predigt, die aber für das einfache Kirchenvolk zu hoch sei. Der andere sieht die Fraglichkeit einer Predigt gerade darin, daß sie sich »an das Kollektiv« wendet, daß sie den Durchschnitt der komplexen Gemeinde anvisiert, um von allen verstanden zu werden. Dieselbe Überlegung führt einen dritten dazu, »die Predigt in der Sonntagsmesse, in der alle Kategorien von Pfarreiangehörigen teilnehmen«, überhaupt in Frage zu stellen. Andere Hinweise betreffen den »zu kirchlichen« Charakter der Predigt, »zu sehr für die Mauern des Kirchenschiffes geprägt, aber zu wenig für das pulsierende Leben, in dem sich die Laien während der Woche befinden«, oder die »zu gekonnte« Art der Predigt, die darum keine Möglichkeit der Auseinandersetzung gibt.

Die Kritiken enthielten, obwohl im Umfang knapp bemessen, doch eine Fülle von Hinweisen, die homiletisch aller Diskussion wert wären.

Schlechte Aufnahme

Jene unerwartete Zeitungsseite weckte heftige Reaktionen, neben Zustimmung auch viel Ablehnung, vor allem von geistlicher Seite. Der Redakteur sah sich zur Feststellung veranlaßt, »daß ein großer Teil der ablehnenden Reaktionen in Stil und Ausdruck in auffälligem Kontrast stehen zur Empfindlichkeit, mit der man auf die kritischen Andeutungen reagierte... Ich übergehe die mit Drohungen und Pressionen garnierten Einsendungen im Interesse ihrer Autoren.« Es gibt ferner die Erfahrung zu bedenken, daß eine Regionalzeitung »auf größere geographische Distanz herzhafte Kritik üben darf, daß sie aber im engeren Einzugsbereich maximal brav sein muß. Kritik an der römischen Kurie zum Beispiel wird gerne und genüßlich konsumiert, jede kritische Andeutung über die Zustände in der

eigenen Pfarrei ist aber von einem Donnerrollen begleitet«.

Die sachliche Kritik an dem Vorgehen wies vor allem darauf hin, daß Predigtkritik zwar wünschenswert, die Tageszeitung aber nicht der Ort dafür sei. Während der Kritiker anonym bleibt, »wird der kritisierte Prediger im ganzen Kanton abgestempelt«. Ja ein Laie fürchtet, »daß eine öffentliche Zensurierung den ganzen Elan eines Geistlichen hemme oder zerstöre«. Im übrigen kann aus dem Eindruck einer einzelnen Predigt noch nicht auf die ganze Predigtstätigkeit in einer Pfarrei geschlossen werden; dieser Kurzschluß liegt aber nahe. Schließlich mangelt dem Leser der objektive Maßstab, da die Kritiken von verschiedenen Leuten stammen, die »mit verschiedenen Maßstäben« messen.

Die Redaktion gab schließlich einem Pfarrer aus einem anderen Kanton das Schlußwort. Dieser wies besonders darauf hin, daß eine Predigt heute nicht mehr getrennt von der liturgischen Gemeinschaft, innerhalb derer sie stattfindet, betrachtet werden sollte. Predigtkritik muß sein, aber sie gehört ins Ganze jener Beziehungseinheit hinein, welche durch die liturgische Versammlung in einer lebendigen Gemeinde gegeben ist. Und das läßt sich mit einer Kritik in der Tageszeitung nicht erreichen.

Was bleibt zurück?

Lassen sich aus diesem Experiment Erfahrungen festhalten, Erkenntnisse gewinnen? Lassen wir alles beiseite, was aus den Reaktionen Ungutes gefolgert werden könnte, und bleiben wir bei der Sache. Es ist nicht zu übersehen, daß die Argumente Gewicht haben, welche in der Tageszeitung *nicht* das geeignete Forum für konkrete Predigtkritik sehen, besonders eben unter dem Aspekt des gemeindlichen Charakters der liturgischen Predigt. Allerdings sollte ein Priester, dessen »Elan zerstört« wird, wenn er sich in der Zeitung kritisiert findet, sich schon längst gefragt haben, ob es ihm nichts ausmacht, was seine allsonntäglichen Zuhörer von seinen Predigten denken. Eine Predigt ist schließlich immer ein Sich-der-Öffentlichkeit-Aussetzen. Und vor einem Tribut an die Massenmedien schützt uns kein klerikales Standesprivileg.

Wenn eine Zeitungskritik von Predigten nicht alle Anforderungen erfüllen kann, so vielleicht doch einige, eben spezifische für die katholische Tageszeitung. Das, was sich zwischen der Kirche (Gemeinde) und ihren Priestern abspielen soll, kann sich tatsächlich nicht in der regionalen Tageszeitung abspielen.

Es war deshalb kaum nützlich, die Orte der begutachteten Predigten anzugeben. Aber kritische Würdigung von konkreten Predigten, ohne daß einer, der nicht dort war, den Ort identifizieren kann, könnte in der Tageszeitung eine doppelte Aufgabe erfüllen. Für viele Leser, die zum kirchlichen Leben in einem zumindest indifferenten Verhältnis stehen, wären solche Kritiken ein (willkommener)

Anlaß, sich für Predigten zu interessieren, und die Indirektheit des Weges (von der Kritik zur Lehre) würde doch zum Ziel führen. Wer einer Kritik zustimmt, wird darauf verwiesen, das Ideal zu bejahen.

Für die Geistlichkeit aber wäre es wenigstens einmal ein Weg, sich eine Sammlung von den Eindrücken anzulegen, die wir mit dem Predigen hervorgerufen. Das ist viel mehr, als wenn gar nichts geschieht. Denn wer die brüderliche Kritik im engen Gemeindekreis propagiert als bessere Lösung, wird zugeben müssen, daß sie in den allermeisten Fällen erst das Stadium des Wunschbildes erreicht hat.

Alois Müller

Wohnviertelseelsorge (Strada)

Vor zehn Jahren etwa rief Bischof De Smedt (Brügge) die Strada-Aktion ins Leben. Bis heute hat diese Aktion in der Hälfte der Pfarrgemeinden der Diözese Brügge Fuß gefaßt.

Das Missionsbewußtsein ist in der Kirche lebendiger als früher. Es läßt uns deutlicher das Wesen des Apostolats verstehen. Apostolat heißt nicht nur, neue Länder für das Evangelium zu erschließen, sondern es ist auch der Versuch, die apostolische Dimension der Kirche im ganzen Leben zu entfalten; das heißt: für alle Menschen ein Zeichen Gottes zu sein, Angebot und Licht. Vielleicht kann man es auch so umschreiben: Freude erleben an den Dingen, die wir selber empfangen haben, und verlangen, daß auch andere dieser Freude teilhaft werden, nicht zu unserer Selbstzufriedenheit, sondern zur Freude aller Menschen.

Auf diese Weise ist das Apostolat eine beständige Aufgabe der Kirche. Konstant heißt nicht unveränderlich, sondern lebensnah, fruchtbar in jeder Zeit, also nur in der Form zeitgebunden. Jede Zeit soll das Zeichen und dieses Angebot neu verwirklichen.

Wer Strada verstehen will, muß auf die Zeit und die Entwicklung Rücksicht nehmen und vielleicht auch die örtlichen Verhältnisse im Auge haben. Letzteres erfordert eine situationsbezogene sozio-religiöse Aufklärung. Wir beschränken uns hier auf einige wichtige Faktoren.

1. Früher war die Kirche in Flandern ein bedeutsamer integrierender Faktor des öffentlichen Lebens. Sie war tonangebend und weithin normativ. Diese Situation ändert sich nun schnell. Die Stadt bewirkt Vereinzelung (Atomisierung). Die moderne Mentalität ist gekennzeichnet durch stärkere Autonomie.

2. Das menschliche Leben ist auch nicht mehr so einheitlich. Der entscheidende Einfluß von Erziehung und Familie leidet unter dem Pluralismus der Gesellschaft. Die Arbeit ist nicht mehr so bestimmend. Verkürzte Arbeitszeiten machen den Menschen von seiner Arbeit unabhängiger.

Aber es stellen sich hier folgende Fragen: Die Kirche ist doch irgendwie Gemeinschaft. Wie kann sie es noch sein? Wie werden die Leute nun Chri-

stus begegnen? Diese Fragen gaben Anlaß zur Gründung von Strada. Was ist, was will Strada?

Die Konstitution über das Laienapostolat nennt zwei Aufgaben: die Welt interessanter, menschenwürdiger und vollkommener zu machen; die befreiende Botschaft des Herrn zu bringen.

Strada (das heißt Straßenaktion zum Dienst und Apostolat) versucht diesen Absichten zu entsprechen. Strada will jedes Wohnviertel umbilden zu einem Viertel, in dem das Leben angenehm ist, in dem die Menschen sich lieben, sich umeinander kümmern und zueinander Vertrauen haben. Strada will dazu beitragen, daß in jedem Viertel das Wort Gottes gehört werde und daß die Menschen sich schließlich am Leben der Pfarrgemeinde beteiligen, damit sie dort das Wort und das Brot Gottes finden. Das ist das Ziel der Aktion »Wir sind Nachbarn« und »Seien Sie ein Christus in Ihrer Straße«.

Strada ist zuerst *Bezirksarbeit*. Man kann bezweifeln, ob es noch typische Viertel gibt. Aber es gibt noch die »roten Viertel«. Es fragt sich jetzt: Weshalb wollen die Leute gerade in diesen Vierteln wohnen? Suchen sie nicht unbewußt Gesinnungsgenossen? Statistiken beweisen, daß die Unkirchlichkeit und der Besuch nichtkonfessioneller Schulen auf das Klima und die Geisteshaltung bestimmter Viertel deuten.

Der Christ soll in seinem Viertel tätig leben und mitleben. Er ist kein Schutzmann. Er ist einfach ein guter Nachbar, ein anderer Christus, der da wohnt. Man unterscheidet wohl primäre und sekundäre Beziehungen. Die sekundären Beziehungen (Arbeit, Beruf, Amt, Stelle) gehören zu dem Apostolat der christlichen sozialen Organisationen, die sich besonders dem Arbeitsbereich widmen. Strada beschäftigt sich mit den primären Beziehungen (Wohnung, Erziehung, Zu-Hause-Sein, Assimilation des Gehörten). Die Familie des Mitarbeiters ist hierbei die Zelle. Diese Familie bemüht sich um die Nachbarschaft (20 bis 30 Häuser) ohne Rücksicht auf Stand oder Rang.

Weiter ist Strada *Pfarrarbeit*. Leiter der Apostolatsarbeit in den einzelnen Wohnvierteln kommen zusammen, um so außer einer Fortbildung den Kontakt zwischen Wohnviertel und Pfarrei und das Gespräch zwischen Priestern und Laien zu pflegen. Was die Pfarrei als Not erleidet und durch Werke der Liebe und die gemeinsame Feier der Liturgie zu beheben sucht, entsteht aus Gemeinschaftsbewußtsein, aus der Besorgnis eines jeden für den anderen.

Strada ist keine Mitgliederbewegung. Das diözesane Sekretariat verbreitet für die Mitarbeiter das Blatt *Wir sind Nachbarn* und für die leitenden Mitglieder das Blatt *Mitteilungen*. Die führenden Mitglieder in der Wohnviertelseelsorge geben auch laufend Anregungen. Weiter gibt es Helfer für jedes Dekanat, auch sie geben Anregungen.

Welche Aufgabe hat ein Mitarbeiter? Eigentlich soll ein Helfer durch seine Anwesenheit im Viertel jene Frage beantworten: »Woran sind wir mit den Christen?« Wie Christus geht er unter die Men-

schen und tut Gutes. Er kennt und besucht die Kranken, die Alten, die Leidenden, die Einsamen, die Neuankömmlinge. Er freut sich mit denen, die ein Fest feiern. In allen Belangen ist er ein Nachbar. Er möchte, daß ein jeder im Viertel sich zu Hause fühlt und anerkannt und geschätzt wird. Die Nächstenliebe bedeutet für ihn: den Nächsten zu entdecken und ihm zu helfen. Diese Hilfe nimmt er sich zu Herzen. Eine große technische Hilfe kann er nicht leisten. Ist solche nötig, verweist er auf Organisationen oder auf andere Menschen, die helfen können.

Auf apostolische Weise bemüht er sich, daß die Menschen seiner Straße beten, sei es nur anläßlich eines Jubiläums, eines Sterbefalles, im Mai oder in der Fastenzeit. Er bemüht sich, daß die Nachbarschaft teilnimmt an der Feier der Liturgie, an der christlichen Bildung (Patenschaft, Pfarrblatt, Presse, Rundfunk, Fernsehen). So wirkt er für die Botschaft des Herrn. Er sät das Wort, er macht die Nachbarn auf Gottes Wort aufmerksam.

Man wird vielleicht fragen: Welches sind die Ergebnisse? Eine Antwort wie: »Das Säen genügt«, enthebt uns nicht der Pflicht, nachzuprüfen, was Früchte trägt und was nicht. Nach einer zehnjährigen Erfahrung können wir schon folgendes sagen:

1. Die Idee »Wir sind Nachbarn« ist zur Wirklichkeit geworden, vielleicht weniger in größeren Städten.

2. Fast jeder arbeitete gelegentlich an größeren Aktionen mit (z. B. Adveniatkollekte, Rosenkranzaktion, Schulaktion). Für diese Aktionen besuchte ein Strada-Mitarbeiter jedes Haus ohne Unterschied und lud die Leute seiner Straße ein, am kirchlichen Leben teilzunehmen.

3. In vielen Pfarreien hat das Gespräch zwischen Priester und Laien angefangen; vielerorts arbeiten einige Laien aktiv mit am Aufbau der Pfarrei.

4. Es ist schwieriger, die Mitarbeiter für eine direkt apostolische, ständige Aufgabe zu gewinnen als für gelegentliche Aktionen oder Dienste an den Nachbarn.

E. Laridon, Diözesanpräses
(Evêché/Brügge, Belgien)

Gestaltung des Presbyteriums

Im Gefolge der Liturgiereform stellt sich das Problem der Neugestaltung des Altarbezirkes in allen Kirchen und Kapellen. Die Ordnung der liturgischen Orte und Elemente ist in erster Linie nicht eine künstlerische Angelegenheit, sondern eine theologisch-liturgische Frage.

Es muß eines der Hauptanliegen der Liturgiereform sein, das liturgische Zeichen wieder ernst zu nehmen und es so zu gestalten, daß es aussagefähig und aussagekräftig ist, auch und gerade für den Menschen des 20. Jahrhunderts. »Brot« soll wieder deutlich als Brot erkennbar sein, das liturgische »Kleid« als wirkliches Gewand; der Gestus will das, was gemeint ist, auch tatsächlich bezeichnen und nicht nur ein »Tun-als-ob« sein. In besonderer Weise soll die Gegenwart des Herrn durch ein Zeichen angedeutet werden. Nach der klaren Aussage von Artikel 7 der Konzilskonstitution *Über die heilige Liturgie* ist Christus auf verschiedene Weise präsent: »Um dieses große Werk (der Erlösung, der Heiligung der Menschen und des Gotteslobes) voll zu verwirklichen, ist Christus seiner Kirche immerdar gegenwärtig, besonders in den liturgischen Handlungen. Gegenwärtig ist er im *Opfer der Messe* sowohl in der *Person dessen, der den priesterlichen Dienst* vollzieht, ... wie vor allem unter den *eucharistischen Gestalten*. Gegenwärtig ist er mit seiner Kraft in den *Sakramenten*, so daß, wenn immer einer tauft, Christus selber taucht. Gegenwärtig ist er in seinem *Wort*, das er selbst spricht, wenn die heiligen Schriften in der Kirche gelesen werden. Gegenwärtig ist er schließlich, *wenn die Kirche betet und singt*, er, der versprochen hat: »Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen« (Mt 18,20).«

Dieser mehrfachen, je verschiedenen, aber doch stets wirklichen Gegenwart Christi müssen auch verschiedene Zeichen entsprechen. Die liturgischen Orte und Elemente müssen darum so gewählt, gestaltet und angeordnet sein, daß sie wirklich Zeichen der Präsenz des Herrn sind. Diese Zeichen sollen in ihrer Funktion leicht erkannt und verstanden werden. Deshalb wird am besten jedes in sich und für sich stehen und nicht mit einem andern verkoppelt sein, damit nicht das eine das andere irgendwie verdunkelt und seiner Zeichenhaftigkeit und seiner Aussagekraft schadet.

Der Altar ist der Mittelpunkt des Kirchenraumes: Von hier aus muß der Bau gestaltet werden. Darum wird man, wo es sich verwirklichen läßt, den Zelebrationsaltar näher an die Gemeinde und dadurch die Gläubigen näher an den Altar bringen.

In vielen Kirchen muß man – aus verschiedenen Gründen – den Hochaltar in der Apsis der Kirche belassen; hier kann es angezeigt sein, einen würdigen Altartisch in der Nähe der Gläubigen aufzustellen, um die heilige Eucharistie zum Volk hin feiern zu können. Voraussetzung aber müßte wohl sein, daß die beiden Altäre durch einen genügend großen Raum voneinander getrennt sind.

Der Ambo ist der Ort, wo die Frohbotschaft vom Heil in Christus durch Lesungen und Predigt verkündet wird. Weil die Messe »gewissermaßen aus zwei Teilen besteht, nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier«, und der Herr den Seinen einen doppelten Tisch deckt, den Tisch des Wortes und den Tisch des Brotes (Liturgiekonstitution, Art. 56; vgl. Art. 51), sollten womöglich Altar und Ambo in einem nahen Spannungsverhältnis stehen, damit geistig und auch räumlich erkennbar wird, daß die beiden »so eng miteinander verbunden sind, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen« (ebd.).

Der Tabernakel als Aufbewahrungsort des eucharistischen Brotes darf mit Erlaubnis des Bischofs außer auf dem Altar »auch an einer anderen wirklich vornehmen und würdig eingerichteten Stelle in der Kirche« aufgestellt werden (*Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie*, Nr. 95). Es ist wünschenswert, daß er näher zu den Gläubigen gebracht wird und ein möglichst »intimer« Bezirk für die private Andacht geschaffen wird.

Der Priestersitz soll so aufgestellt sein, »daß die Gläubigen ihn gut sehen können und dabei deutlich wird, daß der Zelebrant wirklich der Vorsteher der ganzen versammelten Gemeinde ist« (*Instruktion* Nr. 92). Je nach den örtlichen Verhältnissen wird der Priestersitz, wie in der alten Basilika, in der Apsis des Chores gebührend erhöht oder an passender Stelle seitlich vom Zelebrationsaltar zum Volk hin aufgestellt werden müssen, so, wie es dem Wesen und der Phänomenologie der Gemeindeversammlung – auch der profanen – entspricht.

Gegen eine liturgiegerechte Gestaltung des Presbyteriums werden nicht wenige Einwände erhoben, die leider nicht immer der Sorge um die Liturgie und ihre Erneuerung entspringen. Nur folgende seien kurz erwähnt: Altar – Ambo: Zelebration in Volksnähe und zum Volk hin – eine kurzlebige Modeströmung? Soweit sich heute überblicken läßt, kann mit aller Deutlichkeit gesagt werden: Die kommende definitive Liturgiereform wird überzeugend in der eingeschlagenen Richtung weitergehen. Der Ort für die Wortgottesfeier sind Ambo und Priestersitz, der Ort für die eigentliche Eucharistiefeier ist der Altar. Jede gute Gestaltung des Chorraumes von heute wird auch morgen gültig sein. – Tabernakel: Abwertung der eucharistischen Frömmigkeit – das Allerheiligste in die Peripherie abgedrängt? Es ist nicht Geringschätzung und Verminderung des eucharistischen Kultes, wenn Altar und Tabernakel getrennt sind. Im Gegenteil, jedes der Elemente

wird – die entsprechende Stellung und Gestaltung vorausgesetzt – in sich und in seiner Bedeutung besser erkannt und gewürdigt werden können, die Strukturen werden deutlicher sichtbar. Nicht ihr räumliches Beieinander ist Gradmesser ihrer Wertschätzung. Die erstrebte größere Volksnähe des Tabernakels will der privaten eucharistischen Frömmigkeit dienen. Zudem sollte man sich von einem starr »symmetrischen Denken« freimachen, als ob nur das einen würdigen und ehrenvollen Platz inne hätte, was in der Längsachse der Kirche liegt. – Priestersitz: neuer Klerikalismus? Der zelebrierende Priester hat kraft seines Amtes und seines Dienstes den Vor-Sitz in der hierarchisch strukturierten Versammlung inne. Darauf kann er nicht verzichten, sonst würde er sich und seine Aufgabe verraten. Der Präsident muß nun einmal seinen Platz vor der Versammlung an ausgezeichnete Stelle einnehmen. Das hat mit Klerikalismus und Überheblichkeit nichts zu tun. Leitbild für den Priestersitz soll jedoch nicht der Herrscherthron, sondern eher der Präsidentenstuhl sein. Überhaupt kann ganz allgemein die profane Versammlung der Gemeinde als »Gegenprobe« auch für die liturgische Versammlung dienen. Was dort sinnvoll ist, kann hier nicht sinnwidrig sein.

Bei jeder Kirchenrenovation und bei der Neugestaltung des Presbyteriums im besonderen stellen sich viele Fragen künstlerischer und anderer Art; auch denkmalpflegerische Postulate können erhoben werden. Bei allseits gutem Willen findet man immer Lösungen, welche das Doppelanliegen verwirklichen: Erhaltung des Bestehenden, soweit es erhaltungswürdig ist, und pastoral-liturgische Ausrichtung. Doch muß man sich stets vor Augen halten, daß die Neugestaltung des Chorraumes erstlich ein theologisches und seelsorgliches Problem ist. Aufgabe des Künstlers ist es, den geistig-geistlichen Sinngehalt in die Sprache des Praktischen und Schönen zu übersetzen. Anton Hänggi

Das seelsorgliche Gespräch

Die Predigt wird heute oft nicht mehr in der Lage sein, dem einzelnen Hörer zur gläubigen Bewältigung seines individuellen Daseins zu verhelfen. Die Situation der Hörer ist zu differenziert und die Realisierung des Glaubens in einer sich ungewöhnlich schnell und tief wandelnden Welt schwieriger geworden. Es kommt hinzu, daß die Abneigung gegen eine autoritäre Belehrung, wie sie ein Teil der Prediger noch praktiziert, im Wachsen begriffen ist. Die Menschen wollen, soweit sie überhaupt danach verlangen, über die Fragen ihres Lebens, über ihre Sorgen, ihre ungeklärten Schwierigkeiten und belastenden Nöte sprechen. Die Zahl jener Menschen, die ein solches Gespräch suchen oder zumindest brauchen, ist durch keine Statistik zu erfassen. Man kann jedoch mit Gewißheit annehmen, daß sie sehr groß ist. Die Klage darüber, daß man keinen Seelsorger findet, mit dem man in dieser Weise reden kann, scheint

weitverbreitet zu sein. Allein schon die Tatsache, daß die Seelsorger heute oft durch mannigfache Verpflichtungen außerordentlich beansprucht werden, wird vermutlich nicht wenige Gläubige davon abhalten, mit dem Ansinnen zu ihnen zu gehen, daß sie »Zeit« für ihre Fragen haben. »Zeit haben« aber ist nun einmal eine Bedingung, ohne die es kein seelsorgliches Gespräch gibt. Das Problem, was getan werden muß, damit in den Gemeinden solche Gespräche »in aller Ruhe« geführt werden können, ist sehr dringlich geworden. Die Vereine und Gruppen bieten dafür keine geeigneten Möglichkeiten. Ist es doch gerade das Einzelgespräch, das man wünscht. Das Sakrament der Buße wird aus anderen Gründen diese Funktion häufig nicht erfüllen können. Die Aktualität des Gesprächs verschärfte sich bei den Menschen, die zwar der Kirche noch angehören, ihrem Leben aber fernstehen. Wie kann ihnen noch der Glaube bezeugt werden? Wie anders – wenn man von dem im selbstlosen Dienst an den Mitmenschen sich verwirklichenden Glauben absieht –, wie anders also auch durch ein Gespräch?

Man würde aber den Sinn und auch die Wirkung eines seelsorglichen Gesprächs verfehlen, wenn man aus dem Gespräch eine Predigt *en miniature*, eine Ansprache an den einzelnen zu machen versuchte. Dies ist eine Gefahr, die zumal dem amtlichen Seelsorger droht, weil er durch die Predigt gewohnt ist, allein zu reden.

Ein Gespräch ist eine Zwie-Sprache, ein Sprechen also zwischen zweien und nicht eine Ansprache. In ihm soll die Wahrheit gemeinsam gesucht und ermittelt werden. Dies ist in erhöhtem Maße bei dem seelsorglichen Gespräch der Fall. Um was geht es bei diesem Gespräch? Seelsorgliche Gespräche kann es in allen Religionen geben. Wir sprechen von der christlichen Seelsorge. Die Worte »Seelsorge« und »seelsorglich« sind bekanntlich fragwürdig geworden. Sie legen allzu leicht ein Verständnis nahe, das vom Eigentlich-Christlichen wegführt oder ihm gar widerspricht. Im christlichen Glauben geht es nicht nur um die Seele, sondern um den Menschen, und zwar um den ganzen Menschen in seiner leibhaften und geschichtlichen Existenz. Daß dieser Mensch in einem alles umfassenden Sinn sein »Heil« findet, darum geht es dem Glauben. Auf das seelsorgliche Gespräch bezogen, bedeutet das: Dies Gespräch steht im Dienst des Heils eines Menschen. Das Heil erlangt der Mensch aber nur von Gott durch den Glauben, d. h. durch die freie und vertrauende Annahme des Wortes Gottes, durch das ebendieses Heil angeboten wird. Also ist das Heilsgespräch notwendig ein Glaubensgespräch. Um nichts weniger als genau dies handelt es sich beim sogenannten seelsorglichen Gespräch.

Es geht infolgedessen nicht nur um Kontaktnahme, so unentbehrlich diese für ein seelsorgliches Gespräch auch ist. Und ebenfalls nicht nur darum, daß der Seelsorger die Gläubigen seiner Gemeinde kennenlernt. Nicht daß ein Seelsorger zu den gläubigen oder nichtgläubigen Gliedern seiner

Gemeinde geht, um mit ihnen zu reden, macht schon ein seelsorgliches Gespräch aus. Das Kennenlernen des Menschen ist eine unabdingbare Voraussetzung für ein wirkliches Gespräch. Wie kann man raten, wenn man einen Menschen nicht kennt? Kennen heißt aber in diesem Zusammenhang mehr als nur das Wissen um seine familiären und beruflichen Verhältnisse. Es meint darüber hinaus, den Menschen in den letzten Fragen nach dem Sinn des Daseins kennen. Wer ein seelsorgliches Gespräch führen will, muß folglich ein Hörender sein, offen für die wirkliche Lage des andern, für seine Fragen und Zweifel.

Dieses Vernehmen der Wirklichkeit ist eine Vorstufe zum Ziel des Gesprächs. Das Ziel aber bildet die Hilfe zur gläubigen Bewältigung des konkreten Lebens. Das Gespräch kann sich auf alle Gebiete des Lebens beziehen. Es kann das unmittelbare Gottesverhältnis zum Gegenstand haben, aber auch ein Problem der ehelichen, familiären, beruflichen oder gesellschaftlichen Existenz. Darum ist das Gespräch nicht eingeeengt auf die sogenannten rein religiösen Fragen, wie es überdies auch nicht auf einen besonderen Raum beschränkt ist. Am Horizont jeder Frage steht jedoch die Sorge um den gläubigen Vollzug des Daseins. Wer kann ein solches Gespräch führen? Es ist keineswegs nur dem kirchlichen Amtsträger vorbehalten, obwohl es in besonderer Weise zu seinen Diensten gehört. Ob aber mit oder ohne Amt: Ungeeignet ist jeder, der sich des andern zu bemächtigen und ihm seine Meinung aufzudrängen versucht. Unangemessen ist überhebliche Besserwisserie wie religiös verbrämter Paternalismus. Angemessen allein ist die aufrichtige und selbstlose Freigabe des Partners in dessen eigene Entscheidung, denn das Ziel des Gesprächs ist nicht die Abnahme, sondern die Weckung der Verantwortung, nicht der gegängelte, sondern der verantwortungsbereite Mensch. Theodor Filthaut

Literatur

Bei der Redaktion eingegangene
Neuerscheinungen
(Besprechung bleibt vorbehalten)

ACHTEN, GERARD, *Christlicher Optimismus. Der innere Geist des Apostolates*, Pallottivverlag, Friedberg b. Augsburg 1966, 208 S.

BALTHASAR, HANS URS VON, *Zuerst Gottes Reich. Theologische Meditationen* 13, hrsg. v. HANS KÜNG, Benziger, Einsiedeln 1966, 47 S.

BASSET, BERNARD, *Der Mittagsteufel. Probleme der Lebensmitte*, Verlag J. Pfeiffer, München 1966, 184 S.

BAVAUD, GEORGES, *Le décret conciliaire sur l'oecuménisme. L'évolution d'une théologie et d'une mentalité*, Ed. St.-Paul, Fribourg 1966, 112 S.

BERGSMAN, JOHANNES, *Die Reform der Meßliturgie durch Johannes Bugenhagen*, Verlag Butzon & Bercker, Kvelaer 1966, 235 S.

BETZ, FELICITAS, *Neue Kreise. Anregungen und Arbeitsmaterial für Familiengruppen*, Verlag J. Pfeiffer, München 1966, 178 S.

BEUMER, JOHANNES, *Die katholische Inspirationslehre zwischen Vatikanum I und II. Kirchliche Dokumente im Licht der theologischen Diskussion* (Stuttgarter Bibelstudien 20), Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966, 106 S.

Bibel im Jahr '67, Wer ist Jesus Christus? hrsg. v. KATH. BIBELWERK, Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966, 128 S.

BITTLINGER, ARNOLD, *Gnadengaben. Eine Auslegung von 1 Korinther 12-14* (Edel-Taschenbuch Nr. 11), Ökumenischer Verlag Dr. R. F. Edel, Marburg 1966, 104 S.

COSTE, RENÉ, *L'homme-Prêtre. Questions actuelles Théologie-Pastorale-Catéchèse*, Desclée, Tournai 1966, 254 S.

CULLMANN, OSCAR/KARRER, OTTO, *Die Bibel im Gespräch zwischen den Konfessionen. Einheit in Christus* Bd. 3, Benziger Verlag, Einsiedeln-Zürich 1966, 92 S.

DAHINDEN, JUSTUS, *Bauen für die Kirche in der Welt*, NZN Buchverlag, Zürich 1966, 148 S.

Das Lob der Osternacht. Das Exultet nach dem deutschen Text des Altarmeßbuchs zum Singen eingerichtet, hrsg. vom LITURGISCHEN INSTITUT TRIER, Christophorus-Verlag, Freiburg 1966, 16 S.

DUPONT, JACQUES, *Paulus an die Seelsorger. Das Vermächtnis von Milet*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 282 S.

FRÖR, KURT, *Wege zur Schriftauslegung. Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 408 S.

GEISSLER, OSWALD, *Kulturhygiene*, Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart 1965, 228 S.

GEORG, FABIAN, *Und deine Meinung? 76 Problemgeschichten mit Vorschlägen zur Gesprächsführung für Schule und Gruppe*, Verlag J. Pfeiffer, München 1966, 141 S.

HAAG, HERBERT, *Biblische Schöpfungslehre und kirchliche Erbsündenlehre* (Stuttgarter Bibelstudien 10), Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1965, 75 S.

HAAG, HERBERT, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda* (Biblische Beiträge, Heft 6), Benziger Verlag, Einsiedeln 1965, 74 S.

HEUSCHEN, L./FERRIERE, C./GEELHAND, M.-N., *Retraite de communion solennelle* (Notre Catéchèse, Collection de pastorale catéchétique 1), Biblica, Bruges 1966, 88 S.

HOFFER, MAX, *Die Gesang- und Gebetbücher der schweizerischen Diözesen. Eine geschichtliche Untersuchung*, Studia Friburgensia N. F. 41, Universitätsverlag. Freiburg/Schweiz 1965, 284 S.

Hirtenbriefe 1965 aus Deutschland, Österreich und der Schweiz, hrsg. INSTITUT FÜR KIRCHLICHE ZEITGESCHICHTE SALZBURG, Verlag Herder, Wien 1966, 380 S.

IZARD, RAYMOND, *Ordensberufung in heutiger Zeit*. Verlag Butzon & Bercker, Kevelaer 1966, 180 S.

JADOT, PIERRE/ MAERTENS, THIERRY/ RETIF, LOUIS, *Liturgie et monde d'aujourd'hui* (Paroisse et Liturgie, Collection de Pastorale liturgique 7), Biblica, Bruges 1966, 103 S.

JOEST, W./ MUSSNER, F./ SCHEFFCZYK, L./VOEGTLE, A./ WILCKENS, U., *Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966, 210 S.

KAHLEFELD, HEINRICH/ MANN, ULRICH/ WELTE, BERNHARD/ WESTERMANN, CLAUS, *Christentum und Religion*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966, 106 S.

KARRER, OTTO, *La parole est au Christ*, Editions Ouvrières, Paris 1966, 319 p.

KAUTZ, HEINRICH, *Das Kommunionkind* (LO Werkhefte für den Kommunionunterricht), Verlag Wort und Werk, Köln 1966.

KIRCHGÄSSNER, ALFONS, *Der Mensch im Gottesdienst* (Reihe »leben und glauben«), hrsg. v. OTTO KARRER und BERNHARD HÄRING, Verlag Ars sacra, München 1966, 191 S.

KUSS, OTTO, *Regensburger Neues Testament. Der Brief an die Hebräer*, Bd. 8/1, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1966, 260 S.

LAMPART, ALBERT, *Ein Märtyrer der Union mit Rom. Joseph I., Patriarch der Chaldäer*, Benziger Verlag, Einsiedeln 1966, 395 S.

LEIST, FRITZ, *Nicht der Gott der Philosophen*, Herder, Freiburg 1966, 220 S.

LE SCANFF, JACQUES, *Lasset die Kinder zu mir kommen. Ein Bildergebetbuch für Kinder*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 64 S.

LEVI, ELIPHAS, *Der Schlüssel zu den großen Mysterien. Nach Henoch, Abraham, Hermes, Trismegistos und Salomon*, Otto Wilhelm Barth-Verlag, Weilheim 1966, 304 S.

LEWIS, CLIVE S., *Briefe an einen Freund. Hauptsächlich über das Beten*, Benziger, Einsiedeln 1966, 183 S.

LORETZ, OSWALD, *Galilei und der Irrtum der Inquisition. Naturwissenschaft – Wahrheit der Bibel – Kirche*, Butzon & Bercker, Kevelaer 1966, 219 S.

LYZOC, LILIANE, *Où sont les justes? Récit d'une maman célibataire*, Editions Ouvrières, Paris 1966, 15 S.

VON MANN-TIECHLER, GUSTAV, *Menschen als Helfer*, Verlag Wort und Werk, Köln 1966, 106 S.

MATHEIS, BERNHARD, *Lebenskunst heiter serviert*, Verlag J. Pfeiffer, München 1966, 64 S.

MCCARTHY, DENNIS, J., *Der Gottesbund im Alten Testament. Ein Bericht über die Forschung der letzten Jahre* (Stuttgarter Bibelstudien 13), Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1966, 87 S.

MENANT, MICHEL, *Peuple de témoins*, Editions Ouvrières, Paris 1966, 171 S.

MERTENS, HEINRICH, A., *Handbuch der Bibelkunde*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 910 S.

Missel de l'assemblée dominicale, présent par L'ABBAYE DE ST.-ANDRE, Biblica, Bruges 1966, 879 S.

MÖLLER, JOSEPH, *Fragen wir nach Gott? Theologische Meditationen* 14, hrsg. v. HANS KÜNG, Benziger Verlag, Einsiedeln 1966, 40 S.

Quellen des Alten Orients 1. Die Schöpfungsmythen, hrsg. v. SERGE SAUNERON u. a., Benziger Verlag, Einsiedeln 1964, 266 S.

Hinweise

Ferdinand Klostermann, Jg. 1907, Dr. theol., Professor für Pastoraltheologie an der Universität Wien, veröffentlichte u. a.: *Das christliche Apostolat* (1962); *Prinzip Gemeinde* (1965); *Priester für morgen* (1967). Mitarbeiter und Mitherausgeber von *Dienst an der Lehre. Studien zur heutigen Philosophie und Theologie* (1965); *Die Kirche in Österreich* (1966); *Handbuch der Pastoraltheologie*; *Der Seelsorger*. Mitarbeiter am LThK, bei *Sacramentum mundi*; *Theologisch-praktische Quartalschrift*.

Josef Maria Reuss ist Weihbischof von Mainz sowie Regens (seit 1945) und Professor der Pastoraltheologie (seit 1946) am Mainzer Priesterseminar. Zur Frage der Priesterbildung hat er bereits 1954 in *Wort und Wahrheit* sowie auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil Stellung genommen.

Karl Guido Rey, geb. 1930, Philosophie-, Theologie- und Psychologiestudium in Paris und Innsbruck, Doktorat der Philosophie 1961. Ordentliches Mitglied der Schweizerischen Gesellschaft katholischer Psychotherapeuten, praktischer Psychoanalytiker. Veröffentlichte *Die Bedeutung des Mutterbildes bei katholischen Priestern*, (Diss.) Innsbruck 1961; *Über den Mutterkomplex bei katholischen Priestern*, in: *Jahrbuch für Psychologie, Psychotherapie und medizinische Anthropologie* 13 (1965) H. 3/4.

Theodor Filthaut †

Am Dienstag, den 31. Oktober 1967, verstarb Herr Professor Dr. Theodor Filthaut, Ordinarius für Pastoraltheologie an der Universität in Münster und Mitherausgeber von DIAKONIA. Wir sind erschüttert von der unerwarteten Nachricht.

An der Konzeption der internationalen Zeitschrift für praktische Theologie DIAKONIA war der Verstorbene maßgebend beteiligt, und als Redakteur stellte er der Zeitschrift stets zwei seiner Gaben zur Verfügung: seine weitverzweigten Beziehungen vor allem zu einer jüngeren Generation von Theologen und Seelsorgern und seinen kritischen Sinn für die heutigen Probleme in der Kirche und für deren redliche Bewältigung.

Waren die Anfänge von DIAKONIA ohne den Beitrag von Theodor Filthaut nicht denkbar, so wird die Zeitschrift auch weiterhin dankbar seine Impulse zu verwirklichen streben.

Zu einer kurzen Würdigung des wissenschaftlichen Profils des Verstorbenen geben wir einem seiner Schüler, Professor Exeler, das Wort. ALOIS MÜLLER

Nachruf auf Theodor Filthaut

Am Freitag, den 27. 10. 1967, feierte Theodor Filthaut seinen 60. Geburtstag. Aus diesem Anlaß hatte sich ein kleiner Kreis von Schülern, Kollegen und Freunden zusammengefunden, um – stellvertretend für die große Zahl derer, die er während seines Wirkens beschenkte – dem Jubilar für sein bisheriges Wirken Dank, Anerkennung und Glückwunsch auszusprechen; in einer kleinen Feierstunde überreichten sie ihm die ersten Exemplare der Festschrift *Die Neue Gemeinde*, die dem Jubilar gewidmet ist.

Am Schluß der Laudatio erklärte der Sprecher zuversichtlich, Theodor Filthaut möge diese Festschrift nicht als unmittelbare Fortsetzung seines Wirkens betrachten, sondern als Frucht jener Selbständigkeit, auf die er bei seinen Schülern fortwährend bedacht war. Er fügte hinzu: »Die unmittelbare Fortsetzung Ihres bisherigen Wirkens erwarten wir von Ihnen selbst; denn Sie werden gewiß nicht Ihren 60. Geburtstag verstehen als Signal zum Abschluß Ihres akademischen und literarischen Wirkens.« – Im anschließenden Gespräch deutete der Jubilar einiges an von einer ganzen Reihe literarischer Pläne, mit denen er sich zur Zeit beschäftigte.

Vier Tage später, am 31. Oktober, starb Theodor Filthaut plötzlich und unerwartet während eines Aufenthalts im Ruhrgebiet.

Er war ein Mann von einer erstaunlichen und bewundernswerten Zähigkeit. Vom Beginn seines Wirkens an war seine Gesundheit stark angegriffen. Trotzdem wies er es immer energisch ab, wenn man auf seinen Gesundheitszustand zu sprechen kam; und er verlangte von sich ein ungewöhnliches Arbeitspensum.

Obwohl Publikationen nur eine Seite im Wirken eines akademischen Lehrers darstellen, läßt sich doch an seinen Veröffentlichungen einiges von Theodor Filthauts großer Wirksamkeit erkennen. Diese liegt vor allem in den zwanzig Jahren zwischen seiner Dissertation *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* (1947) – 1954 auch in französischer und 1963 in spanischer Sprache erschienen – und seinem letzten Werk *Katechese nach dem Konzil*, das sich gerade im Druck befindet.

Erstaunlicher noch als die Zahl seiner Publikationen ist die Vielseitigkeit ihrer Fragestellung. Theodor Filthauts Werk ist geprägt durch die Verbindung von

historischem und spekulativem Denken und durch eine wache Aufgeschlossenheit für neue Fragestellungen nicht nur auf den Gebieten der Katechese und der liturgischen Bildung, sondern auch auf denen der kirchlichen Kunst, der Ökumene und der Politik in ihrer Beziehung zur Praktischen Theologie und zur Seelsorge. – So hat er bereits 1958 mit seinem Aufsatz *Verkündigung und Erziehung. Zum Problem der »christlichen Erziehung« in der protestantischen Religionspädagogik der Gegenwart* (in: FILTHAUT/JUNGSMANN, *Verkündigung und Glaube*, Freiburg 1958) mit einem wachen Gespür für zukunftssträchtige Fragen ein Thema aufgegriffen, das inzwischen auch in der katholischen Pädagogik immer mehr Beachtung findet.

Seine Habilitationsschrift *Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung* (1958) hat erstmals herausgearbeitet, welchen Weg das zentrale Thema der Verkündigung Jesu durch die Geschichte genommen hat und welche Bedeutung dieses Thema für die gegenwärtige Katechese besitzt.

In seinem Werk über die *Grundfragen der liturgischen Bildung* (1960), das inzwischen in spanischer, englischer und italienischer Sprache erschienen ist, machte er schon lange vor der Liturgiekonstitution des Konzils deutlich, daß es sich bei liturgischer Bildung nicht nur um ein Spezialgebiet der Religionspädagogik handelt, liturgische Bildung vielmehr nur dann die mit ihr gegebene Kraft zur Bewältigung des Lebens in der Welt ausstrahlen kann, wenn sie hingeeordnet ist »auf eine ganzheitliche, weltzugewandte Bildung aus dem Glauben«.

Seine leidenschaftlich-nüchterne Sorge um die längst fällige Revision der katholischen Unterweisung über die Juden fand – ebenfalls lange vor dem sogenannten Judendekret des Konzils – ihren Niederschlag in dem Sammelbändchen *Israel in der christlichen Unterweisung* (1963), von dem 1965 auch eine amerikanische Ausgabe erschienen ist. Es war wohl ein Echo auf dieses Büchlein, wenn die deutsche Bischofskonferenz Theodor Filthaut 1966 gebeten hat, ein Gutachten »über die Juden in der katechetischen Literatur der Gegenwart« zu erarbeiten – eine Arbeit, die erhebliche Revisionen der Bücher für den Religionsunterricht ausgelöst hat bzw. noch auslösen muß.

In einem Werk über die *Politische Erziehung aus dem Glauben* (1956) stieß er – trotz einiger älterer Arbeiten auf diesem Gebiet – praktisch in Neuland vor. Hier konnte er zusammen mit einigen seiner Schüler nachweisen, daß die gläubige Bewältigung des Politischen – im Unterschied zur landläufigen Auffassung – heute »zu einem Prüfstein des Glaubens geworden ist«. Deutlich zeigte er, wie dringlich es ist, daß jenes Modell des Obrigkeitsstaates und jenes Leitbild des gehorsamen Untertanen, die bisher unangefochten die Katechese beherrschten, im Interesse einer wirklichen Demokratie abgelöst wird durch eine planmäßige Erziehung zur persönlichen Verantwortung und zur Eigeninitiative innerhalb der Gesellschaft.

Man darf das Werk dieses Mannes kennzeichnen als wahre »Diakonia«, als Wissenschaft im Dienst einer Erneuerung der Seelsorge.

Manchen allzu ängstlich konservierenden Vertretern der Kirche war Theodor Filthaut unbequem, weil er unnachgiebig jene Themen ins Gespräch brachte, die für ein fruchtbares Wirken der Kirche in der Gegenwart und Zukunft wichtig sind. Er vertrat seine Auffassung klar und deutlich, aber nie ließ er sich in ein kleinliches Gezänk ein.

Mit Zuversicht dürfen wir erwarten, daß die starken Impulse, die er gab, mit seinem Tode nicht bedeutungslos geworden sind, sondern – vor allem in seinem inzwischen recht großen Schülerkreis – fruchtbar werden für die Erneuerung der Seelsorge.

ADOLF EXELER

Walter Dirks

Macht und Ohnmacht der Intellektuellen

Unbewältigte Aufklärung

Das Verhältnis der katholischen Kirche zu den eigenen Intellektuellen und ebenso zu den anderen war und ist oft kompliziert. Es ist übrigens nicht in allen Teilen der Welt gleich. In Irland etwa ist es positiver als in Deutschland; in Spanien ist zwar der ungläubige, der aufklärerische Intellektuelle, der Mitstreiter der Republik, der Kirche im höchsten Grade verdächtig und feindlich, der katholische Intellektuelle dagegen spielt eine nicht unerhebliche Rolle. Im ganzen ist das Verhältnis durchweg kritisch. Wenn man der Frage nach den Ursachen auf den Grund geht, wird man auf die unbewältigte Aufklärung stoßen. Daß man die Aufklärung unbewältigt nennen kann, gilt für beide Seiten der Front. Die historische Aufklärung verstand sich als totale Emanzipation wie von den anderen historischen Gewalten und Autoritäten so auch von der Kirche. Die Kirche ihrerseits versäumte es, sich im notwendigen Vollzug der Liquidation des Mittelalters mit der Selbstbefreiung des Menschen zu verbünden, mit der stärkeren Personalisierung, mit der wissenschaftlichen Forschung und Wahrheit, mit der politischen Emanzipation des Bürgertums und später der Arbeiter; sie stellte sich durchweg gegen alle diese legitimen Kräfte der Geschichte. Dieses historische Mißverständnis, in dem der Geist die Kirche und die Kirche die Welt im Stich ließ, hat das Verhältnis der kirchlichen Autoritäten und des Kirchenvolks zu der außerkatholischen Intelligenz zerstört oder vergiftet, aber auch den katholischen Intellektuellen das Leben schwer gemacht. Sie nahmen ja teils in ihrer beruflichen Ausbildung, Bildung und Verantwortung, teils aufgrund eines emanzipatorischen und kritischen Lebensgefühls an der Geschichte des europäischen Geistes Anteil, und sie suchten anderseits als gläubige Kinder ihrer Mutter Kirche zu leben. Das ganze 19. Jahrhundert ist für die akademischen Schichten von dem Problem »Glauben und Wissen« bestimmt, einem Problem, das unter den Voraussetzungen, die auf beiden Seiten gegeben waren, im Grunde unlösbar war. Der absolute Wahrheitsanspruch der Kirche wurde weit über die Verheißung Jesu hinaus ausgedehnt und bezog praktisch auch das überlieferte konservativ-politische Denken und die neuscholastische Philosophie ein – auf der anderen Seite neigte die Wissenschaft, insbesondere die Naturwissenschaft zu einem ähnlich absoluten und totalen Anspruch auf die einzig wahre und erschöpfende Weltdeutung. Viele einzelne katholische Akademiker haben den nie ganz auflösbaren Widerspruch, der erst heute als Schein-Widerspruch erkennbar ist, trotzig oder mühsam und in beiden Fällen tapfer ausgehalten – aber es ist typisch genug, daß man hier sofort geneigt ist, nicht von »Intellektuellen«, sondern von »Akademikern« zu sprechen. Der schärfere Typus des Intellektuellen kam fast nur in der Form des Gegen-Aufklärers vor, d. h. jenes Typus, der mit den Mitteln

der Aufklärung, mit ihrer Rationalität, Beweglichkeit und Kritik die Sache der Tradition verfiicht. Von Görres bis Chesterton hat dieser Rechts-Intellektuelle in der Kirche durchaus seine Rolle gespielt, aber es handelt sich hier um eine Sonderform des Intellektuellen; im allgemeinen hat sich der intellektuelle Typus meist selbst aus der Kirche ausgeschlossen.

Das sind alte Geschichten – ich rede vom 19. Jahrhundert. Aber sie gehören zu den Voraussetzungen, aus denen – nach anderthalb Jahrzehnten einer Entschärfung jenes Gegensatzes während der Weimarer Zeit, nach einer Annäherung der Intellektuellen an die Kirche und nach einer Öffnung der Kirche zum modernen Bewußtsein hin – im Jahre 1933 einige eifrige katholische Autoren den Anti-Liberalismus der Nazis begrüßt haben, ihre Polemik gegen die sogenannte Asphaltliteratur und eben gegen die zersetzenden Intellektuellen. Nun, der Katholizismus wurde bald eines Besseren belehrt, und einige Jahre später gehörten seine Intellektuellen zu denen, die in der Zelle der Pfarr- und Altargemeinde in Reih und Glied mit Bürger, Bauer und Arbeiter die Kraft des Glaubens hüteten.

Nach dem schmachvollen Untergang des Nazismus vollends war solche Rede vom zersetzenden Intellekt einige Jahre lang ebensowenig mehr zu hören wie das andere Nazivokabular. Wieder einige Jahre später freilich wurden die gegenaufklärerischen Töne von neuem laut. Eine erst vorsichtig, dann kräftiger auftretende Kritik an der Kirche setzte ein, und während sie als Argument und Ferment zu wirken begann, formierte sich bald auch eine Gegenposition, die solche Kritik auf die Existenz der Intellektuellen zurückführte. Diese, so warf man ihnen vor, projizierten ihre eigene Unruhe und Unklarheit, ihre eigene Anarchie und Bindungslosigkeit in die Kirche hinein, sie fügten sich in die *acies ordinata*, die geschlossene Front nicht ein und lebten eigenbrötlerisch neben dem Kirchenvolk her. Damals hatten die Intellektuellen keine gute Presse, und für die wohlmeinenden unter den Bischöfen waren sie in der Tat »Sorgenkinder«, für andere ganz einfach Elemente der Störung und Verwirrung. Sie waren um so unbequemer, als sich ihre Kritik oft zugleich gegen theologische und kirchliche Strukturen und gegen das neue Bündnis der Kirche mit der etablierten Macht richtete, das seit dem ersten Bundestag zu den Merkmalen der restaurativen Epoche gehörte. Die Intellektuellen wurden damals oft genug nicht nur als Störenfriede und Unruhestifter isoliert und diffamiert, sondern – solange sie noch nicht zu den Autoren von Bestsellern gehörten – zugleich wegen ihrer Ohnmacht nicht ernst genommen. In der Tat saßen sie nicht an den Schalthebeln, weder an dem des Staates noch an denen des Kirchenregiments, noch an denen des offiziellen Laien-Katholizismus. Daß manche

Die Intellektuellen auf dem Konzil

von ihnen an den Schalthebeln der Massenmedien saßen, hat man ihnen freilich gleichfalls vorgeworfen.

Nun ist da allerdings inzwischen etwas passiert, das Konzil nämlich. Es hat auch in Deutschland zu merklichen Klima-Veränderungen geführt, wenn auch noch nicht zu einem eindeutigen Wetterumschlag. Jedenfalls zwingt uns dieses Ereignis, unseren Blick zunächst einmal von Fulda, Godesberg und Bonn wegzulenken und auf Rom zu richten.

Daß die Intellektuellen in der katholischen Kirche insgesamt nicht ohne Macht sind, das allerdings hat das Konzil erwiesen. Man könnte seinen – relativen – Erfolg geradezu einem Einklang der Frömmigkeit und des kritischen Geistes zuschreiben –, persönlicher formuliert: dem Bund der Frommen und der Intellektuellen. Natürlich darf man das nicht sagen, ohne sogleich zu erklären, daß man keinen Anlaß hat, die persönliche Frömmigkeit Kardinal Ottavianis, der Erzbischöfe Ruffini und Siri, des Bischofs Carli, des holländischen Jesuitenpaters Tromp oder anderer Gegner des konziliaren Geistes in Frage zu stellen. Es gibt zweifellos eine Sorte Frömmigkeit, die dem Status quo zuneigt. Aber es gibt auch eine Sorte Frommer, die gerade aus Frömmigkeit mit sich und der Welt und also auch der Kirche nicht zufrieden sein können. Sie haben von der Kirche her entdeckt, was die Intellektuellen von der Welt her seit langem wissen: daß die Römisch-Katholische Kirche nicht wahrhaft und nicht voll gegenwärtig ist, daß sie nicht wirklich im 20. Jahrhundert lebt. Von diesen Frommen ist die Rede; von denen, die aus der Heilssorge, aus dem Gebet, aus der Heiligen Schrift in Bewegung gekommen sind. Ihr erster Sprecher und ihr großer Führer war Johannes xxiii. – wahrhaftig kein Intellektueller, sondern ein Frommer, und es waren zunächst und hauptsächlich die Frommen, die sich im Rom des Konzils sogleich um ihn sammelten, die frommen Bischöfe, soweit sie durch ihre Frömmigkeit gleichfalls genügend selbstkritisch geworden waren –, jeder auf seine Art und jeder aus den Voraussetzungen seiner Welt, auf zentraleuropäische, amerikanische, afrikanisch-asiatische und sogar auf nordamerikanische Art. Aber es ergab sich sofort, daß sie in dieser Lage ganz und gar auf die Berufs-Intellektuellen angewiesen waren, denn der Status quo, den es – aus Frömmigkeit – zu wandeln galt, war ein reich ausgebreitetes System teils philosophischer und theologischer Thesen und Theorien, teils hierarchischer und bürokratischer Ordnungen, die aufs engste mit jener theologischen Seite des Systems verbunden waren und an ihrem Absolutheitsanspruch teilhatten. Dieses Riesengebilde »Römisch-Katholische Kirche« ließ sich nicht vom reinen Impuls der Frömmigkeit aus umstürzen oder aufweichen: Es bedurfte nicht nur einer subtilen Sach- und Fachkenntnis, sondern auch der scharfgeschliffenen

Werkzeuge theologischer Argumentation, um Änderungen zu begründen, um Widersprüche zu vermeiden, um die Selbst-Identifizierung nicht zu verlieren. Der fromme Johannes hat im Grunde alles Entscheidende gesagt, er eigentlich ist der gottgesandte Mann, der die Breschen geschlagen hat –, aber als es darauf ankam, hieb- und stichfest und genau zu formulieren, jedem Einwand zu begegnen, das fromme Neue mit dem heiligen Alten in Übereinstimmung zu bringen, das Haus umzubauen, ohne den ganzen Bau zu gefährden, da bedurfte er nicht nur der Theologen schlechthin, sondern besonders der Intellektuellen unter ihnen, d. h. der kritischen Köpfe. Sie fanden sich – das Konzil war ihre große Stunde. Manche von ihnen waren und sind fromme Menschen, die im Laufe ihrer Entwicklung aus Frömmigkeit kritische Menschen geworden sind. Andere mögen im ursprünglichen Anstoß eher wache und kritische Menschen gewesen sein, die das Bedürfnis hatten, aus der Schizophrenie des kirchlichen Gemeinbewußtseins und des Bewußtseins der Zeitgenossenschaft herauszukommen. Ob einer aus Frömmigkeit kritisch wird – wie Johannes selbst – oder im kritischen Bewußtsein die überlieferte Frömmigkeit umdenkt, ist im Endeffekt, wenn es sich nur im Glauben und im Leben der Kirche vollzieht, ziemlich gleich: Jedenfalls standen die kritischen Theologen bereit – aus Frankreich, aus Deutschland, aus Mitteleuropa, diese und jene aus Amerika – kritische Theologen, intellektuelle Typen, Brüder und Schüler auch von Laien-Intellektuellen, die dem Konzil halfen, des frommen Johannes' Impuls in dogmatische und pastorale Konstitutionen und Dekrete umzusetzen. Hätten sich die Frommen und die Intellektuellen nicht verbündet, so wäre das Konzil anders verlaufen, und zwar schlechter. Die Kirche war ganz und gar gerade auf dieses Bündnis angewiesen. Es wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht viele von den Frömmsten in der Gottes- und Menschen-sorge um unsere ebenso tüchtige wie unfrome Welt selbstkritisch geworden wären und wenn nicht die stärksten Köpfe der Intellektuellen zugleich fromme Christen gewesen wären. Auf jeden Fall läßt sich nun nach dem Ende des Konzils feststellen, daß Intellektuelle in der Kirche keineswegs ohnmächtig waren, sondern eine bedeutende wirksame Macht geworden sind.

Aber sind sie denn Intellektuelle, diese Küng und Ratzinger und Rahner, diese Congar und Daniélou? Natürlich kommt es auf die Begriffsbestimmung an –, die in diesem Fall immer strittig gewesen ist. Wenn ein Katholik den Begriff so eng und so negativ faßt, wie das vor und nach Joseph Goebbels in weiten Kreisen Deutschlands üblich war, wenn ein Katholik unter einem Intellektuellen den wurzellosen Geist versteht, den Feind aller Ordnung und vor allem der gewachsenen historischen Ordnung, den puren Rationalisten, dann wird er selbst den jüngsten und

Die Intellektuellen in der Geschichte der Kirche

ungebändigsten unter den Konzilstheologen gegen den bösen Vorwurf in Schutz nehmen, er sei ein Intellektueller. Wie kann ein Priester ein Intellektueller sein?

Nun, Paulus, ein Apostel, hat zweifellos intellektuelle Züge, sie unterscheiden ihn merklich von den Mitaposteln. Wenn es schon früher Intellektuelle gegeben haben mag, etwa unter den Sophisten in Athen oder unter den griechischen Sklaven, die als Sekretäre den Römern nützlich waren, so hat doch die intellektuelle Wesensart ihren ersten gewaltigen Auftrieb durch die christliche Theologie bekommen, und zwar sogleich durch den ersten eigentlichen Theologen, eben durch Paulus. In der Auseinandersetzung mit dem Judentum, den Zeitphilosophien der hellenistischen Zeit und sodann mit den Häretikern aller Art hat sich die theologische Intellektualität herausgebildet. Die berüchtigte *rabies theologorum*, die Streitsucht der Theologen, ist ein wenig erfreuliches Nebenprodukt dieser intellektuellen Art, den christlichen Glauben gegen jeden häretischen Ansatz immer genauer zu formulieren.

Das war eine Folge des Einbruchs des Absoluten in eine polytheistische, höchst pluralistische Welt, in der es nicht so genau darauf angekommen war. Nun – vor Christi absolutem Anspruch – schien es auf jedes Komma anzukommen. Die einzige historische Parallele sind die Schriftgelehrten Israels: Da schon war es – aus demselben Grund – gleichfalls auf jede Silbe angekommen. In den großen Kirchenvätern hält das meditative Moment der kritischen Schärfe des Verstandes die Waage, aber viele Theologen jener ersten Jahrtausendhälfte waren intellektuelle Typen reinsten Wassers. Max Horkheimer hat einmal darauf hingewiesen, daß sich sogar eine starke Bewegung der Aufklärung in der Kirchenväter-Literatur nachweisen läßt: Das Christentum war unter anderem ein Ereignis der Befreiung und Ernüchterung, und genau wie anderthalbtausend Jahre später läßt sich eine Aufklärungstendenz gegen Mystizismen und Sakralismen, gegen den Aberglauben und gegen die Vergöttlichung der Staatsmacht bei vielen Kirchenvätern feststellen. Allerdings ging diese Tendenz allmählich im Staatskirchentum von Byzanz und nach dem Einbruch der Germanen und ihrer Taufe in der mittelalterlichen Volksreligion und Reichskirche wieder verloren. Aber auf dem Höhepunkt der neuen Welt war es abermals die Kirche selber, die der Gesellschaft, nämlich den Mächtigen, die Intellektuellen stellte. Nur Kleriker konnten lesen und schreiben, und sie verstanden sich genauer aufs Recht und den richtigen Stil der Briefe als die Herren selbst. Wenn man dem Geist der Sprache trauen kann, sind zwei gewichtige Stände oder Funktionen aus dieser geistlichen Wurzel erwachsen: die Sekretäre, Schreiber, Buchhalter, also die »Angestellten«, was das englische Wort *clerk* bezeugt, das ursprünglich

haargenau *clericus* hieß, Kleriker, und heute den Angestellten bezeichnet, und eben die Intellektuellen – wenn Julien Benda recht hatte, als er 1927 in seinem Buchtitel *La trahison des clerics* eine Nebenbedeutung des französischen Wortes benutzte. Auf deutsch hieß das »Der Verrat der Intellektuellen«. Gemeint waren die Kritiker der Gesellschaft, Menschen, die das Bestehende nicht hinnahmen oder gar als heilig-gültige, von alters her geltende Ordnung verehrten, sondern es in Frage stellten, vom Geist her, von allgemeinen Prinzipien her, von der »Vernunft« her oder von einer »Wahrheit«, »Gerechtigkeit« oder »Menschlichkeit« her, die aus dieser Vernunft abgeleitet waren. Der »Verrat«, den Benda ihnen vorwarf, bestand darin, eben diese Funktion aufzugeben, sich der Macht zu unterwerfen, schlechte Kompromisse zu machen, in die verlassene Position der »angestellten Schreiber« zurückzufallen.

Wer ist ein Intellektueller?

Mir scheint, daß man der schwierigen Frage, was denn nun eigentlich (oder wer) ein Intellektueller sei, immer noch am besten von dieser historischen Bestimmung aus beikommt. Ein Intellektueller im modernen Sinn ist zunächst immer noch der, der in der Tradition der historischen Aufklärung steht. Seine Funktion begann am Abend des Mittelalters, ebensosehr als Ergebnis wie als Teilursache seiner Dekomposition, seiner Auflösung. Er ist seit damals der, der sich einmischt, ohne eine Legitimation, die aus der gegebenen Ordnung selbst stammte, der auf eigene Faust Reflektierende und Räsonierende, der Kritiker dessen, was ist, und der Wortführer fälliger (oder für fällig angesehener) Revolutionen oder Reformen. Die Kerntruppe der Intellektuellen waren in der klassischen Zeit der ersten Aufklärung Philosophen und Schriftsteller, »Moralisten«, in der zweiten des vorigen Jahrhunderts politische Ideologen, Wissenschaftler und vor allem in steigendem Maße Publizisten und Journalisten. Aber es wird schon damals und immer so gewesen sein, daß sich um diese Kerntruppe herum eine breitere Formation aus der viel größeren Zahl derer scharte, die durch ihre Berufsausbildung das geistige Rüstzeug der Reflexion und einer breiteren und tieferen Information gewonnen hatten, ohne doch im Hauptberuf Intellektuelle zu sein. Nicht alle »Akademiker« dachten und lebten so; die meisten wurden Fachleute, aber viele blieben – denn in der Studentenzeit hatten es fast alle mit der Kritik und dem Allgemeinwohl zu tun – außerdem Intellektuelle: beweglich, interessiert, kritisch. Auch heute kann man diese Unterscheidung machen. Den Kernbestand bilden Dichter (nicht alle!), Schriftsteller und Journalisten (in anderen Ländern auch Philosophen), aber wir werden auch die aktivsten, die mitargumentierenden und mitredenden Leser ihrer Bücher zu dem Intellektuellen-Ferment unserer Gesellschaft zählen, nicht aber – bei fließenden Übergängen – denjenigen Arzt

oder Richter oder Ingenieur oder Lehrer, der sich, ob abgestumpft oder weise, auf seinen beruflichen Dienst (oder Job) beschränkt. Freilich sollten sie mindestens zu den Reflektoren der Reflektierenden gehören.

Es war schon davon die Rede, daß sodann spätestens die Romantik die Gegen-Aufklärer hervorgebracht hat, die Intellektuellen, die mit den Mitteln ihres Typs die bestehende Ordnung rechtfertigten und verteidigten, die sozusagen mit linken Waffen auf der rechten Seite kämpften. Sie suchten das historisch Gewordene, das Irrational-Faktische mit dem Argument der Vernunft gegen den (wahren oder angemäßen) kritischen Anspruch derselben Vernunft zu vertreten. Indem sie über die Grenzen und Anmaßungen der Aufklärer aufklären, sind auch sie Aufklärer, indem sie die Kritiker kritisieren, sind auch sie Kritiker. Aber sie sind immer der Gegen-Typus, die Ausnahmen geblieben, mit Übergängen und Zwischenformen.

In den Kirchen der Reformation

Der Protestantismus hat selbst etwas mit jener Dekompensation der mittelalterlichen Welt zu tun; deshalb ist ihm der Intellektuelle nicht so fremd geblieben wie der katholischen Kirche. Ganz gewiß kritisierten die Reformatoren die bestehende Kirche und ihre Macht nicht von der Vernunft, sondern – ganz ähnlich wie die Reform-Bischöfe des Konzils – von der Bibel, vom Gewissen und, ohne es zu wissen, aus dem Zeitbewußtsein her, aber sie kritisierten und reflektierten doch; unter Berufung auf Gottes Wort spielten sie doch auch ihre persönliche Wahrheit gegen den Anspruch des Systems aus, und wenn sie gegen die pure Vernunft argumentierten, so argumentierten sie doch vernünftig: So gesehen war Luther wie Hus und Wyclif ein früher Intellektueller. Freilich wurde dann aus der Reformation der Kirche die reformierte Kirche (in dem weiteren Sinn, der auch die lutherische einschließt), ja sogar Volkskirche und »Landeskirche«, dem späteren Angriff der Aufklärer nicht viel weniger ausgesetzt als die große alte katholische. Was Ferment einer Aufklärung aus dem Glauben für die ganze Kirche hätte sein sollen, wurde Substanz einer getrennten neuen Kirchlichkeit. Immerhin blieb eine Nähe zur Aufklärung und Kritik erhalten. Sie führte innerhalb der Kirche unter anderem zu einem Liberalismus, in dem sich ein Gewinn an Freiheit und Wahrheit und Wissenschaftlichkeit mit einer Schwächung des Glaubens verschränkte. Sie führte aber auch dazu, daß sich die innerweltlichen Aufklärer aus drei Jahrhunderten stärker aus der evangelischen als aus der katholischen Kirche rekrutierten, und viele von ihnen haben die Distanz von der Kirche nicht so dringlich erfahren wie die Emanzipierten des Katholizismus.

Inzwischen hat sich die Lage geändert. Die heutige kritische evangelische Theologie, die der Entmythologisierung nicht ausgenommen, leugnet zwar keineswegs den histori-

schen Zusammenhang mit dem theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts und dessen partiellen Wahrheitsgehalt, im Grunde ist sie aber die Frucht eines tieferen und klareren Glaubens. Sie hat, wenn ich recht sehe, auch die orthodoxe und die pietistische Tradition aufgenommen. Noch gibt es den Gegensatz einer fixierten Kirchlichkeit und ihrer Kritik, aber diese Kritiker kommen ebenso sehr von »rechts« (nämlich vom entschiedenen und engagierten Bekenntnis) und »aus der Mitte« (nämlich der christlichen Existenz) wie von »links« (nämlich aus dem unabhängigen freien Denken). Das gilt freilich nur für die theologische Position: Hier ist es längst weniger gut möglich geworden, den »Intellektuellen« eine besondere Position zuzuweisen; ihre Funktion ist zu einem großen Teil in die Schultheologie integriert. Die theologische Reflexion steht nicht mehr gegen den Glauben, sie dient ihm.

Anders steht es mit der Kirchenpolitik, mit der Kulturpolitik und mit dem evangelischen Anteil am System und Regime der Bundesrepublik. Hier beziehen die Intellektuellen ihren Platz als rasonierende und kritisierende »Merker« und Mahner. Aber selbst hier hat wohl die Erinnerung an Luthers »Hier stehe ich...« nachgewirkt. Viele Jahre früher als im katholischen Bereich sind die evangelischen Akademien ein Forum gewesen, in dem diese Intellektuellen sprechen und wirken konnten. Seit Jahren bestimmen sie im steigenden Maße den Geist der Kirchentage. Sie sind in der Praxis der Kirchen früher mehr behindert worden: »exkommuniziert« wurden sie jedenfalls nie.

Nun, auch ihre katholischen Kollegen sind nicht exkommuniziert worden, und schon vor dem Konzil waren sie in einigen katholischen Akademien eher gefragt als gemieden. Aber es gibt Unterschiede, die in der anderen Geschichte dieser Kirchen begründet sind.

In der katholischen Theologie der Neuzeit hat es weniger Intellektuelle gegeben. Nicht nur die konservative Struktur des Lehrgebäudes, sondern auch das theologische Monopol des Standes der Weihepriester hat zunächst einmal die Laien aus diesem Bereich ausgeschlossen. Natürlich hatten immer wieder einzelne priesterliche Theologen einen intellektuellen Einschlag. Die große Figur Newmans hat, neben anderen wichtigeren, auch diesen Zug. Man kann die katholische intellektuelle Kritik geradezu auf die ersten Dominikaner-Theologen zurückführen. Früher als im Humanismus der weltlichen Renaissance brach in Thomas von Aquin auf sehr charakteristische Weise ein »freies Denken« durch, und die Theologenkämpfe jener großen Zeit glichen Auseinandersetzungen von Intellektuellen. Freilich war es bald damit zu Ende, als sich das System zur Scholastik verfestigte. Laientheologen nach der Weise der Intellektuellen traten seitdem selten auf. Heute mehren sich die Laientheologen,

Die Funktion: »Kritik an der Kirche«

aber das Konzil (und das, was zu ihm hinführte) hat eine eigene kritisch-protestlerische Haltung von Laien gegen die Theologie im allgemeinen unnötig gemacht: Es ist ja nun auch im katholischen Bereich die Theologie selbst, die kritisch und reformfreudig argumentiert. So ist eine genaue Parallele zum Status der protestantischen Theologie erreicht.

Wohl aber gibt es eine intellektuelle »Kritik an der Kirche«, nämlich an ihrer Praxis und Ideologie, am Klerus und am Klerikalismus, an ihrer sozialen Struktur, an ihrem Verhältnis zur Welt und zur Politik, an ihrem Regiment, an ihrem Zögern, die großen theologischen Impulse aufzunehmen, an ihrer Bindung ans »Milieu« und so weiter. Sie hat ihre große Überlieferung im »renouveau catholique« Frankreichs, in Männern wie Charles Péguy und Léon Bloy und ihren Nachfolgern bis zum »Esprit« Mounniers und zum »Témoignage Chrétien«. Diese Erneuerung ist ebensosehr die Neuentdeckung des katholischen Glaubens nach der radikalen Säkularisierung der französischen Gesellschaft wie ein Element entschiedener Kritik am katholischen Status quo. Frankreich hat übrigens auch – in der *Action Française* – besonders glänzende Gegen-Aufklärer, typische »Rechtsintellektuelle« hervorgebracht. Die Position der katholischen Intellektuellen in Deutschland ist ohne die französischen Vorbilder und Anstöße nicht zu denken. Andere Voraussetzungen waren die liturgische Bewegung und – worauf Amery seinerzeit mit Recht hingewiesen hat – eine Mysterien-Theologie, die ebenso dem neuscholastischen Rationalismus wie der hierarchisch-bürokratischen Praxis den Boden entzog, schließlich die Jugendbewegung. Sodann gab vor allem – nach dem Ende des Kulturkampfes und in der positiven Erfahrung des säkularen Staates – ein neues Verhältnis zur Welt, zur Gesellschaft und zur Politik die Basis für eine Kritik an einer Reihe von politisch-religiösen Ideologien. Ein Denken geriet in Bewegung, das sich um die geistige Liquidation ebensosehr des Kulturkampfes wie des Ideals der »christlichen Kultur«, der Gegenreformation, der Reichsideologie, des Mittelalters bis hin zur »konstantinischen Wendung« bemühte. »Richtungsstreitigkeiten« gab es schon lange, kritische Auseinandersetzungen waren nach dem Ersten Weltkrieg nicht selten – ich nenne Waldemar Gurian, ich nenne die »Rhein-Mainische Volkszeitung«, ich könnte vieles nennen –, aber es hat wohl der Intellektuellen-Diffamierung des typischen Pseudointellektuellen Goebbels bedurft, damit jene fragwürdige Identifizierung des Kritikers der Kirche mit dem als Popanz gesehenen »wurzellosten« Intellektuellen möglich wurde, die einige Jahre lang in der Bundesrepublik Mode war.

Das wird eines Tages erledigt werden können. Amerys *Kapitulation*, vor dem Konzil geschrieben, während des

Konzils veröffentlicht, hat seinerzeit die Woge der anti-intellektuellen Affekte noch einmal gewaltig hochgehen lassen. Dasselbe gilt von Bölls *Clown*, dem man nicht verzeihen will, daß in ihm zwar vom guten Papst Johannes, nicht aber vom deutschen Konzilskatholizismus die Rede ist. Der Fall Böll ist nicht ausgestanden, aber er gehört im Grunde nicht hierher, weil dieser Mann, der sich nicht davon abbringen läßt, daß er sich hart und schmerzlich an katholischen Realitäten reibt, nicht eigentlich ein Intellektueller ist, sondern ein Dichter, nicht einer, der argumentiert, sondern einer, der leidet und Zeugnis ablegt. Amery, eben weil er als Intellektueller reagiert, verhält sich anders, er hat das Gespräch aufgenommen, das man ihm angeboten hat. Wir erlebten mit einiger Verwunderung und viel Respekt, daß beide Partner dieses Gesprächs Schuld und Versäumnisse bekannten, Positionen räumten und aufeinander hörten. Macht das Schule, so wird es mit der Sonder- und Paria-Stellung der katholischen Intellektuellen im Katholizismus der Verbände und der Hierarchie eines Tages zu Ende sein. Das spezielle Problem der Sorgenkinder »Intellektuelle« wird sich in dem allgemeinen Problem der »Kritik an der Kirche« auflösen.

Kritik als Ferment des Lebens der Kirche

Nun ist über diese »Kritik an der Kirche«, deren Wortführer bisher tatsächlich in hohem Maße die Intellektuellen gewesen sind, in der Tat zu sagen, daß ihre Funktion sich zu wandeln beginnt. Das soll in zwei Überlegungen aufgezeigt werden.

Wir haben in Rom verwundert erfahren – ich sagte es schon zu Beginn –, daß die Kritik im Herzen der Kirche selbst aufgebrochen ist. Nicht die Intellektuellen waren ihre ersten Sprecher, sondern die Fachtheologen und die Bischöfe. Es war verwirrend genug für viele Intellektuelle, wie sich die, die sie bisher als Garanten des Status quo kritisiert hatten, als mutige und unbefangene Kritiker entpuppten. Einer der engsten Mitarbeiter Pius' XII. sagte mir freilich, daß das Konzil den vielgeschmähten Intellektuellen indirekt viel zu verdanken habe. Ich las kürzlich den Aufsatz nach, mit dem im Deutschland der Nachkriegszeit die Kritik an der Kirche wie mit einem Fanfarenstoß begonnen hat: Ida Friederike Görres' *Brief über die Kirche* in der Novembernummer 1946 der *Frankfurter Hefte*. Tatsächlich: Das liest sich heute wie ein genauer Kontext zum Konzil, mehr als anderthalb Jahrzehnte vor seiner Eröffnung. Beide Seiten des Konzils, die positive Kraft des sich erneuernden Glaubens und das kritisch-revisionistische, kritisch-reformistische Element sind da in großartigem Gleichgewicht repräsentiert. Aber wie zögernd, wie beschwörend legten die Herausgeber dieses Bekenntnis eines unbestechlich klaren Kopfes und eines liebenden Herzens damals der Öffentlichkeit vor: »Wir sind uns der Tragweite dieser Veröffentlichung bewußt...

Wir bitten unsere Leser, nichts aus seinem Zusammenhang zu nehmen ... vor allem aber die Absicht nicht außer acht zu lassen, die uns und die Verfasserin geleitet hat...« bis zu dem resoluten Schluß »Und nun sind wir bereit, vom Rest mißverstanden zu werden«. Der Rest hat diese Kritik an der Kirche damals gründlich mißverstanden: Es gab entrüstete Protestschreiben, aber es kamen freilich auch in Fülle Briefe, die uns das Konzil verstehen lassen, vorkonziliare Briefe. Heute aber, nachdem Kardinal Frings im Petersdom die Indexpraxis scharf attackiert hat, ist die Berufsgruppe »Intellektuelle« nicht mehr allein, wenn sie die Funktion der Kritik an der Kirche erfüllt. So verschiedene Theologen wie Karl Rahner und Otto Semmelroth haben ihr geradezu theologische Relevanz und Dignität gegeben: Die »Kritik an der Kirche« gilt nun als ein wohlbegründetes, klar bestimmbares, wenn auch zugleich klar begrenztes Element des kirchlichen Lebens selbst. Ja, man muß bereits gegenüber einer allzu bestimmten Definition dieses Rechts auf Kritik, für deren geistige Begründung und Begrenzung gerade der Intellektuelle viel Verständnis aufbringen wird, das Recht einer emotionalen Kritik verteidigen, die einmal gar nicht intellektuell mit der Faust auf den Tisch schlägt.

Den theologischen Begründungen des Rechts auf Kritik an der Kirche, die vielen vergangenen Bemühungen der Intellektuellen nachträglich recht gibt, muß man eine geistesgeschichtliche anfügen, die gleichfalls vom Intellektuellen wegführt. Die kritische Reflexion als ein bestimmendes Element des persönlichen und gemeinsamen Bewußtseins ist erstens tatsächlich ein Ergebnis der abendländischen Geschichte, das zwar zuerst auf kleine Gruppen beschränkt war und allmählich immer weitere Teile der Bevölkerung ergriffen hat, keineswegs alle, aber doch qualifizierte Minderheiten in allen produktiven Gruppen jeder nur denkbaren Struktur und Funktion, und diese kritische Reflexion ist zweitens ein notwendiges, ein lebensrettendes Element geworden. Ohne sie verlieren wir das Spiel der Weltgeschichte, der guten Zukunft unserer fünf Kontinente, mit ihr können wir es vielleicht gewinnen. Lange Zeit haben auch die Gläubigen, die im säkularisierten Bereich kritisch reflektierten, die sich selbst, jeden Partner, Vorgesetzten wie Untergebenen, Ordnungen und Ideen zu kritisieren gewohnt waren, diese Seite ihres Wesens und Lebens zu Hause gelassen, wenn sie die Kirche betraten. Dort galt nur Verehrung und Hingabe und deshalb gegenüber der Amtskirche Ergebenheit und Gehorsam. Ja, genau darin wurde ein heilsamer Ausgleich gesehen. Der einzige Ort, wo man bedenkenlos verehren durfte (etwa auch recht fragwürdig »das Irrrationale«, die »absoluten Werte«, in »schlechthinniger Abhängigkeit«, aber doch auch in Wahrheit den Gott Abrahams und Vater Jesu Christi), war sonntags die Kirche, und auch die

Autorität ihrer geweihten Verwalter sollten vom kritischen Rasonnement freibleiben. Diese Enge der religiösen Beziehung ist von beiden Seiten aus aufgesprengt, vom Ernst der säkularen Existenz aus und vom Ernst des Glaubens aus, der sich nicht mehr auf eine beschränkte religiöse Sphäre eingrenzen läßt. Wenn wir nicht schizophren leben wollen, muß das existenznotwendige kritisch-reflektierende Bewußtsein ebenso in das Leben der Kirche eingebracht werden wie umgekehrt der Anspruch Christi in unsere säkulare Situation. Eine Kirche ohne ein ständiges selbst-kritisches Gespräch könnte keine lebendige Kirche mehr sein. Ist es so, dann verlieren die Intellektuellen ihr Monopol auf Kritik. Jeder Christ darf und soll die Kirche, soweit sie nicht Christus ist, kritisieren: Er soll es um seiner und ihrer und um Gottes willen tun. Ohne das Ferment eines kritischen Bewußtseins müßte sie zu einem Petrefakt erstarren. Aber freilich behalten die Intellektuellen als Anwälte dieser Kritik aller eine besondere soziale Funktion.

Die Aufgabe der Integration

Wenn es mit rechten Dingen zugeht, wird dieser Dienst durch einen scheinbar entgegengesetzten ergänzt werden. Wenn wir den bestimmten historischen Ursprung der Intellektuellen ernst nehmen, sie also als »Ferment der Dekompensation«, als Aufklärer, Kritiker, Begleiter und Wortführer der Evolutionen, Expansionen und Emanzipationen beschreiben – womit ebenso sehr ihre positive Bedeutung wie ihre Gefährdung und Gefährlichkeit bezeichnet ist –, dann werden wir zur Kenntnis zu nehmen haben, daß diese jahrhundertelange Bewegung der »Evolutionen, Expansionen und Emanzipationen« in ein neues Stadium eingetreten ist. Zwar geht die Dynamik der Technik, der Produktivität, des Konsumwillens und vor allem des Geistes weiter, in vielen anderen Dimensionen aber stößt sie, die früher als Bewegung ins unbegrenzte Unbekannte ihr Recht und ihr Pathos hatte, an Grenzen. Innerhalb unserer Welt gehen viele Prozesse weiter, aber diese Welt selbst hat sich als endlich herausgestellt, und zwar nicht nur, weil es keine weißen Flecken mehr auf dem Globus und keine uneroberten Völker mehr gibt. Neben dem Gebot der Neuzeit, »sich zu entwickeln«, tritt immer mehr gleich- oder vorrangig das Gebot, »sich einzurichten«, sich in klar abgesteckten Grenzen miteinander einzurichten. Es gehörte viel Dynamik dazu, aus der Kleinstaaterei über Nationen und Imperien bis zur UN vorzustößen; aber die Aufgabe der UN ist es nicht mehr, noch weiter vorzudringen, sondern die Ergebnisse aller jener Expansionen in ein Gleichgewicht und in eine Ordnung zu bringen. Entsprechendes gilt auch im geistigen Bereich. Verstehen die Intellektuellen diese Situation, so bleibt es zwar ihre Aufgabe, zu kritisieren und voranzutreiben, daneben aber tritt die Aufgabe der Integration, der Dienst an zumutbaren Ordnungen, der Appell zu not-

wendigen Verzicht, die Vermittlung. Diese schwierige Aufgabe der Integration, die viel Phantasie erfordert, entspricht als intellektuelle Bewußtseinsarbeit der Entscheidungsaufgabe der Politiker. Auch sie kann sie zu Kritikern der Kirche machen, denn sie ist keineswegs mit jener Aufgabe gleichzusetzen, Ordnungen und Ordnung zu bewahren, in der die Kirche so viel Erfahrung und zu der sie allzuviel Neigung hat. Aber als politisch konstruktive Vermittler, als reale Utopisten, als Brückenbauer würden die Intellektuellen der Kirche doch wohl weniger suspekt sein denn als Kritiker.

Im übrigen war in diesem Bericht zuwenig von der Kirche im Intellektuellen selbst die Rede. Die Kirche mußte und muß es sich gefallen lassen, von den ungläubigen Intellektuellen wie ein nur menschliches Sozialgebilde betrachtet, gewertet und kritisiert zu werden. Sie kann ihnen das Recht dazu nicht verwehren. Das, wovon wir geredet haben, ist etwas anderes. Es ist Kritik nicht an, sondern in der Kirche. Sie ist nur möglich und legitim, wo es die Kirche selbst ist, die in ihrem Kritiker sich selbst kritisiert: ihr Glaube, ihre Liebe, ihre Hoffnung. Kritik an der Kirche ist also ein innerkirchlicher Vorgang. Ihr notwendiges Korrelat im Kopf und Herzen des Kritikers selbst ist Buße und Dank. In dem Maße, wie der Intellektuelle ein Wortführer der innerkirchlichen Kritik bleibt, wird er diese beiden Momente in sich stärken müssen: in der unteilbaren historischen und gegenwärtigen Gemeinschaft der versagenden Heiligen die Buße um des Versagens willen, den Dank für das Heil. Aber er wird wachsam bleiben müssen, und die nachkonziliare Periode wird ihm genügend Gelegenheiten bieten, gemäß den Gaben, die ihm verliehen sind, und den Aufgaben, die ihm dadurch zufallen, die Funktion der Kritik ebenso zu erfüllen wie die der Integration. Und es wäre gut, wenn sie Sorgenkinder der Kirche blieben, zur Familie gehörig, und von der Liebessorge der Brüder begleitet.

Erich Kock

Katholizismus in Deutschland

Wandel:

Wort und Sachverhalt

»Die Aktualität von heute ist die Unaktualität von morgen« (Walter Dirks, 1931)

Das Wort vom »Wandel« der Gesellschaft, der Kirche geht um; es ist nicht nur ein Wort – es gibt auch ein Bewußtsein wieder, das fast jedermann mit sich herumträgt. Parteien wandeln sich, verändern ihr Gesicht. Städte und Dörfer, die man vor Jahren besuchte, sind nach kurzer Frist kaum wiederzuerkennen. Perioden der Grundlegung politischer und gesellschaftlicher Verhältnisse folgen solche des Umbaus und der Differenzierung. Die Umgangsformen politischer oder gesellschaftlicher Partner wandeln sich; gefüllte Begriffe leeren sich und werden durch neue ersetzt. Aus Gegnern werden unter Umständen Verbündete. Das Tempo des Wandels nimmt zu, jedermann spürt das am eigenen Leib, an eigener Seele. Wirtschaft und Technik beschleunigen ein Denken in Prozessen, denen Planung begegnen soll. Sind die Pläne gereift und ausführbar, so ist ihnen die Entwicklung manchmal schon wieder davongelaufen. Die Omnipräsenz moderner Nachrichtenmittel hämmert den Wandel ins Bewußtsein des letzten Zeitgenossen: Man ist dabei, wenn die Welt sich ändert, und mithalten muß, wer nicht zurückbleiben will.

Kirche: vom Wandel
nicht betroffen?

Lange stand die katholische Kirche wie ein unerschütterlich sich gleichbleibendes Etwas inmitten dieses Prozesses und Prozeßdenkens. Und so oft sie auch in den Augenblick der Welt hineinrufen mochte; sie schien vor allem und unerschütterlich Geschlossenheit, Dauer und Ewigkeit zu verkörpern. Wer sich an dieser einheitlich geformten und ewigen Kirche orientierte, blickte nach Rom. Rom, das bedeutete vor allem: Hirtenamt Petri, einheitliches Regiment der Weltkirche, geschichtliche Kontinuität, Würde der Überlieferung. Rom selber aber sah die Welt (wie vom Balkon der Benediktionsaula herunter) mit dem abgemessenen Blick dessen, der die Wahrheit der Lehre rein zu erhalten und als ein in festen Dogmen bewahrtes Testament des göttlichen Stifters zu verkünden hatte. Rom hat auf solche Weise viele ewige Wahrheiten in eine hektische und wechselgläubige Welt hineingesprochen, und dafür ist ihm viel dankbarer Gehorsam von katholischen Christen entgegengebracht, viel Bewunderung von Männern der Humanität und des Denkens in geschichtlichen Zusammenhängen gezollt worden. Zahllose andere Zeitgenossen brachten ihm aber auch Haß entgegen – vor allem diejenigen, die mit dem Wort »Wandel« nur den Umsturz des Bestehenden und die Zerstörung der Kirche im Auge hatten. Vor allem für sie war die Kirche eine Verbündete derer, die ihren eigenen Stand und Bestand auf Kosten sozialen Unrechts religiös gutgeheißen sehen wollten.

Gegenüber den Mächten des Fortschritts und der Veränderung erschien die katholische Kirche so schlichtweg als reaktionärer Monolith, dem man revolutionäre Monolithen entgegenzusetzen hatte. Für die Augen des Nichtgläubigen hatte sie von vornherein den Zuschnitt einer absoluten Monarchie. In jenen Ländern Europas, die entweder als überwiegend katholisch betrachtet wurden, und denen, deren Bevölkerungsanteil ziemlich stark katholisch war, antworteten Episkopat und Gläubige auf die Herausforderungen einer nationalistischen, imperialistischen oder zunehmend monolithischen Politik im allgemeinen mit einheitlichen Bekenntnissen der Romtreue. Innerhalb ihrer einzelnen Länder hatten sie entweder aus traditionellen oder auch aus Minderheits-Gesichtspunkten Anlaß, mit ziemlichem Patriotismus gutzuheißen, was man in diesen Vaterländern als gute Politik verstand oder was faktisch politisch getan wurde. Deutschland bildete da alles andere als eine Ausnahme. Was in dieser Zeit an theologischen Auseinandersetzungen zum Austrag kam, reichte zumindest hierzulande nicht in die politische Tätigkeit ändernd hinein.

Was die soziale Frage betrifft, suchten die Katholiken in Deutschland die päpstlichen Weisungen mit wechselndem Erfolg auf ihre je verschiedenen Situationen anzuwenden. Auch anderwärts begriffen katholische Christen – jedoch nur langsam und vereinzelt –, daß hinter der »sozialen Frage« mehr als eine karitative Aufforderung wartete. Der industrielle Frühkapitalismus mit allen seinen Folgen verlangte denn auch nicht nur nach Gesinnungsänderung: *Verhältnisse* mußten sich ändern. Der Sozialismus empfahl sich überall als »neue Kirche«, und so sah man in ihm nur den Ausdruck eines programmatischen Atheismus. Auch schon zu Zeiten der Republik faßte der demokratische Gedanke unter deutschen Katholiken nur langsam Boden. Der Ausgang des Ersten Weltkriegs war von den meisten katholischen Zeitgenossen in unserem Lande als reine Naturkatastrophe und als überraschende Ablösung der bisherigen Lebensstimmung durch eine ungewisse neue empfunden worden. Doch am neuen politischen Anfang stand auch ein fruchtbares politisches Engagement deutscher Katholiken mit der Weimarer Republik. Im Lauf der Zeit konnten sich einige Angehörige der katholischen Arbeiterbewegung als deutsche Minister in wechselnden Kabinetten bewähren; der Lösung sozialer Fragen widmeten sie besondere Aufmerksamkeit. Auch der Entwicklung des religiösen und geistigen Lebens hiezulande war die Zeit nach dem Ersten Weltkrieg günstig – trotz mancher politischen Engstirnigkeiten. An diesem Leben nahm der Katholizismus in Deutschland keineswegs nur organisatorisch und offiziell teil. Leidenschaftlich und überlegen haben eine Reihe von katholischen Denkern und Publizisten um die Verschmelzung des zeit-

Säkulare Welt – Solidarität und Widerstand

genössischen Kulturwillens mit der religiösen Überlieferung gerungen. Von daher datiert die Entfaltung einer lebendigeren katholischen Presse, die mehr zu wirken vermochte als das gewaltige Instrument des Volksvereins, der den katholischen Arbeiter denken, jedoch nicht kämpfen lehrte. Damals begannen auch zahlreiche Geister katholischer Provenienz hierzulande zu begreifen, was es bedeutete, im 20. Jahrhundert Bürger der Welt und Glied der Kirche zu sein. Gegen die Erfahrung der Gottverlassenheit inmitten einer Welt, die immer weltlicher wurde und als solche doch den vollen Einsatz des Christen verlangte, half nicht der Rückzug auf eigene geschlossene katholische Welten. Es half auch nichts, die säkularisierte Welt zu verdammen (ebensowenig wie es heute hilft, ihre christliche Herkunft aufzuweisen) noch sie global wieder verchristlichen zu wollen. Man mußte versuchen beides zu tun: solidarisch zu handeln und sich doch »mit der Welt nicht gemein zu machen«, sich der Welt zu öffnen und ihr zugleich Widerstand zu leisten, sich mit ihr zu identifizieren und ihr glaubend dennoch zu widersprechen. Das Wort »Wandel« wie das Wort »Ewigkeit« durften sich beide nicht abstrakt bekämpfen, sie mußten in eines Menschen Brust beieinander wohnen lernen. In jenen Tagen entdeckte die herangewachsene Generation der Theologen die erste der drei göttlichen, eingegossenen Tugenden – den Glauben von neuem. Es ist jener Glaube, der sich gefallen lassen muß, von außen beurteilt zu werden, der aber nicht mit dem Urteil der Welt zusammenfällt. 1935 schrieb übrigens ein Prager Jude – ein Duzfreund Franz Kafkas – mit Namen Felix Weltsch ein Buch politischer Ethik mit dem Titel *Das Wagnis der Mitte*. Mitte beleuchtete dies Buch jedoch weniger als Parteiprogramm denn als Versuch, aus den Antagonismen der modernen Welt produktiven Nutzen zu ziehen. Weltschs Buch war der Appell, Spannungen auszuhalten, statt nur nach der einen oder anderen Seite hin Hysterie abzulassen. »Mitte« – das bedeutete hier Radikalität der Versöhnung von Gegensätzen im gesellschaftlichen Bereich, ohne Unterschiede preiszugeben. Mitte war hier genau das Gegenteil eines Kompromisses aus Feigheit oder Indifferenz. Das Buch las sich nicht wie eine Anleitung zur Technik der Anpassung. Es war ein Buch, wie geschaffen, von der Rechten wie der Linken verhöhnt zu werden, die ja nie und auf keinem Gebiet des Lebens versäumt haben, das schöpferische Neben- und Miteinander verschiedenen Denkens als »bourgeois« zu verschreiben. Aus einem Buch wie dem von Weltsch hätten selbst Katholiken lernen können, was es bedeutet, Gegensätze auszutragen – auch solche zwischen Welt und Kirche –, statt sich mit selbstangefertigtem Wortschatz auf die eine oder andere Seite zu schlagen. Im Vorwort zitierte der Verfasser das eben bekanntgewordene Buch *Mein Kampf*. Dort

Deutscher Katholizismus vor und nach Hitler

stand zu lesen: »Nur die Schalheit eines bürgerlichen Gemüts kann die mittlere Linie als Weg ins Himmelreich empfinden.« (Vielleicht läßt sich die Lektüre des im Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1965 wiederaufgelegten Werkes von Weltsch nachholen.)

Nun, *Mein Kampf* gehörte nicht zur Durchschnittslektüre deutscher Katholiken. Soweit sie Liebhaber der Sprache waren, kann man es ihnen nicht verübeln. Aber am Ende hätte ihnen auch ein Gedankenmonstrum wie dieses Buch den Sand aus den Augen wischen helfen können, den die Gesellschaft Zeitgenossen gern in die Augen streut. Aber sie hatten (mit rühmlichen Ausnahmen) fortan ihre Aufmerksamkeit auf Felder konzentriert, die im politischen Bereich ziemlich geringe Beachtung fanden: liturgische Bewegung, Bibeltheologie, ökumenisches Denken. Die Republik suchte langsam Europa ins Auge zu fassen, der Ökumenismus entdeckte die Christenheit, und Christenheit war nicht einfach mit dem Katholizismus identisch. Trotzdem liefen diese Einheitsbemühungen irgendwie nebeneinander her. Immerhin wurde der Nationalismus samt seiner religiösen und pseudoreligiösen Tradition langsam demontiert. Es waren auch Katholiken, welche die Einheitsbestrebungen europäisch denkender Politiker in die Tat umsetzten. Andere begriffen die moderne Demokratie als ein Feld freier Kräfte: Situationen mußten wahrgenommen, Solidarität mußte bewiesen werden, ohne daß man stets auf zentrale Direktiven hätte warten können, mochten sie nun aus den Residenzen deutscher Bischöfe oder aus dem Vatikan kommen. Neben allen Schlagwortaufrufen zur Blockbildung gegen einen Feind, der sich freilich als Feind aufführte, dessen rote Farbe aber auch Geschlossenheit partikularer Gruppen zu erzeugen vermochte, spürten viele katholische Christen doch instinktiv die universal werdende Welt vor der Tür stehen. Und sie kamen dahinter, daß das künftige Gegenüber ihrer Kirche weniger der moderne Staat als die kommende *Gesellschaft* sein würde.

An solcher Stelle ist – ohne über Mitschuld und Mitversagen rechten zu wollen – noch einmal deutlich jener Rückschlag zu markieren, den der deutsche Nationalsozialismus nicht nur als Kirchenfeind oder als Feind unseres Volkes, sondern als Menschheitsfeind bedeutet hat. Was anfangs prominenten Katholiken (Laien wie Klerikern, Bischöfen wie Pfarrern) als Erlösung vom Druck des Klassenkampfes, als Einlösung von *Quadragesimo anno* und als Wiedergeburt der eigenen Nation zu einer überzivilisatorischen Kraft erschien, enthüllte sich nach spätestens zwei Jahren als das Gegenteil des Fortschritts. In Hitlers Diktatur blieben die Uhren stehen, auch wenn die Züge so pünktlich fuhren wie nie; ihr Gleichschritt verschlang Organisationen ebenso wie Theologien – Konservative ebenso wie gutgläubige Anpasser.

Am Ende stand der Zweite Weltkrieg als außenpolitische Konsequenz innenpolitischer Gewaltausübung. Mut wurde unter deutschen Katholiken fortan noch mehr Mangelware als früher. Wer ihn aufbrachte, hatte allerdings auch Autorität. Zahllose Zeugen christlichen Glaubens büßten ihre persönliche Autorität mit dem Leben. In Konzentrationslagern und Folterkammern, Gefängnissen und Kellern lernten sie eine neue eschatologische Perspektive katholischen Lebens weniger aus Büchern als aus dem Leiden. Männer und Frauen beschäftigte ein neues gesellschaftliches wie theologisches Konzept, denn über den kommenden Zusammenbruch der Diktatur hegten sie keinen Zweifel. Sie begriffen die Notwendigkeit religiöser Umkehr, und sie machten sich auf einen Wandel des Denkens gefaßt, der beides beweisen mußte: Mut und scharfe Augen, Wille zur Gesellschaft und Distanz zur Gesellschaft, Einordnung in eine menscheitsbezogene Welt und Widerstand gegen ihre Verführung zum Bösen. Männer wie Delp oder Bonhoeffer, Letterhaus oder Moltke erkannten, daß der klassische Satz »Wandelt euch durch neues Denken und macht euch nicht mit der Welt gemein!« auch neu gelebt werden müsse.

Die Zeitgenossen sind im allgemeinen mehr auf Zeitungen und Zeitschriften abonniert als auf – Erinnerungen (selbst dann, wenn sie sich auf »Zeitgeschichte« spezialisiert haben sollten). Und so scheint es gut, hie und da über unserm Tag nicht ganz die Geschichte zu vergessen, die zu ihm geführt hat und aus der wir so wenig lernen. Die Geschichte aber könnte einen deutschen Katholiken lehren, daß sein Fortschreiten in der persönlichen und allgemeinen Geschichte Rückfälle nicht ausschließt. Blickte er dazu noch öfter ins Evangelium (das Evangelium ist immer die neueste »Theologie«), so könnte er entdecken, daß bloßer Fortschritt – ist er nicht im Grunde einer von Glaube, Hoffnung und Liebe – alle Elemente des Rückschritts in sich birgt, theologisch gesprochen: des Abfalls. Man sollte lernen, sich im Wandel auf die Ewigkeit zuzubewegen – denn in allen Änderungen, Visionen und Prognosen kommen auch Anfänge auf uns zu. Überlassen wir es den irrationalen Rationalisten, sie Mythen zu nennen, indem wir ihnen inständig begreiflich zu machen suchen, was wir glauben und was wir ihnen glauben können. So mag einem deutschen Katholiken die Erinnerung heilsam sein, von jenem Wandel zu hören, den der deutsche Katholizismus als ein Teil der vielförmigen Welt *seit mehr als einem Jahrhundert* durchmacht. Die Auseinandersetzung über Weg und Richtung der Kirche in der Welt findet schon seit längerem statt. Bilanz ist auch schon früher gemacht worden, auch von mancherlei Fachleuten. Sie bleibt notwendig. Trotzdem führten Bilanzen dieser Art noch nie zu einem klaren Soll und Haben. Und – um mit Karl Rahner zu reden – diagnostizieren ist

Wandel ist Umkehr
und Zeugnis –
für den Christen

wichtig, verwirklichen wichtiger. Verändern ist wichtig – sich selber zu ändern, umzukehren, bleibendes Gebot. Wege zu entwerfen, die andere gehen werden müssen, ist notwendig. Den Weg aber, der uns von Jesus Christus entworfen wurde, nachzugehen, »auch heute noch das Wichtigste«¹.

Das Konzil – Nachfolge Jesu in dieser Welt

Nichts anderes war auch der Anlaß des *Konzils*, nichts anderes waren und sind seine Impulse und – hoffentlich – Früchte. Das Konzil hat mehr als nur den Wandel der Kirche von einer »absoluten in eine konstitutionelle Monarchie« manifest gemacht. Das Konzil fügte der essentiellen Wesenheit der Kirche ihre geschichtliche hinzu. Der Einladung des Seelsorge-Papstes Johannes antwortete die Versammlung der Bischöfe und Oberen mit dem Mut, Evangelium und Tradition mitten in die heutige Welt zu versetzen, ohne das bisher dogmatisch formulierte Glaubensgut preiszugeben. Das Konzil ließ die Wirklichkeit der Kirche als Einheit in Vielfalt erscheinen, eine Tatsache, die auch hartgesottenen Beobachtern Aufmerksamkeit, mitunter Staunen, abnötigte. Die Kirche, obgleich unter dem Hirtenamt des Papstes, so doch nicht als Monolith von ihm allein »gesteuert«, sondern von Bischöfen mitverwaltet. Die Kirche, sich nicht mehr als römische Allgegenwart verstehend, sondern als Kirche der Erdteile mit ihren spezifischen Bewußtseinsstufen und damit Beitragen zur Einheit. Eine Kirche des Konzils, die der Einswerdung der Welt sowie der Sehnsucht nach ökumenischer Gemeinschaft Rechnung zu tragen suchte. Das Konzil: als Ganzes aber ein unüberhörbarer Anruf, sich der Kirche und der Welt gleicherweise *bewußt* zu werden, vor allem aber – das eine, alte und immer Neue neu zu *tun*: durch Nachfolge des Gekreuzigten, »selbstlosen Dienst im Alltag, Schweigen und Leiden«, Liebe zu Jesus Christus und allen Menschen guten Willens zu verwirklichen, was glaubend erkannt wurde. »Denn einen anderen Grund kann niemand legen, als den, der gelegt ist: Jesus Christus.« Und ein anderes Verhältnis zur Welt kann kein Christ herstellen als das, das in ihm grundgelegt wurde. Die deutsche Theologie hat diesem Konzil neben anderen »Theologien« innerhalb Europas manche, wenn auch bei weitem nicht alle Dienste geleistet, die ihr am Ende möglich gewesen wären. Herbert Vorgrimler hat das im oben erwähnten Band *Bilanz des deutschen Katholizismus* unmißverständlich ausgedrückt. Ohnedies wird der Konsens immer augenfälliger, in dem die Theologen der meisten Länder heute miteinander stehen. Vielleicht ist es aber ein Verdienst deutscher Theologie, weniger weltfreundlich und wohl auch weniger »mythisch« als eine bestimmte französische Theologengeneration, die produk-

¹ In: N. GREINACHER / H. T. RISSE (Hrsg.), *Bilanz des deutschen Katholizismus*, Mainz 1966, 488f.

Kirche und Welt bei deutschen Denkern des 20. Jahrhunderts

tive Distanz zur Welt wiederhergestellt zu haben, die sonst vielleicht verlorengegangen wäre. Die Eingaben deutscher Bischöfe wie Volk und Frings zur Pastoralen Konstitution *Über die Kirche in der Welt von heute* lassen das klar erkennen. Kardinal Frings war es, der betonte, man dürfe »weder die Welt in die Kirche noch die Kirche in die Welt auflösen«. Gerade in diesem (wenn auch nicht in allen Teilen glücklich ausgefallenen) Text erkennt sich die Kirche sowohl als Gegenüber wie auch als Teilhaber einer die Staaten übergreifenden Weltgesellschaft. Rund vierzig Jahre vorher hatte einer der bedeutendsten Geister, den der deutsche Katholizismus hervorgebracht hat, Ernst Michel, diesen Moment als Stunde der Wiedergeburt aus Gegensätzen vorweggenommen: den erneuerten Willen der Kirche, inmitten der Welt zu wesen, ohne ihr zu verfallen. Einen solchen Willen – auch das wußte er – kann man eigentlich nicht dekretieren. Zumindest seine Verwirklichung ist völlig an den einzelnen gebunden, der sich in Gnade müht, den Glauben so zu leben und zu predigen, daß er ihn dabei nicht verliert. Im gleichen Buch des Jahres 1923, *Kirche und Wirklichkeit*, nahm der evangelische Christ Eugen Rosenstock-Huussy den Augenblick vorweg, für den die Kirche ihm eigentlich gemacht erschien – den Augenblick des universalen Dienstes an einer Gesellschaft, welche die Staaten übergreift. Er mißachtete dabei die wunderbare Symbiose christlichen Geistes mit der Idee und der Realität europäischer Reiche nicht, deren Zeugnisse und Spuren in Spanien wie in Italien, Frankreich wie Deutschland so ergreifend sichtbar geblieben sind. Er sah aber, was heraufzog, und verschrieb sich dieser Zukunft und hielt für Sünde, sich diesem Wissen zu entziehen und nichts aus ihm zu machen. Michel hingegen machte Bilanz wie jemand, der erfahren hatte, daß die Zukunft zugleich aus einem Innern herauswachsen muß, das verlebendigen *und* heilig halten, verkünden *und* verwehren, umfassen *und* sich entziehen kann. Michel und Rosenstock haben beide Soziologie studiert, beide waren aber auch umfassend theologisch orientiert. Und beide haben die Soziologie weder als Positivisten noch als bloße Empiriker gehandhabt.

Bilanz des heutigen Katholizismus in Deutschland

Als ausdrückliche deutsche Antwort auf das Zweite Vatikanum in Gestalt einer »Bilanz« von zwanzig Jahren Nachkriegskatholizismus in Deutschland versteht sich das Sammelbuch von achtzehn Beitragenden, das der Pastoralsoziologe Norbert Greinacher und der Publizist Heinz Theo Risse herausgaben; es geht auf eine Anregung Anita Röpers zurück. Die Herausgeber sind ehrlich genug, dem Leser einzugestehen, daß das Unternehmen Stückwerk geblieben ist und eigentlich nur zu einer kritischen Bestandsaufnahme führen soll. Ihr Bekenntnis ist angemessen und mehr als eine Demutsfloskel. Nicht nur – wie es bei achtzehn unterschiedlich alten, ausgebildeten und

gestimmten Autoren unvermeidlich ist –, daß sie einander trotz beigegebener empirischer Untersuchungsergebnisse mitunter beträchtlich widersprechen; viele Aussagen überschneiden sich auch oder berühren sich, ohne daß der Leser einen Zusammenhang herzustellen vermöchte. Es ist an dieser Stelle unmöglich, das Buch in seinem ganzen Umfang zu würdigen; manchmal gleicht es mehr der Materialsammlung zu einer fälligen Bilanz als dieser selbst. Vielleicht wäre das Wort *Zwischenbilanz* als Haupttitel sachlicher gewesen. Einzelne Artikel erscheinen mir persönlich nicht nur sachlich, sondern auch so umfassend wie situationsgerecht zu sein. Andere kommen mir vor, als hätten sich hier die Emotionen einer jüngeren Generation nur wissenschaftlicher Begriffe bedient, um dem Katholizismus seine Rückständigkeit vorwerfen zu können. Ich meine, eine Art moralischen »Knigge« der Katholiken für ihr Verhalten in der Gesellschaft heute zu entwerfen, sollte das letzte sein, was sich katholische Autoren zur Zeit einfallen lassen. Allzuleicht wird aus einer Bilanz auch gern lediglich Abrechnung mit der Vergangenheit, die andere gehabt haben. Im ganzen kann man dem Sammelband diese »Tendenz« jedoch nicht vorwerfen. Viele seiner Beitragenden haben Soziologie und Sozialökonomie studiert, nur wenige von ihnen auch Theologie. Das erscheint mir als ein Manko. Das Buch *Bilanz* ist ein Auskunftsmittel über den deutschen Katholizismus heute. Im ganzen haben dabei die Empiriker das Wort. Sie helfen auf ihre Weise, die *Situation* zu sehen. Auf das Sehen, Hinsehen und Feststellen kommt es ihnen an. Leider jedoch versteckt ihre wissenschaftliche Sondersprache mitunter theologische Sachverhalte mehr, als daß sie diese offenbarte. Bei der Lektüre der Propheten hat man es da leichter – selbst in Fragen, die nur die Zukunft betreffen. Doch bekanntlich sind die Propheten schon seit Léon Bloy sehr rar geworden (schon wegen ihrer groben Manieren), woraus dann wieder einige Menschen folgern, die Kirche habe keine Zukunft mehr, weil man weit und breit keine Propheten mehr sehen könne (siehe etwa 444: Inkarnation – Evolution; 32: Sonntagsgebot; 55 von: »Wenn er nicht...« bis »Metanoia«; 39: Gleichsetzung von »Entscheidung« und »Dauerreflexion«). Nun, schreiben wir noch einmal das Wort »Wandel« an die Wand: Der Katholizismus auch hierzulande wandelt sich, muß sich wandeln, anders formieren als noch vor zehn (und nicht nur vor vierzig) Jahren: Über die Ziele, Methoden und Formen gehen die Meinungen auseinander wie je. Zur Umkehr ist *immer* Zeit, und auch Ernst Michels Wort gilt bis dato – aber den Wandel einer Kirche in ihrer Zeit in den Griff zu bekommen, dazu braucht es: richtigen Zeitpunkt, gutes Augenmaß und viel Sehkraft. Und mindestens so wie auf *Verfahren* kommt es auf *Verhalten* an. Doch, alles in allem: Ein Anfang ist mit diesem Buch

wieder einmal gemacht worden. Es verdient, kritisch und nicht unkritisch, gelesen zu werden.

Bilanz des deutschen Katholizismus – der Schwabe Hermann Hefele war mit einem Traktat aus dem Jahre 1919 etwas vorsichtiger. Er nannte seine Broschüre *Der Katholizismus in Deutschland*. Hefele war ein großartiger Stilist. Als aristokratischer Denker wollte er die lateinische Monumentalität der Felsengründung Petri in den Herzen einer unentschiedenen und alles verstehenden Gegenwart verankern. Kontinuität hielt er für wichtiger als Aktualität, und er würde von manch einem »aus unsern Reihen« gewiß als konservativer Reaktionär bezeichnet werden. Auch er hat sich also mit der Sache herumgeschlagen. Und wie viele, deren Namen wir nie erfahren werden, weil sie keine Bücher oder Kritiken schreiben, mögen es getan haben und noch tun? Walter Dirks, Ernst Michel geistesverwandt, an dessen Position »zwischen Kirche und Welt« orientiert² und als Beitragender des Buches Berichterstatter über literarische wie politische Minderheiten im »corpus catholicorum«, ist generös genug, auf sie hinzuweisen: »nicht öffentliche Katholiken, Einfältige, Demütige, Liebende« (295), deren Wirkung unsichtbar in die Öffentlichkeit geht, obgleich sie nicht regieren, publizieren oder opponieren – Menschen, die gleichwohl erkannt haben, was es heißt, in diesem Deutschland und in dieser Gesellschaft katholisch zu sein. Allerdings, ein Buch des vorliegenden Titels muß die *öffentlich sichtbare* Seite des Katholizismus in diesem Land deutlich machen wollen (ein Land, das zudem in zwei Staaten zerrissen ist), von dessen katholischer Erscheinungsform in der DDR Paul Nordhues einen so exakten wie nüchternen Bericht gibt³. Was die sozialistische Regierung dieses Staates den Katholiken vorwirft, ist die Beharrlichkeit, sich den »Kräften des Fortschritts« zu widersetzen. Was dieser Kirche vorenthalten wird, ist die Öffentlichkeit überhaupt, und gewisse Zugeständnisse – wie diejenige, eine Körperschaft »öffentlichen Rechts« zu sein – gelten nur noch als jederzeit abrufbare Privilegien⁴. Was von ihr, dieser Kirche, trotzdem erhofft wird, ist Unterwerfung, Selbstaufgabe. Doch auch die katholische Kirche in der DDR, die so wenig projektieren und programmieren kann, ohne ihre Zukunft aus dem Auge zu lassen, auch sie lebt: im Kult der Eucharistie, der Bruderschaft und Nachbarschaft bewirkt, in praktischer Ökumene mit den Andersgläubigen, im Wortgottesdienst (mit Austeilung der Kommunion durch Laien). Im übrigen geht die Kirche den Umsiedlern nach, errichtet neue Seelsorgestationen und Kirchen, so gut sie es vermag. Die im Gefolge der

² W. DIRKS, *Erbe und Aufgabe*, Frankfurt 1931, 8.

³ *Christliches Leben und sozialistische Gesellschaft*, in dem genannten Sammelwerk, 137–150.

⁴ *Bilanz*, a. a. O. 143.

»Republikflucht« zusammenschrumpfenden Gemeinden sind enger zusammengedrückt, auch alte und kranke Menschen sind den Gemeindemitgliedern als geradezu kostbare Helfer gemeindlichen Zusammenhalts bewußt geworden. Man hat erfahren, daß diese »Kranken und Alten durch ihr Leid und Gebet in entscheidender Weise zum Heile aller beitragen« (148).

Von der Volks- zur Gemeindekirche

Was sich im westlichen Teil des deutschen Katholizismus anbahnt, scheint in mancher Hinsicht dem ähnlich zu sein, was im östlichen zwanghaft dekretiert wurde. Aber eben nur ähnlich, nicht mehr. In einer Demokratie wie der Bundesrepublik gibt es Wege und Möglichkeiten der Einordnung *ohne* Zwang von oben und Unterwerfung von unten. Doch auch hierzulande verlangt die Gesellschaft (mehr noch als der Staat) neben der Solidarität Distanz, und nicht nur »situationsgerechtes Handeln«, sondern *auch Widerstand, vielleicht sogar beides in einem*. In diesem Land wird sie sich hoffentlich nie auf den Kult allein beschränken müssen, die Kirche; sie wird hoffentlich immer mitten in der Öffentlichkeit sein dürfen (nicht als restaurative Besserwisserin, sondern als freier und ehrlicher Partner). Aber sie sollte schon jetzt wissen, daß sie in dieser demokratischen Gesellschaft *auch* Feinde hat, die sie lieber heute als morgen ausgeschaltet sähen. Dazu braucht es nicht einmal Fernsehdiskussionen, wo scheinbare Rationalisten, in Wirklichkeit aber emotionale Atheisten, ihre christlichen Partner als Mucker, Mäkler und hirnlose Nachbeter von Mythen hinzustellen suchen. Das gleiche Verlangen lauert in jener Indifferenz bloßer Zuschauerhaltung, die Religion eben gelten läßt, solange sie nur *extramundan* bleibt. Es ist dem weltfreundlichen und zukunftsgerichteten Mitarbeiter des Sammelbandes Karl Ledergerber nicht verborgen geblieben, daß sich seit einigen Jahren ein »heftiges Anwachsen der Angriffe gegen die Kirche feststellen« läßt und daß sich eine »Welle verborgener Gehässigkeit gegen die Kirche Luft machte... Die gegenkirchliche Welle geht seither weiter, sie ist ein begehrter Artikel der öffentlichen Sensation« geworden (453). Ledergerber erklärt sie anschließend und, wie mir scheint, etwas reichlich voreilig allein mit dem stereotypen Verhalten der Kirche gegenüber der Welt heute, wobei er die Stereotypie ihrer »aufgeklärtesten Gegner« für einen Moment aus dem Auge läßt. Man sollte eben an die Äußerungen der einen wie der anderen Seite nicht nur ästhetische oder publizistische Maßstäbe anlegen. Auch das bedeutete, moderne Gesellschaft und heutige Welt ernst zu nehmen – die Welt, in welche die Kirche heute guten Willens auch mit Freundlichkeit, Partnerschaft und nicht allein mit Zorn oder Hysterie ihr Wort hineinsagt – und ihren Dienst einzubringen sucht. Selbstverständlich soll die Kirche Antwort geben auf die Fragen, die die Gesellschaft an sie zu stellen sich gewöhnt

Auch Feinde – nicht nur Partner

hat. Aber warum sind diese Fragen so häufig versteckte Attacken auf ihr Wesen, und warum sind es nicht selten ironische Selbstgerechtigkeiten?

Weniger verbriefte Macht

Karl Rahners Zusammenfassung am Schluß des Sammelbandes konzentriert die Feststellungen verschiedener Mitarbeiter des Bandes zu dem Satz, die »Kirche von morgen« müsse »begreifen lernen, daß sie in einer gesellschaftlichen Situation leben werde, die ihr weniger als früher an institutionell verbrieft und handhabbarer Macht einräumt« (491). Es ist die gesellschaftliche Entwicklung selber, die sie immer stärker in diese Position drängen wird. Jedenfalls ist das eine der Konsequenzen, die der pastoralsoziologischen Darstellung Norbert Greinachers in seinem Einführungsbeitrag *Auf dem Weg zur Gemeindekirche* entspringt. Der Zustand der Volkskirche (in der Profangesellschaft und Kirche sich decken) geht mehr und mehr seinem Ende zu. Kategorien der Ekklesiologie und Soziologie gehen bei diesem Autor freilich etwas zu gefällig ineinander über, im übrigen ist es umstritten, ob die moderne Gesellschaft noch mit geschichtlichen Maßstäben anzugehen sei, was Greinacher bei seiner Betrachtung des »Sozialgebildes« Kirche zu tun unternimmt. Trotzdem ist seine Beobachtung richtig, daß die Kirche künftig als eine Erscheinung christlicher Gemeinde in einer andersgläubigen oder besser: nichtchristlichen Umwelt existieren wird. Einer solchen Gemeinde gehört man kraft persönlicher Überzeugung und nicht kraft sozialer Zwänge und Gewohnheiten an. Bei dem Tempo des Wandels der gesamten Gesellschaft bekommt die Kirche, so wie sie sich als Sozialgebilde jetzt zeigt, in wachsendem Maß anachronistische Züge. Die Kirche erscheint auch hierzulande sozial völlig »unangepaßt«. Das schließt wiederum nicht aus, daß sich in einem Zwischenreich von Welt und Kirche (das allerdings zerfällt) sehr geistliche und sehr weltliche Dinge zum Verwechseln ähnlich geworden sind: Seelsorgliche Aufgaben und weltliche Interessen, politische Absichten und geistliche Pflichten können nur schwer auseinandergehalten werden. Hier erscheint die Kirche überangepaßt. Auf's Ganze gesehen verschwindet also die Volks- und Milieukirche.

Kirche als Segment

Gegenüber der dynamisierten Gesellschaft wird die Kirche zum Segment unter anderen, mit ihr konkurrierenden »Wertsystemen«. Wenn auch einige Autoren glauben, die Kirche habe ihr politisches Minoritätsbewußtsein abgelegt: Zumindest die Pastoralsoziologen oder auch nur schlichtweg die Soziologen meinen, daß ein Minoritätsbewußtsein der *Gesellschaft* gegenüber gegeben sei. Innerhalb ihrer eigenen Kirche sind die Überzeugungs-Christen in der Minderheit, innerhalb der Gesellschaft bilden sie unter denen, die Macht ausüben und die Zukunft bestimmen, die Minderheit. Hier hat ein Autor wie Norbert Greinacher (35) wohl vor allem die Manager, Tech-

niker und Naturwissenschaftler im Blick, was einer seiner Mitautoren: Wolfgang Zapf (*Angst vor der wissenschaftlichen Frage*, 405–440) auf eine neue Variante neurotischer Abstinenz von der Wissenschaft zurückführt, soweit sie mit diesen Anwendungsgebieten zusammenhängt. Nur nebenbei sei gesagt, daß die Thesen dieses Autors Integrationsmöglichkeiten offerieren, die keineswegs so problemlos sind, wie sie sich im Kopf eines Soziologen ausnehmen mögen. An der Synthese zwischen Naturwissenschaft und Evangelium, Technik und Tradition sind schon Geister gewaltigen Formats zu ungewollten Erfindern heimlicher Weltanschauungen geworden. An anderer Stelle wiederum wird Franz Greiner zitiert, der die gesellschaftlich Frustrierten, die Versager oder die Beschäftigungslosen zu den eifrigsten Kirchgängern zählt.

Der bloße Rundblick in einer normalen Großstadtpfarrei an Sonn- und Werktagen weckt gegenüber solch unangemessen quantitativen Daten hohes Mißtrauen. Auch hier wird dann deutlich, wie sehr eine bestimmte Art empirischer Soziologie, auf gesellschaftlich-religiöse Wirklichkeit angewendet, ihr Instrumentarium erst einmal klären müßte, ehe sie zur bloßen Ideologie wird – nämlich zur interessen gebundenen Erzeugerin von Normen, die sie als Fakten kaschiert. Ein anderes wäre zu jener merkwürdigen akademischen Beschränktheit zu sagen, die gerade bei Absolventen der Universitäten ins Auge fällt. Kein Zweifel, daß es ein katholisches Bildungsdefizit gibt, aber man kann als Katholik nicht nur »dümmer sein«, man kann es auch auf dem Wege des Studiums werden ... Doch genug damit.

Folgerungen für die Pfarre

Wenn sich also eine Minderheit überzeugter Christen bildet, die wissen, wofür sie sich entschieden haben und wenn sie sich in ihrer Gesellschaft auf ganz verschiedenen Ebenen bewähren sollen, welche Hilfe soll ihnen da die Kirche der Zukunft auch in diesem Lande geben?

Eugen Golomb fordert mehr als nur Schwerpunktbildung (da man alle Bereiche modernen Lebens unmöglich mehr überschauen noch in sie hineinwirken könne) in der Seelsorge, die sich laut Rahner Priester und Laien künftig »teilen« sollten. Er glaubt, die Aufteilung der kirchlichen Praxis in Bistum und Pfarrei durch einen andern Seelsorgeaufbau ergänzen und erweitern zu müssen. Die Pfarrei ist keine absolute und essentielle Tatsache; übrigens vermag sie den Pfarrangehörigen nur noch partiell zu erreichen. 21 deutschen Bistümern stehen 12 000 Pfarreien gegenüber. Dazwischen liegt ein unbekanntes Land, in dem die Kirche gesellschaftlich nicht präsent ist. Städte und Bezirke sollen sich zu größeren Seelsorgeräumen zusammenfügen, wobei die Pfarrei durch nicht pfarrgebundene Stützpunkte und durch über- oder nebengeordnete Seelsorgeaktivitäten ergänzt und gestützt werden müßte. Für

Dechanten wie Pfarrer müßten die Rollen, die sie künftig zu spielen haben, neu umschrieben werden.

Situation und Image des Priesters überdenkt wiederum Norbert Greinacher. Er stimmt mit dem Theologen Vorgrimler darin überein, daß nicht nur mehr als 12 000 Priester hierzulande fehlen, er stellt auch fest, daß es an einer »Theorie« des Priestertums mangle. Es hat sich kein klares Bild des Priesters oder Ordenspriesters herausgebildet, und das Image des Priesters unter den potentiellen »Kandidaten«, den jungen Leuten, ist das des »frommen outsiders«. Dem scheint das Selbstgefühl des Standes zu entsprechen und zu widersprechen; auf alle Fälle sehen sich die Priester anders als früher. Die Bischöfe rufen nach Priestern und die theologischen Fakultäten können ihnen nicht schnell genug akademisch ausgebildete, ausgereifte und praktisch brauchbare Kandidaten »liefern«. Über ihrer Aufgabe, Priester auszubilden, wurde die Theologie jedoch zur sich immer mehr spezialisierenden Wissenschaft. »Zunehmend freidenkerischer Humanismus und Neupositivismus« (101) bestreiten im übrigen der Theologie den Charakter einer (staatlich geförderten) *Wissenschaft*. Zukunftsreich und hoffnungsvoll erscheint allerdings die Zusammenarbeit der europäischen Theologen, die sich auch in gemeinsamen Zeitschriften und Handbüchern niederschlägt. Verglichen mit anderen Ländern braucht die deutsche Theologie (»deutsch« ist auch hier kein nationales Idiom mehr!) an Intensität des Arbeitens und Qualität ihrer Veröffentlichungen keine Gefühle der Unterlegenheit zu fürchten. Schwieriger wird auch für sie künftig die Frage, wie sie sich als Wissenschaft verstehen will, steht sie doch auf einem Boden, den sie nicht – wie die Empiriker und Theoretiker anderer Fasson – ständig in Zweifel ziehen kann. Schelsky hat die Parole der »Dauerreflexion« ausgegeben; sie gelte für jedermann, nicht nur für Wissenschaftler. Was wird die Art sein, in der die Theologie – ohne ihr Wesen aufzugeben – an solcher Reflexion teilnehmen kann? Freilich muß auch die Theologie in der Welt bleiben, sie darf sie nicht fliehen. Aber allem zuvor gilt ihr das Wort, Gottes Zuwendung in seinem Sohn zu uns mit der Zuwendung zu ihm zu beantworten, einer Wirklichkeit, die nur der Glaube faßt und zusammen mit den zwei anderen Tugenden (eingegossenen Tugenden) bewährt. Auch die Theologie hat die »dauernde Bilanz« des Christen vor der Torheit des Kreuzes und dem, der an ihm hing, unser Heil wirkend, zu leisten. Andere wichtige Beiträge des Buches (so der von Heinz Theo Risse über »Misereor« und »Adveniat« und der über die innerkirchliche Finanzreform) können hier nicht mehr behandelt werden.

Es lag dem Verfasser dieses Beitrags sehr daran, zu unterstreichen, daß das *nolite conformari huic saeculo* gerade dann nicht aus dem Auge gelassen werden darf, wenn es

darum geht, dem eigenen Säkulum zu dienen. Alles andere erschien ihm wie katholisch maskierte Verzweiflung. Wer sich um Wandel müht, sollte darüber nachdenken, ob er nur etwas Neues will, weil er vielleicht am Alten, Hergebrachten, Alltäglichen leidet. Will er tatsächlich nur Neues, so müßte er sich auf Gebiete verweisen lassen, wo er den Willen zum Neuen befriedigen kann. Die Gesellschaft (auch die kommende) wird ihm Abwechslung genug bieten. Wer nicht nur Neues will, wird sein eigenes Leben an etwas knüpfen müssen, das von ihm den gleichbleibenden Einsatz für ein Gut verlangt, welches älter ist als er selbst und länger währt als zwei Jahre. Die Formen auch dieses Einsatzes mögen wechseln: Er wird sie wählen und verwerfen, korrigieren um eines *Unveränderlichen* willen. Denn auch das Unveränderliche bedarf des Mediums, in dem es sich darstellt, so offenbar wie verschleiert. Vielleicht stellt es sich nirgends genauer dar als in einem konkreten Menschen und vielleicht nie dauerhafter als in einem menschlichen Akt des Duldens und Handelns, der nur Sekunden zu dauern braucht, wenn er wahrmachen soll, was er wahrzumachen gedrängt wird: *Unveränderliches*.

Norbert Wetzell

Das Gespräch und seine Partner

Erkenntnisse
und Erfahrungen
aus der Praxis
der Telefonseelsorge¹

Unser Dienst in der Telefonseelsorge und in der »Offenen Tür« unterscheidet sich in eigentümlicher Weise von anderen Formen der Hilfe für Menschen: Wir haben keine ausgetüftelte Methodik, kein Arsenal von komplizierten Hilfsinstrumenten zur Hand wie etwa der Arzt, der Jurist oder der Psychologe, um die Krankheit, die Störung, die Fragen dessen, der in unsere Sprechstunde kommt, beheben bzw. beantworten zu können. Beeindruckt vom wissenschaftlichen Ethos unserer Zeit, könnte ein kritischer Beobachter meinen, wir gingen reichlich stümperhaft zu Werke. Aber eben – gehen wir denn zu Werke? Wir haben es offenbar in besonderer Weise mit den Menschen selbst zu tun, die zu uns kommen. Und hier

¹ Der folgende Beitrag ist die geringfügig überarbeitete Fassung eines Vortrages, der am 28. 1. 1967 vor der Jahresversammlung der Mitarbeiter der »Arbeitsgemeinschaft Telefonseelsorge und Offene Tür« in Frankfurt gehalten wurde. Der Charakter des gesprochenen Wortes sollte nicht nachträglich verändert werden. Daher wurde auch auf Literaturangaben weitgehend verzichtet. – Dazu die Redaktion: Das Gespräch gewinnt für den Dienst der Kirche an den heutigen Menschen an Bedeutung. Deshalb bringen wir gern die folgenden Überlegungen, die zwar aus der Erfahrung einer speziellen Arbeit erwachsen sind, jedoch für jede Form des »seelsorglichen« Gesprächs hilfreich sein können.

gilt eine Erkenntnis, die gerade in unserem wissenschaftsbestimmten Jahrhundert zutage getreten ist: Je stärker die Beziehung zwischen Menschen sachlich eingegrenzt wird, desto weniger vermögen sie selbst als Ganze in den Blick des anderen zu kommen, um so größer ist die Gefahr, daß sie als Fall eines Allgemeinen begriffen werden. Die methodisch reflektierte Verengung des Blickwinkels des Spezialisten ist heute notwendig und unausweichlich. Ebenso wichtig aber ist es in einer rationalisierten und technisierten Welt, Möglichkeiten der Begegnung zu erhalten und zu schaffen, mittels derer ein Mensch sich selbst aussprechen kann, in denen er selbst zur Sprache kommt. Er selbst ist einer ja noch, bevor er ein Neurotiker, ein leiblich Kranker, ein mit den Gesetzen in Konflikt Geratener ist. In der Tiefe der Person liegt all das, was ihn betrifft, was er auch ist, in einer wurzelhaften Ungeschiedenheit beisammen, die nicht nur des analysierenden Blicks des Fachmanns bedarf, sondern mindestens ebenso auch der umfassenden und wohlwollenden Zuwendung und Annahme durch einen anderen, der vor aller Fachspezialisierung einfach ein Mensch ist, ein Du, dem gegenüber einer sich zur Sprache bringen kann. Dies aber geschieht im Gespräch. Damit meinen wir nicht wieder eine distanziert zu handhabende Methode, sondern eine Grundbeziehung, die ihre Partner im Medium der Sprache sich begegnen läßt. Über die der Telefonseelsorge und »Offenen Tür« eigentümliche Weise der Hilfe durch das Gespräch wollen wir uns unterhalten. Dabei vergessen wir nicht, daß wir eben das tagtäglich tun, dem wir nachdenken. Unsere Betrachtung ist also nur eine nachträgliche Besinnung, ein Ins-Bewußtsein-Heben eines Verhaltens, das wir immer schon üben und verstehen, sowohl allgemein in unseren Begegnungen mit anderen Menschen als auch im besonderen in unserem Dienst. Die folgenden Überlegungen stellen Ihnen also nicht etwas völlig Unbekanntes vor Augen, sondern wollen nur Ihre Aufmerksamkeit auf einige Einzelzüge einer Erfahrung lenken, die Ihnen allen bekannt ist.

Wenn Ihnen diese Bemerkungen allzu unsystematisch vorkommen, so mag dies in dem genannten Tatbestand seine Ursache haben. Es ist wie wenn einer vor einem Kunstwerk steht: Er hat einen Gesamteindruck, der niemals nur die Summe seiner Einzelerkenntnisse ist, und doch vermögen diese jenen nicht unwesentlich zu vertiefen.

Um ein wenig Ordnung in unsere Gedanken zu bringen, beschreiben wir zunächst das Phänomen des Gesprächs selbst, um dann ausdrücklicher auf das Verhalten der Partner einzugehen. Beides geschieht in ständigem Blick auf die besondere Situation unseres Dienstes, so daß wir zu diesem kaum noch eigens etwas zu sagen brauchen.

Was ist ein Gespräch? Wir haben zahlreiche Begriffe für die verschiedenen Formen des Miteinander-Redens. Einige

I. Das Phänomen des Gesprächs

1. Abgrenzung gegen verwandte Phänomene

davon sind Fachausdrücke, die bestimmte Regeln mitbezeichnen, nach denen sich die Teilnehmer verhalten. Dazu gehören etwa wissenschaftliche Kolloquien, die Podiumsgespräche im Fernsehen und andere Arten der Diskussion. Abgesehen von der Konversation die man »macht«, im Grunde, um sich hinter vielen Worten zu verbergen und nichts zu sagen, erwecken auch die Diskussionen häufig den Eindruck von Auseinandersetzungen, die selten die Partner zusammenführen, vielmehr in Monologen einzelner sich erschöpfen. Allzu oft reden die Teilnehmer aneinander vorbei. Immer aber geht es darum, ein vorausgesetztes Thema abzuhandeln, sachliche Argumente gegeneinander abzuwägen, in Rede und Gegenrede bestimmte Erkenntnisse zu gewinnen bzw. den eigenen Standpunkt zu verfechten. Setzen sie auch eine gemeinsame Sprache und damit ein Minimum gegenseitigen Verstehens der Teilnehmer voraus, so sind diese sprachlichen Umgangsformen doch vom Thema her eingeschränkt und erfordern eine Sachlichkeit, die absieht von der Person der Partner.

Anders verhält es sich schon mit der *Unterhaltung*, die zwei zufällige Abteilmachbarn im D-Zug führen. Sie ist nicht mehr eingeengt in die Grenzen eines bestimmten Themas, gleitet spielerisch von einem zu anderem und vermag zuweilen tieferes Nachsinnen hervorzurufen. Zumeist freilich bleibt sie eigentümlich in der Schweben, d. h. unverbindlich, weil die Partner betont vermeiden, sich selbst dabei ins Spiel zu bringen.

2. Das Wesen des Gesprächs

Ein Gespräch ist qualitativ verschieden von all diesen Formen. Es läßt sich nicht definieren. Umschreibend können wir sagen, daß wir mit Gespräch jene werthafte Weise wechselseitiger Selbsterschließung meinen, in der ein Mensch als ganzer und unvertretbar einmaliger einer anderen Person zugänglich wird². Diese ziemlich formale Beschreibung versuchen wir im Folgenden zu verdeutlichen und zu entfalten.

a) Wir beginnen mit einer Erfahrung, die wir in unserem Dienst immer wieder machen. Jemand ruft an und stellt uns Fragen, die anscheinend nichts weiter als klare, genaue Antworten sachlicher Natur erheischen. Doch unversehens nimmt das Hin und Her der Sätze eine unverhoffte Wendung. Der Anlaß der telefonischen Anfrage gerät außer Sicht. Dafür wird die Unterhaltung immer persönlicher. Es ist, als ob jemand den Faden seiner Gedanken zu einem dicken Knäuel gewickelt habe und ihn nun von der äußersten Peripherie her behutsam abrollt. Wir sagen, ein Gespräch entwickelt sich; jemand geht aus sich heraus! Und mehr und mehr kommt der eigentliche Grund des Anrufs zum Vorschein, irgendeine verborgene Not, die den Anrufenden bedrängt. Dies verdient festgehalten zu

² Vgl. J. B. METZ, Art. *Gespräch*, in: *LThK* 4, Freiburg ²1960, 836.

werden: Der *Anlaß* zu einem Gespräch ist sehr oft *nicht* der wahre *Grund*, ja letzterer wird bisweilen in der Eröffnung des Gesprächs bewußt oder unbewußt verhüllt, weil der Anrufende noch nicht den Mut hat, sich rückhaltlos zu offenbaren, was verständlich ist, wenn man berücksichtigt, daß er zu einem ihm Fremden spricht. Die Folgerung aus dieser Erkenntnis ist die Aufmerksamkeit dessen, der etwa am Telefon oder in der »Offenen Tür« Dienst tut. Er muß ganz gegenwärtig sein, um die »Hintergründigkeit« der Worte zu erkennen, die er vernimmt. Allgemein gesprochen ist der innere, oftmals verborgene Grund eines Gesprächs die Frag-würdigkeit, die einer in seinen Ansichten und seinem Tun erfährt und die ihm die Frag-würdigkeit seiner selbst enthüllt. Ohne die Bereitschaft, die eigenen Meinungen, Verhaltensweisen und Reaktionen, letztlich sich selbst in Frage stellen zu lassen, gibt es kein Gespräch. Dieser Satz gilt für alle Partner eines Gesprächs. Auch derjenige, der es zu seinem Beruf gemacht hat, Gespräche zu führen, aufgrund seiner Erfahrung und seines Wissens einen Rat zu erteilen, ausweglose Situationen zu klären usw., auch der muß sich ins Gespräch ziehen lassen, muß sich befragen lassen, kann nicht einfach von hoher Warte herab Weisheiten austeilen, wenn anders sein Wort ankommen soll. Er hat sich dem anderen zu öffnen, sich selbst ins Spiel zu bringen und als Einsatz zu wagen. »Auch er muß sich auf den andern hin verlassen, aus den Vorstellungen, die er sich von sich selbst macht, heraustreten, um unbefangen und frei dem andern Rede und Antwort zu stehen. Im Gespräch herrscht geistliche Armut. Nur, wer die mitgebrachten Gewißheiten, die er hat, zurückläßt und es auf nichts abgesehen hat als auf diesen geheimnisvoll freien andern, kann wahrhaft Du sagen«³. Das Gespräch will nicht den andern zwingen und ihm die eigenen Erkenntnisse aufdrängen, sondern Zeugnis geben und zur Wahrheit führen. Dazu gehören Mut und ein hohes Maß an Selbstkritik und innerer Freiheit.

b) Es gibt Gespräche, die diesen Namen durchaus verdienen, obgleich sie einem Dritten als belanglose Unterhaltung erscheinen könnten. Da ruft etwa jemand an, den eine tiefgründige Angst daran hindert, sich in den Schlaf zu entlassen. Er hat keine bestimmte Frage, kein Anliegen, über das sich reden ließe. Er vermag aber auch nicht den Grund seines Anrufs, die Angst, zum Thema der Unterhaltung werden zu lassen. Denn dies setzt schon eine gewisse Distanz von sich und seiner Angst voraus. Und so plaudert man scheinbar über dies und jenes. Und doch ist dieses Gespräch sinnvoll. Denn das *Thema*, über das sich zwei unterhalten, ist *nicht* identisch mit dem

³ H. FISCHER-BARNICOL, *Radhakrishnan und das Christentum*, in: *Indo Asia* 8 (1966) 65.

Sinn, der sich hintergründig in ihren Worten mitteilt. Das Warum ist dem Gespräch wesentlicher als das Worüber. Es beginnt oft als Unterhaltung über ein bestimmtes Thema. Dann wechselt dieses, trotzdem »bleiben wir im Gespräch«, ja geraten noch tiefer hinein. Das heißt: Im Gespräch waltet ein Sinn, der im Gesagten nicht aufgeht und der doch allem einzelnen Gesagten erst seine Eindeutigkeit verleiht. Er trägt das Ganze des Gesprächs und treibt es voran.

c) Damit sind wir beim Wichtigsten angelangt: Das Gespräch vollzieht sich im Medium der *Sprache*. Das Wort ist das Zeichen, das die Person setzt, um sich in ihm zu zeigen und darzustellen. Es verweist auf das Ganze, d. h. die Person des Sprechenden, die im Worte erscheint. Gewiß ist das Wort der Sprache phänomenal begrenzt, endlich, dennoch kann es aufgrund seiner prinzipiellen Unverschlossenheit und Offenheit als das Gefäß dienen, in das hinein sich der Mensch eröffnet. Die Sprache ist der Leib unseres Geistes; durch die Sprache legt sich der Mensch zum andern hin aus und erschließt sich ihm.

Freilich ist das Gespräch »im Gegensatz zu anderen Mitteilungsarten je getragen von der ganzen Fülle und Ausdrucksmacht leiblicher Präsenz: Tonfall und Tempo der Rede, Blick und Gebärde, Situation usw. verdeutlichen das ursprünglich Gemeinte in seinem je individuellen Gehalt und ermöglichen ein Optimum personaler Selbsterschließung«⁴. Diese leiblichen Zeichen sind ebenfalls Weisen der Kommunikation mit anderen, die man auch sprachlich nennen könnte; aber keines dieser Zeichen ist so licht und durchsichtig, so genau und vielfältig wie das Wort. Vor allem in ihm äußert sich daher das Innere des Menschen und wird dem anderen durchscheinend und vernehmlich.

Verweilen wir noch ein wenig bei dem Wortcharakter des Gesprächs, so bemerken wir, daß die einzelnen Sätze, die wir zueinander sprechen, aus einem bestimmten Vorverständnis leben, aus einer vorgegebenen Übereinkunft. Darum versteht ein Dritter, Hinzukommender oft nicht. D. h. im Gespräch geschieht eine seltsame Verschmelzung des Sprachhorizonts der Partner: Ich entdecke das Sprachfeld des anderen, beginne mit ihm zu sehen, erspüre im Reden seine Assoziationen, das unthematisch Mitgesagte, das nur Angedeutete usw. Denn Worte und Sätze weisen über sich hinaus, sind randunscharf und tragen die persönliche Färbung des Sprechenden. All das vernehme ich, weil im Gespräch eine vorgängige tiefe Übereinstimmung zwischen mir und ihm besteht: Wir haben uns aufeinander eingelassen. So begegnet der eine im Wort dem anderen. Er wird mir im Wort gelichtet, und ich nehme in diesem Licht ihn und in ihm mich wahr. Das Gespräch ist also die ursprüngliche Weise interpersonalen Begegnung.

Und weiter: Wir machen die Erfahrung, daß die einzelnen Sätze immer mehr sind als nur die Vermittlung satzhafter Erkenntnisse. Meine Frage etwa übertrifft das Gefragte und trifft auf den anderen, stellt ihn in Frage und ruft ihn aus seiner Verschllossenheit. Seine Antwort spürt das Herausfordernde der Frage und geht über das Gefragte hinaus auf mich, den Fragenden. In der Anrede liegt bereits der Vorgriff auf die mögliche Erwiderung seitens des anderen. Daher reden wir beide eigentümlich vor-sichtig, vorblickend auf die Entschlossenheit des anderen. Wiederum ist es das untergründige Zusammenstimmen der Partner, aus dem das Ineinandergreifen von Wort und Antwort erwächst. So lebt das Gespräch vom Vertrauen, weil der eine sich auf den anderen verläßt, um beim anderen zu sein.

Worte können – wie wir alle wissen – machtvoll sein, sie wirken, sie sind nicht nur Aussage über etwas, sondern Ansage und Zuspruch. Das Wort spricht dem andern zu, gibt ihm das Wort, befreit ihn zum Reden, d. h. dazu, er selbst zu sein, indem er sich zur Sprache bringt. Worte können töten und heilen, zerstören und aufbauen. Daher sollten wir im Gespräch unsere Worte abwägen; vielleicht kann der andere sie, so wahr sie sein mögen, noch nicht tragen.

Und schließlich: Kein Wort deckt sich völlig mit der Person des Sprechenden. Die Person, auf die das Wort verweist, ist in ihrer Ganzheit unteilbar und unausschöpflich. Sie entzieht sich jedem Versuch vollständiger Selbstäußerung und ebenso vollständiger Erfassung. Auch der, den nicht Angst oder eine andere Hemmung hindert, sich zu offenbaren, vermag dies nur asymptotisch. Personale Existenz ist in ihrer letzten Tiefe unauslotbar, ist nie ganz in endlichen Sätzen faßbar. Wir sollten daher nie meinen, einen anderen restlos begriffen zu haben oder je erklären zu können. Das Geheimnis eines Menschen entzieht sich dem besitzenwollenden Zugriff. Daher ist das Gespräch »wesenhaft eine unabgeschlossene und stets neu zu eröffnende Existenzmitteilung, deren indirekter Verweischarakter nie ganz aufgehoben werden kann«⁵. Hier liegen unübersteigbare Grenzen des Sich-Aussagens. Dementsprechend können wir niemals durch das Gespräch einem anderen die Einsamkeit und Last seiner Gewissensentscheidung abnehmen.

d) Wir fassen zusammen: Das Gespräch ist die ursprüngliche Weise personaler Selbsterschließung; in ihm wird ein Mensch als ganzer, in seiner unvertretbaren Einmaligkeit und Intimität einem anderen offenbar. Er begegnet einem Du und konstituiert sich darin als Ich, d. h.: er gewinnt seine personale Einmaligkeit und Freiheit gerade so, daß er sich als von einem anderen angesprochen und

3. Merkmale des Gesprächs

zur Entscheidung gerufen erfährt. Darin liegt die unmittelbar bestätigende, richtende und verwandelnde Kraft, die dem Gespräch eignet.

a) Zunächst möchte ich Sie hinweisen auf eine Eigentümlichkeit des Gesprächs, die man seine *Geschichtlichkeit* nennen könnte.

Damit ist ein doppelter Sachverhalt angedeutet. Einmal die Tatsache, daß das Gespräch eine innere Entwicklung hat und zeitlich strukturiert ist. Nicht jedes Wort ist in jeder Phase angebracht. Die »Stunde der Wahrheit« gibt es auch im Gespräch! Es kann sein, daß ich etwas durchaus Richtiges zur Unzeit ausspreche oder daß ich versäume, eine Wahrheit vorzubringen, die jetzt an der Zeit und fällig wäre wie reifes Obst. Beide Male hätte ich den Rhythmus des Gesprächs mißachtet. Diese Schwierigkeiten liegen darin, daß die Uhren der Gesprächspartner nicht immer gleichzeitig gehen, sosehr das Gespräch versammelnde Kraft hat, und daß notwendigerweise einer nach dem anderen reden muß. Ein Gespräch ist also ein sehr graziles, zerbrechliches Gebilde. Jeder muß in den Zug einsteigen, und sich in die Bewegung einschwingen, um mitzukommen; wer zu weit vortprescht, wird nicht verstanden, wer zurückbleibt, ermüdet durch die Wiederholung. Die Gleichzeitigkeit der Partner erfordert daher Disziplin, den Mut, sich hineinzugeben, Ansiehhalten- und Fortfahrenkönnen, wo der andere geendet hatte. Sonst wird das Gespräch allzu leicht in seinem Lauf gehemmt oder umgeworfen.

Gespräche haben also ihre Zeit, ihren Anfang und ihr Ende, sie sind unwiederholbar und einmalig.

Damit kommen wir zu dem anderen Aspekt, der mit dem Begriff der Geschichtlichkeit anklingt: die Anwesenheit der Geschichte der Partner selbst im Gespräch.

Die Worte werden nicht im luftleeren Raum gesprochen, sondern in einer bestimmten Situation, in der sich die Partner je für sich vorfinden und die sie zu diesem Gespräch geführt hat. Alles, was gesagt wird, ist mitbedingt und eingefärbt von dem Geschick, das jeden in seiner Vergangenheit betroffen und geprägt hat. So wie einer durch sein Tun und sein Erleiden geworden ist, begegnet er dem anderen.

Über diese mehr unterschwellige Gegenwärtigkeit der Geschichte der Partner hinaus erfahren wir in den Gesprächen, die wir führen, häufig noch etwas anderes: Nämlich daß einer sich selbst ausspricht, nicht so sehr dadurch, daß er seine gegenwärtigen Stimmungen, Gefühle oder Probleme usw. äußert, sondern indem er von seiner Herkunft spricht, davon, wie alles gekommen ist, was ihn in seine heutige Bedrängnis geführt hat usw. Er enthüllt ausdrücklich seine Geschichte und bringt sie und durch sie sich selbst zu Gehör. Dabei wird er aus seiner Verslossenheit befreit; denn seine Vergangenheit wird

thematisch. Sie erhält durch die innere Zielstrebigkeit und Geschichtlichkeit des Gesprächs eine vielleicht neue Richtung, sie wird gerichtet, und damit kann sie endgültig vergehen. Hier zeigt sich das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis der inneren Geschichte eines Gesprächs und der fortschreitenden Offenbarung der Geschichte der Partner: Je tiefer sich die Partner ins Gespräch ziehen lassen, desto weitgehender können sie die verhüllte Geschichte ihrer selbst aufdecken, und umgekehrt: Je offener sie so füreinander werden, desto unausweichlicher werden sie zueinander geführt, und die Geschichten, die sie selbst sind, verschmelzen zu einer Geschichte dieses Gesprächs.

b) Damit sind wir schon bei einem weiteren Merkmal angelangt: der *Verbindlichkeit* des Gesprächs.

Uns beschäftigen unter diesem Stichwort nicht die Gefahren, die in einer Bindung bestehen oder aus ihr erwachsen können. Darüber hat uns die Psychoanalyse und Neurosenlehre zu unterrichten. Mit Verbindlichkeit meinen wir in einer grundsätzlichen Betrachtung gemäß dem Wortsinn sowohl die Verknüpfung der Partner durch das Gespräch als auch eine gewisse Unwiderruflichkeit des Gesprächs.

Zunächst: Das Gespräch schafft eine Beziehung der Partner zueinander. In dieser Beziehung vermögen sie sich auszusprechen und einer im andern zu erkennen. So überwinden sie ihre Verslossenheit und Einsamkeit. Darin ist die heilende Wirkung des Gesprächs begründet. Die heillose Isolierung wird überstiegen zum andern hin. Im angesprochenen und angeschauten Du wird einer seiner selbst inne, kann sich gegenübertreten und lernt sich vom andern her zu sehen. Was ihn bedrängt, kann er aussprechen und so in einem uranfänglichen Sinne loswerden. Die verbindende Kraft des Gesprächs befreit die Partner zu sich selbst.

Sodann: Ein Gespräch ist verbindlich, weil es nicht im Unbestimmten verharret. Die Worte, die gesprochen werden, wirken schöpferisch: Sie richten und entscheiden, zerstören falsche Sicherheiten und bequeme Illusionen und bauen tragfähige Gründe auf. Kurzum: Das Gespräch führt aus der Verslossenheit in die Entschlossenheit, aus dem ungeschiedenen Beieinander verschiedenster, oft widersprüchlicher Motive und Antriebe in die Entschiedenheit des frei getätigten Selbstvollzugs der Person. Dadurch entläßt das Gespräch die Partner mit der neu-gefestigten oder erstmals gewachsenen Fähigkeit zur Begegnung mit der Welt und den Menschen. Denn sie sind nicht verlassen, weil sie sich aufeinander eingelassen haben. Weil der eine dem anderen etwas, sich selbst zugetraut hat, darum haben sie Vertrauen gewonnen. So behält das Gespräch seine tragende Kraft über sein zeitliches Ende hinaus.

c) Eine dritte Eigenschaft sei erwähnt: die *Unverfügbarkeit* des Gesprächs.

Gespräche kann man nicht machen! Man kann zwar eine Diskussion leiten, aber nicht ein Gespräch in die Hand nehmen oder exakt vorausplanen und seinen Gang festlegen. Ein Gespräch hat seine eigenen Gesetze, ist wie ein Kunstwerk eine gefügte Ganzheit, lebendig und gewachsen, nicht herstellbar und zur Verfügung des vorgeifenden Verstandes. Man kann zwar Gespräche vorbereiten, aber dann nehmen sie doch oft einen völlig überraschenden Verlauf. Plötzlich stößt dem einen eine Erkenntnis zu, auf die er allein wohl nie gekommen wäre, die ihn umwirft; oder ein Wort trifft auf eine Reaktion des anderen, mit der der Sprechende nicht gerechnet hatte. Gespräche können in Streit übergehen oder verstanden, weil sich das rechte Wort nicht einstellen will. Hierin hat das Gespräch teil an der Geheimnishaftigkeit des Menschen, ist wie er unberechenbar und unverfügbar.

II. Das Sich-Verhalten der Partner

Den Überlegungen zum Verhalten der Partner im Gespräch sollen ein paar Bemerkungen zur *Atmosphäre* des Gesprächs voranstellen.

Ein Gespräch kann sich nur entwickeln in gegenseitiger Freiheit. Wo einer eine Aussprache erzwingen will, zerstört er von vornherein die Bereitschaft des andern, sich ihm zu öffnen. Wir sind zwar in unserer Arbeit nicht selten veranlaßt, jemanden »ins Gespräch zu ziehen«; aber dann beginnt dieses eigentlich erst dort, wo der Partner seine Zurückhaltung, sein Mißtrauen überwindet, weil er spürt, daß er nicht überfahren werden soll, daß man ihn gelten läßt, daß wir ehrlich bereit sind, ihn selbst, seine Ansicht zu Wort kommen zu lassen und zu hören. Nur dort bleibt die Würde und Integrität eines Menschen, der sich uns erschließt, gewahrt, wo Initiative und Umfang der Selbstmitteilung seiner freien Verfügung anheimgegeben ist.

Zur Atmosphäre, die ein Gespräch ermöglicht, gehört ferner eine Verschwiegenheit und Diskretion der Teilnehmer, die um so unbedingter und totaler wird, je vollkommener und umfassender einer sich ins Gespräch hineinbegibt und offenbart. Die schweigend bergende Aufnahme des andern und seiner Worte ist eine Funktion der Ehrfurcht vor dem einmaligen Geheimnis seiner Person. Die für ein Gespräch konstitutive Verschwiegenheit muß schon in dem ruhigen, zurückgezogenen Charakter des Raumes zum Ausdruck kommen, in dem das Gespräch stattfindet. Sie erheischt ebenso, daß die Partner sich eines vorschnellen Urteils über das Gehörte enthalten, wie sie ein ungezügelter und bedenkenloses Darüberreden verbietet. Oft zerstört schon ein ärgerlicher oder enttäuschter Blick, eine wegwerfende Handbewegung den Mut des andern, sich rückhaltlos und ohne Scheu zu offenbaren. Wir kennen die Scham des Herzens, die das verletzte Innerste vor unberufenen Blicken schützt. Sie wird nur dort überflüssig, wo der andere mit dem Herzen zusieht und zuhört.

1. Gesprächsermöglichende bzw. -fördernde Haltungen

Damit sind wir beim Verhalten der Partner im Gespräch.
a) Aktive Grundhaltung der Teilnehmer an einem Gespräch muß die Bereitschaft sein, den anderen zu *verstehen*, ihn selbst, nicht nur das, was er vorbringt.

»Verstehen ist ein Heraustreten aus der bloßen Zuschauerhaltung, ist Preisgabe der Distanziertheit, ist innere Anteilnahme, selbst wenn der Verstehende dem Verstandenen nicht beipflichtet«⁶.

Es vollzieht sich in einem eindringlichen Sich-Versenken in die Existenz des andern, es bedingt Unvoreingenommenheit, d. h. eine ständige Kritik der eigenen Vor-Meinungen und Vor-Urteile. Wer verstehen will, was ein anderer ihm sagt, muß sich in den anderen selbst hineinversetzen. Nur so werden ihm das im sprachlichen Ausdruck mitgesetzte Sprachfeld, der hintergründige Sinn des Gesagten, das von einem persönlichen Schicksal bedingte Vorverständnis des Mitgeteilten deutlich werden können. Wirkliche Übereinstimmung, die nicht nur vermeintlich besteht, setzt eine Beziehung der Redenden zueinander voraus, die in der personalen ganzheitlichen Zuwendung zum anderen gründet. Wer versteht, nimmt nicht nur das satzhaft vom anderen Ausgesagte zur Kenntnis, sondern nimmt ihn selbst wahr, der sich dergestalt zur Sprache bringt.

b) Zeichen jener das Verstehen ermöglichenden inneren Zustimmung zu dem, der mir im Gespräch begegnet, ist die Fähigkeit und der Wille, ihm zuzuhören. Das *Zuhören* ist der leibhaftige Ausdruck der inneren Bewegung zum anderen hin, ohne die kein Gespräch auskommt. Wer nur mit halbem Ohr oder geteilten Herzens zuhört, verletzt sein Gegenüber, weil er das ihm Zugesprochene nicht mit gemäßer Offenheit empfängt. Die Tugend dessen, der zuhören kann, heißt Aufmerksamkeit oder Gegenwärtigkeit; sie ist die dem Gespräch ent-sprechende Form der Anwesenheit. Gerade für uns, die wir »beruflich« Gespräche führen, ist die Gefahr nicht zu unterschätzen, daß wir durch Müdigkeit (die nicht nur ein physisches Problem ist!), durch Beanspruchung während vorhergehender Gespräche, durch die scheinbare Unwichtigkeit dessen, was der andere vorbringt, und viele andere Ursachen abgelenkt und unkonzentriert sind. Immer ganz »da« zu sein setzt eine große innere Spannkraft voraus. Der andere muß spüren, daß wir uns ganz ins Gespräch hineinbegeben, daß wir Zeit haben, daß wir unvoreingenommen und unbeschwert in dieser Stunde für ihn frei sind, ihm »gehören«. Mitunter freilich verlangt dieselbe uneingeschränkte Gegenwärtigkeit, daß wir den Gesprächspartner (und manchmal auch uns selbst!) zurückrufen, wenn die Unterhaltung vom Weg abkommt und sich im Dickicht

⁶ K. GOLDAMMER, *Die Formenwelt des Religiösen – Grundriß der systematischen Religionswissenschaft*, Stuttgart 1960, XXV, zit. nach H. R. SCHLETTE, *Die Religionen als Thema der Theologie*, Freiburg 1963, 59.

nebensächlichen Geredes zu verlieren droht. Aufmerksames Zuhören kann entschiedenes Eingreifen erfordern, wo der andere mit vielen Worten sich etwas vormacht. Es bedeutet, ständig hinter das Gesagte zurückzufragen und auf der Hut zu sein, wo einer unbewußt den Sinn des Gespräches verbirgt und den Grund seiner Fragwürdigkeit verhüllt. Die Aufmerksamkeit läßt das Ich zurücktreten und macht behend zur Hinnahme des Du.

c) In gewissem Sinne gipfelt die innere Zuwendung zum anderen, die das Verstehen ermöglicht und im Zuhören ihren Ausdruck findet, in der Fähigkeit, *schweigen* zu können. Das wortlose Schweigen ist eine nur scheinbar passive Haltung, die in Wirklichkeit aktiv das mir begegnende Du, die andere Person mit den Kräften des Herzens aufnimmt. Schweigend vernehme ich auch das Ungesagte und Unsagbare, nehme ich den an, der sich mir nie restlos in der Sprache offenbaren kann, der immer ungreifbar und unbegriffen er selbst bleibt.

Schweigen ist die Sprache der Liebenden. Im Gespräch hat es dort seinen zentralen Ort, wo »alles« gesagt scheint, wo die Partner sich in sich selbst versammeln und des Geheimnisses ihrer unvertretbaren Einmaligkeit wechselseitig ansichtig werden. Diesen Augenblick nimmt freilich nur der wahr, der aufmerksam ist. Es ist leichter, geschwätzig sich und das Vorgebrachte zu zerreden und viele Worte zu machen, die nichts sagen. Nur aus dem Schweigen erhebt sich das grundstiftende Wort, das den andern trägt. Schweigen verleiht dem Wort seine Mächtigkeit; es ist die Stille vor dem Wort, in der dieses sich versammeln und verdichten kann; und es ist nach der Rede die Zuflucht, in die hinein das Wort sich birgt und behütet.

2. Gesprächshemmende bzw. -zerstörende Haltungen

Nach dem bisher Gesagten können wir uns hinsichtlich der ein Gespräch hemmenden oder zerstörenden Verhaltensweisen kurz fassen, denn es ist klar, daß die Entfaltung eines Gesprächs immer dann behindert wird, wenn gegen das oben skizzierte Wesen des Gesprächs und die Grundhaltungen der Partner verstoßen wird. Wir wollen daher im Folgenden nur noch einige Hinweise geben, die in unserem Dienst besonders bemerkenswert erscheinen.

a) Die häufigste Ursache, die ein Gespräch gewöhnlich schon im Ansatz zerstört, ist Angst. Krampfhaft hält einer sich fest, klammert sich an sich selbst, vermag sich nicht loszulassen in die Bewegung des Gesprächs. Er fürchtet, der andere könnte ihn enttäuschen, ihn fallenlassen. Er fürchtet, verletzt zu werden, wenn er sich ungeschützt auf das Wagnis des Gesprächs einläßt, den schwankenden Steg betritt, der zum andern führt. Mit Recht spürt er, daß er sich dann nicht mehr hinter den Masken verbergen kann, die ihn scheinbar bergen, daß er keine Fluchtmöglichkeit mehr hat.

Die Angst, der solche Furcht und solcher Kleinmut ent-

springt, kann ihrerseits wieder viele Ursachen haben. Im letzten wird sie zumeist herrühren aus der Erinnerung an früheres Scheitern auf dem Wege zum personalen Du. Wem diese Ängstlichkeit begegnet, wird ihr zunächst mit Respekt zu antworten haben und nicht versuchen, verschlossene Tore gewaltsam von außen zu öffnen. Ehrfürchtiges Zuhören, das keine Eile hat, kann am ehesten jenes Zutrauen des andern erwirken, aus dem er die Kraft schöpft, sich anzuvertrauen. Unnötig zu betonen, daß neugieriges Wissenwollen die tastenden Ansätze, sich ins Gespräch hineinzufinden, nur zurückschreckt.

b) Ebenfalls tödlich für ein Gespräch kann die Haltung dessen sein, der besserwisserisch schwätzt, sich dauernd in den Vordergrund des Gesprächs schiebt und die Argumente des andern, ja im Grunde diesen selbst, verächtlich abtut. Mitunter wächst solche sophistische Vielrederei ebenfalls auf dem Boden der Angst; die »überspielen« muß, weil sie in ihrer Unsicherheit nicht wagen kann, sich selbst ins Spiel zu bringen und dadurch in Frage gestellt zu werden. Oder diese Geschwätzigkeit ist Folge eines unmäßigen Überzeugtseins von sich selbst, das hochmütig nichts mehr zu lernen imstande ist, keiner Erfahrungen mehr zu bedürfen wähnt und deshalb unzugänglich ist. Beide, der von Angst Besessene und der von sich Eingenommene, treten aus Furcht vor dem Zupackenden und dem Betroffenenmachenden des Gesprächs den Rückzug an. Hinter der Nebelwand unverbindlich-jovialer Freundlichkeit oder onkelhafter Sprüche sind sie einzig darum besorgt, ungeschoren und elegant vom anderen loszukommen, ihn nicht an sich heranzulassen.

c) Wichtiger für unseren Dienst ist eine Beobachtung, die man nicht selten bei denen macht, deren Beruf es mit sich bringt, viele Gespräche zu führen. Vielleicht ist es uns selbst schon so ergangen, daß wir am Beginn eines Gesprächs der Meinung waren, zu wissen, worum die Rede geht, welches die Lösung des Dilemmas ist usw. Bei einer auskunfttheischenden Unterhaltung mag dies verhältnismäßig ungefährlich sein. Wo aber einer ein Gespräch sucht, genügt es niemals, die Antwort, die man von vornherein schon weiß, dem andern plausibel zu machen. Das hieße, ihn mit einer Handbuchauskunft abspeisen. Wenn wir aufmerksam sind, werden wir rasch feststellen, daß wir uns viel tiefer einlassen müssen auf den andern, weil es im zwischenmenschlichen Bereich keine einem mathematischen »Problem« vergleichbaren Fragen gibt, die man unpersönlich, rein intellektuell »lösen« könnte. Gespräche drehen sich nie um Scheinprobleme, wo man am Anfang schon weiß, was am Ende herauskommen muß. Ganz abgesehen davon, daß wir dem andern unter Umständen helfen müssen, die als richtig erkannte Entscheidung auch durchzuführen, wird sich unsere Antwort, die wir schon zu besitzen wähnten, im

Gang des Gesprächs oft nicht unerheblich verändern. Es zeigt sich dann, daß die Wahrheit, die den anderen »freimacht«⁷, nicht identisch ist mit der Richtigkeit einer Auskunft.

Genauso zerstörerisch wie das vorwitzige Schon-längst-Bescheid-Wissen ist jedes Erzwingen-Wollen eines Ergebnisses. Gespräche haben im Grunde überhaupt kein Ergebnis, das man wohlverpackt nach Hause tragen könnte. Ein Gespräch war dann sinnvoll, wenn es die Teilnehmer zur Besinnung auf die Wahrheit und auf sich selbst geführt hat, wenn sie sich von der Wahrheit ergreifen ließen und sich selbst und die Wirklichkeit ihrer Beziehungen zueinander und zur Welt tiefer erfaßt haben.

Von seinem Wesen her ist der Mensch unausweichlich verwiesen auf das mitmenschliche Du; nur indem er diesem begegnet, wird er selbst ein Ich, eine Person. Die Begegnung zwischen Ich und Du äußert und vollzieht sich in der Leiblichkeit, vornehmlich in der Sprache. Darum ist das Gespräch eine zentrale Form des dialogischen Mit-anderen-Seins des Menschen.

Der Sinn dieser kargen Ausführungen mag darin liegen, daß es zuweilen – im prägnanten Sinne des Wortes – notwendig ist, der unabdingbaren Gesprächshaftigkeit unserer Existenz nachzudenken. Denn wir leben in einer Zeit, da der Mensch aus dem selbstverständlichen Inne-Stehen im Sein mit anderen herausgefallen ist und ob der technischen Manipulierung der Worte die Sprache als Mittel interpersonaler Verständigung zu verlieren und diese also zu verstummen droht. Die Folge wäre Verzweiflung in der Verslossenheit einer nicht mehr zu einem Partner hin übersteigbaren Einsamkeit.

Erlöst werden kann einer aus dem »Kerker seiner Endlichkeit«⁸ freilich nicht durch die theoretische Reflexion, sondern nur durch den Zuspruch des Wortes selbst, das ihn von einem anderen her trifft und aufschließt. Daß dies in einem Gespräch geschieht, ist nicht verfügbar, sondern Geschenk der unableitbaren Freiheit des anderen. Dessen Freiheit zum Wort, *parrhesia* nennt sie Paulus⁹, verdankt sich selber allerdings wiederum jener fundamentalen Befreiung, die uns durch Jesus Christus zugekommen ist. Wir haben den Mut zum Wort, weil wir selbst uns als Gesprächspartner dessen erfahren, der uns in Liebe zuvor angesprochen und zu sich eröffnet hat.

⁷ Vgl. Jo 8,32.

⁸ Vgl. H. URS VON BALTHASAR, *Das Herz der Welt*, Zürich 1945, 9.

⁹ 2 Kor 3,12; vgl. H. SCHLIER, *Wort Gottes*, Würzburg 1958, 32: »Parrhesie ist die Freiheit und der Mut einer Existenz, die in sich offen ist, weil sie offen ist für das Wort Gottes und sich darin offenhält für Gott und den Nächsten.«

Rangfolge in der priesterlichen Tätigkeit

Für die Aufgaben eines Seelsorgepriesters gibt es keine genaue und verbindliche Umschreibung. Es gehören zu diesem Amt viele sogenannte Sekundär- und Tertiärfunktionen, das sind solche, die von der Fähigkeit und der Initiative des Amtsinhabers abhängen, und das in der Verschiedenartigkeit konkreter Verhältnisse.

Andererseits erwartet man allgemein, daß die Norm für seelsorgliches Handeln weder das Pflichtenheft eines Beamten noch der persönliche Ehrgeiz eines Unternehmers sei, sondern das »caritas Christi urget nos«, der Wille zum Einsatz der ganzen Person aus Liebe zu Christus.

Es fragt sich nun, was in dieser teils freien, teils drängenden Situation der Maßstab ist für die seelsorglichen Unternehmungen, mit denen ein Geistlicher das Pensum seiner Leistungsfähigkeit ausfüllt. Ein »vollgestopft Arbeitsprogramm« kann eben mit Verschiedenem und in verschiedener Mischung vollgestopft sein. Die Frage wird besonders dann akut, wenn seelsorglicher »Personalmangel« ganz einfach dazu zwingt, das übliche oder angewöhnte Programm zu beschneiden. Dann stellt sich die Frage nach den Kriterien der Wichtigkeit, nach der Rangfolge unter den verschiedenen priesterlich-seelsorglichen Pflichten.

*Dr. Heinz Fleckenstein,
Professor für Pastoraltheologie, Würzburg:*

Vorbemerkung:

Wir sprechen vom Gemeindepriester als dem vom Bischof einer territorialen oder personalen Gruppe von Christen zugewiesenen Glied des Presbyteriums, hier in gleicher Weise vom Pfarrer wie Kaplan. Wir sprechen weiterhin von den »für den priesterlichen Dienst charakteristischen Aufgaben« (Zweites Vatikanum, Dekret *Über die Ausbildung der Priester* 19), versuchen jedoch, den dort angegebenen allzu umfänglichen und allgemeinen Katalog zu modifizieren, wie dies auch andere Texte des Konzils tun (etwa Dogmatische Konstitution *Über die Kirche* 28, Dekret *Über Dienst und Leben der Priester* 4f). Es können nur Gesichtspunkte für eine Rangfolge angeboten werden; die Einzelentscheidung, was hinten gesetzt werden kann (evtl. sogar muß) um des Wichtigen bzw. Wichtigeren willen, muß das wache Gewissen des einzelnen treffen (wenn auch einige institutionelle Hilfen von oben kommen können und müssen).

1. Als zentrale, als wichtigste muß der Priester die Aufgaben sehen, die ihm erwachsen als *Vorsteher*

der (sonntäglichen) eucharistischen Zusammenkunft der Gemeinde und als *Erstverantwortlichem* für die anderen liturgischen und sakramentalen Aufgaben innerhalb der »notwendigen Seelsorge«. Zur sonntäglichen Eucharistiefeier gehört die Verkündigung der Heilsbotschaft in der Homilie (in der der Priester nur gelegentlich vertreten werden kann durch Diakone oder auch durch Laien). Um diese zentralen Aufgaben recht zu erfüllen, bedarf der Priester über die wissenschaftlich-theologische Bildung hinaus einer »liturgischen Formung des geistlichen Lebens« (Konstitution *Über die heilige Liturgie* 17) und der Übung im geistlichen Umgang mit der Heiligen Schrift. Dazu braucht er (über die Grundlegung in der theologischen und priesterlichen Vorbildung hinaus) Zeit und Ruhe zu geistiger wie geistlicher Reifung, um das »ewige Wort des Evangeliums... auf die konkreten Lebensverhältnisse« anzuwenden (Dekret *Über Dienst und Leben der Priester* 4), und den Wortgottesdienst lebensnah zu gestalten, darüber hinaus eine stets wachsende Vertrautheit mit dem Leben von heute und der Artung der konkreten Gemeinde, also eine umfassende »allgemeine Bildung« und eine mit allen (wissenschaftlichen wie praktischen) Mitteln errungene Kenntnis der heutigen Welt. Die gleichen Voraussetzungen sind erforderlich für die rechte Gestaltung und Feier der übrigen notwendigen Gottesdienste (Tauf- und Eheschließungsfeier, Totenliturgie, Wortgottesdienste). Zu den unentbehrlichen Voraussetzungen für die eigene Formung (und die dazu notwendige Zeitaufwendung) kommt die Bemühung um die anderen Mitträger der liturgischen Handlung und Feier (soweit diese nicht, wie etwa die Schulung von Lektor, Kantor, Mesner, von überörtlichen Institutionen oder Veranstaltungen abgenommen wird), nicht zuletzt um die unmittelbare Vorbereitung der Feiern und die liturgische Erziehung der Gemeinde. Nur der in ständigem theologischen Studium wie in personaler Meditation wachsende Priester kann überzeugend bei der Zusammenkunft der Gemeinde »zu Glaube und Bekehrung« rufen (*Liturgiekonstitution* 9) und seine Gemeinde dahin führen, daß »die Gläubigen mit recht bereiteter Seele zur heiligen Liturgie hinzu treten« und »geistlichen Gewinn« aus der Feier ziehen (a. a. O. 11).

2. Der Gemeindepriester muß fähig und frei sein für die notwendige *Einzelseelsorge*. Das Konzil spricht von der »Kunst der Seelenführung«, damit die Priester »alle Glieder der Kirche in erster Linie zu einem vollbewußten und apostolischen Christenleben und zur Erfüllung ihrer Standespflichten führen können«, von der Fähigkeit zum Dialog, »anderen zuzuhören und im Geiste der Liebe sich seelisch verschiedenen menschlichen Situationen zu öffnen« (*Priesterbildungsdekret* 19), von dem Ziel aller Seelsorge, die Anvertrauten zu christlicher Reife, »zu einem intensiveren geistlichen Leben« anzuspornen (*Priesterdekret* 9, vgl. 6). Gar nicht wenige Menschen, gar treue

Gemeindeglieder, bedürften nicht des Psychotherapeuten, wenn sie in schwieriger Lebenssituation einen Priester angehen könnten, der Zeit für sie hätte, der ihnen in Ruhe zuhören und sie kundig beraten könnte. Wenn der Priester auch im ersten Teil des seelsorglichen Gesprächs, in dem es um die Aufarbeitung von Lebensschwierigkeiten geht, in gewissem Umfang von Laien vertreten werden kann (wie dies in der Ehevorbereitung, der Ehe- und Erziehungsberatung, in der Nachbarschaftshilfe oder im Wirken christlicher Erzieher und Ärzte längst geschieht), so doch nicht in dessen Zentrum, der unmittelbaren Heilzusprache, der Bereitung für die sakramentale Vergebung und Begnadung sowie in der eigentlichen Seelenführung. Dem von allen möglichen (meist äußeren) Aufgaben gehetzten Priester fehlt oft die Zeit, schließlich aber sogar die Befähigung, einzelne religiös weiterzuführen (sicher mit ein Grund für die Sterilität manchen »Beichtbetriebes« und einer vom Wort her kommenden Beichtmüdigkeit selbst strebsamer Christen). Es scheint, daß nicht wenige Christen von heute (sogar abständige) auf die förmliche »Anforderung« zu intensiverem christlichen Leben warten, wie überhaupt echte Sehnsucht nach dem Priester als *homo vere spiritualis* besteht. Dieser könnte auch bei einer zufälligen Begegnung (beim Kranken- oder Glückwunschbesuch) und beim planmäßigen Hausbesuch den rechten Ton finden und eine vertiefte Glaubens- und neue Lebensorientierung ansprechen. Katholische Laien, wie z. B. Prof. von Gebattel, meinen, es sei kein gesunder Zustand, wenn Leute, die »zum Priester gehören«, immer mehr in ärztlicher oder psychotherapeutischer Sprechstunde auftauchen; offenbar sei das Vertrauen verloren gegangen, den Priester zu finden, der Zeit und Fähigkeit hätte, sie anzuhören und ihnen ratend zu helfen. Selbstverständlich gehören kranke Menschen zum Arzt; ebenso selbstverständlich muß es unter den Priestern Spezialisten geben; aber die »normalen« Fälle müßte jeder Priester behandeln können.

3. Zu den wichtigsten Aufgaben des heutigen Gemeindepriesters gehört das *geistliche und das seelsorgliche Gespräch mit aktiven Laien und Gruppen von Verantwortlichen*. Das Zweite Vatikanum spricht (*Priesterausbildungsdekret* 20) von der Fähigkeit des Priesters, »das apostolische Wirken der Laien anzuregen und zu fördern sowie die verschiedenen und wirkungsvolleren Formen des Apostolates zu pflegen«. Das neue Verhältnis zum (mündigen bzw. in die Mündigkeit zu rufenden) Laien erfordert nicht nur ein neues Ethos, nicht nur die Respektierung des Laien, sondern auch das Hören auf die sachverständigen (und nicht selten auch kritischen) Schwestern und Brüder im Gottesvolk. Die neuen Gruppen, ohne die zeitgerechte Seelsorge nicht möglich ist, müssen gleichzeitig gesehen werden als Bildungsgemeinschaften (die unter »Inspiration« des Priesters als geistlichen Menschen um eine zeitgemäße »Laienspiritualität« ringen), als Beratungsgremien (in denen der

Priester durchaus auch der Lernende, der Beratene sein kann) und als Planungs- sowie Aktionsgemeinschaften. Man hat das Bild vom Priester als »Trainer« der ihm zugeordneten »Mannschaft« vorgeschlagen (P. Boonen), der die ihm zugeordneten Laien nach ihren Fähigkeiten und Entfaltungsmöglichkeiten kennt, das Selbstvertrauen der einzelnen und der Gruppe bestärkt, ihre Fähigkeiten planmäßig mehrt und ihre Kooperation möglichst reibungslos macht. (Selbstverständlich hinkt auch dieser Vergleich, denn für die meisten apostolischen Aufgaben, sei es innerhalb der Gemeinde oder nach draußen, kann und soll durchaus der Laie, etwa der Vorsitzende der Gruppe bzw. des Ausschusses der »Trainer« sein.)

Heute kann kaum mehr ein Zweifel darüber bestehen, daß die Zukunft unserer Gemeinden darin entschieden wird, ob es dem Seelsorgspriester gelingt, die »Bildungsreserven« im Gottesvolk der Getauften zu mobilisieren. Anspruchsvolle (und darum durch ein »Christentum zu herabgesetzten Preisen« Enttäuschte) können nur (zurück)gewonnen werden für eine hochgemute Christlichkeit freier Entscheidung und eigener Initiative. Wahre Strategie der Seelsorge erfordert den gebildeten, ruhig überlegenden, mit schöpferischer Phantasie angereicherten Meister, der umfassendes Wissen, gelöste Reife, der Zeit und ruhige Nerven besitzt, um mit langem Atem zu planen, der zur Kooperation fähig ist und bereit, Aufgaben abzugeben, die ein anderer ebenso gut, nicht selten sogar besser erfüllen kann.

4. Bei der heutigen Situation und Personallage sollte jeder Priester ein *Spezialgebiet* haben, für das er besonders befähigt ist und in dem er sich planmäßig weiterbildet. Die Anforderungen in der Seelsorge sind heute so mannigfaltig, die Menschen von heute so anspruchsvoll, daß die Illusion restlos aufgegeben werden muß, als könnte ein Priester alles das (im notwendigen Umfang) tun, was heute in der Gemeindeseelsorge gefordert wird. Wenn dies nicht schon in der Ausbildung geschehen ist, sollte sich jeder gemäß der speziellen Begabung und Interessenrichtung einen Bereich suchen (Jugend-, Arbeiter-, Dorfseelsorge, Erwachsenenbildung o. ä.), in den er sich immer tiefer einarbeitet. Dazu müssen ihm freilich die Voraussetzungen geschaffen werden (bis hin zur Beurteilung zu einem Spezialstudium, zur Teilnahme an entsprechenden Lehrgängen und Kursen). Dem so Ausgebildeten müßte eine größere Eigenständigkeit für die differenzierte Tätigkeit gewährt werden (auch dem Kaplan von seiten seines »Chefs«). Zweifelloso würde damit gerade bei den jüngeren Mitarbeitern die Arbeitsfreude, bei allen die Effizienz der pastoralen Tätigkeiten nicht unbeträchtlich wachsen. Tiefgreifende institutionelle Änderungen (Neugliederung der Seelsorge, einmal hin zur »Zentralpfarre«, zum anderen hin zu einer größeren Zahl von nicht mehr in territorialer Sendung den Gruppen von Gläubigen zugeordneten Priestern) sind Voraussetzung dafür, daß sol-

che Spezialisierungen möglich sind und gepflegt werden können, zugleich auch dafür, daß sie sinnvoll sind und sich auszahlen.

Mit der Aufweisung solcher Gesichtspunkte zu einer Rangfolge der priesterlichen Tätigkeiten beim Gemeindepriester wird selbstverständlich gefordert, daß dem Priester heute zu seinem »Dienst« hinzugehörnde Aufgaben abgenommen werden bzw. daß er sie selbst abgibt. Dies gilt insbesondere vom Religionsunterricht in der Schule. Ob man diesen überhaupt im bisherigen Umfang unter allen Umständen beibehalten muß bzw. soll, ist eine wichtige Frage. Wie immer diese aber beantwortet wird, die Gemeindepriester können das bestehende Maß der Belastung durch den Religionsunterricht einfach nicht mehr beibehalten, wenn nicht alles Gesagte nur »Papier« bleiben soll.

*Pfarrer Ferdinand Fromm,
Leiter des Priesterreferates
im Bistum Limburg:*

Die Frage nach den Schwerpunkten im priesterlichen Dienst setzt Klarheit darüber voraus, was denn überhaupt Wesen und Auftrag des priesterlichen Amtes ist. Geht man vom Begriff des *sacerdos* (*hiereus*) aus, dann wird man mit dem heiligen Thomas die Schwerpunkte vor allem im *sacrificium*, im eucharistischen Kult und in der Vorbereitung des Gottesvolkes zu diesem Kult suchen. (Vgl. z. B. M. SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. IV, 1, 639ff).

Versteht man den Priester zunächst als Glied des Presbyteriums, das mit dem Bischof und unter seiner Leitung die Aufgabe hat, »das priesterliche Volk Gottes heranzubilden und zu leiten« (*Kirchenkonstitution 10*; vgl. *Priesterdekret 1*), werden sich andere Akzente abzeichnen. Im Augenblick besteht über diese Vorfrage keine einheitliche Meinung, und auch das Konzil hat sie nicht eindeutig beantwortet (vgl. K. RAHNER / H. VORGRIMMER, *Kleines Konzilskompendium*, 114, und J. GIBLET *Die Priester zweiten Grades*, in: BARAÚNA, *De Ecclesia II*, 198f).

Ich neige der zuletzt genannten Auffassung zu und versuche, die Aufgaben des Presbyteriums und des Presbyters nach folgenden drei Gesichtspunkten zu ordnen.

1. Glauben – und Dienst am Glauben

Alle pastorale Bemühung wird nur dann Heilsdienst, wenn sie den Intentionen des einzigen Heilsbringers entspricht. Der ewige Hohepriester und alleinige Mittler zwischen Gott und der Welt kann Völker zu Gott bekehren, wenn er sich unserer Dienste bedient; und unser noch so gut gemeintes und rastloses Schaffen kann unfruchtbar und vergehendes Menschenwerk bleiben, wenn er es nicht tut.

»Glauben« ist hier verstanden in ganz umfassendem Sinn und meint das Leben mit Gott, das

Sein mit Christus (vgl. Mk 3, 14), das stets neu sich senden (Mk 3, 15) und vom Geist Gottes sich treiben lassen (Röm. 8, 14) oder wie immer man die Gemeinschaft mit dem »lebendigen Gott« bezeichnen will, zu der alle gerufen sind, die Gott als Kirche in Dienst nehmen und für seine Pläne in der Welt gebrauchen will.

Diese *lebendige* Verbindung mit dem *lebendigen* Gott darf man nicht auf einen besonderen Sektor abdrängen und dann etwa »Spiritualität« oder dergleichen nennen und in der »Meditation« pflegen, sondern ihre Pflege gehört unter den pastoralen Diensten – wenn man darunter Heilsdienst versteht – an die erste Stelle.

Das bedeutet für den *Priester persönlich* nicht ein vermehrtes Reden zum Herrn, wohl aber ein ständiges und wachsameres Hören und Achten auf ihn; es meint nicht das Studium von allen möglichen Weltanschauungsfragen, wohl aber intensive und regelmäßige Beschäftigung mit ihm, seiner Botschaft, seinem Heilsangebot im gegenwärtigen Kairos und seiner Herausforderung an die Kirche durch die gegenwärtige Zeit- und Wertsituation.

Es bedeutet *gemeinsames* »geistliches Gespräch« mit den Brüdern im Presbyterium und den Schwestern und Brüdern, die als Glaubende das Volk Gottes in der Gegenwart darzustellen haben, indem man miteinander die heiligen Schriften und die Zeichen der Zeit befragt, was denn der Herr will, wie wir als das im Glauben zusammengerufene Volk Gottes ihm heute dienen und zur Verfügung sein sollen.

Denn das Glauben als treue Antwort auf den stets neu ergehenden Anspruch des Herrn ist in der Kirche beheimatet und gesichert, nicht aber im einzelnen ihrer Glieder, die alle irren, sich verschließen und sündigen können, selbst wenn sie durch ihr Amt noch so hoch herausgestellt wurden. Vorbild solcher gemeinsamen Bemühung um das, was der Wille des Herrn an seine Kirche ist, waren die Oberhirten in den großen Stunden des Konzils, als sie unter Hintansetzung aller sonstigen Aufgaben viermal über mehrere Monate hin zusammenkamen und in hochherziger Weise zur *metanoia* auf den Herrn hin bereit waren. Die Frucht dieser gemeinsamen, gläubigen Bemühung waren Ergebnisse, die vorher niemand erwartet hatte, und eine neue Erfahrung mit Gott, daß nämlich der Herr mitten unter ihnen war. Entsprechende Formen im normalen kirchlichen Leben wie »Lebendiges Evangelium«, »Revision de vie« etc. müssen sicher noch erprobt und gefunden werden.

Diese Aufgabe bedeutet schließlich, die so stets neu vernommene Heilsbotschaft immer wieder *neu auszurichten* im Einzelgespräch und beim Wortgottesdienst, im Bibelkreis und bei der Katechese, in der Kerngemeinde und besonders beim sonntäglichen Herrenmahl.

Ziel dieses Dienstes ist, daß die an Christus Glaubenden lernen, die vom Herrn kommende Botschaft immer besser zu verstehen, wachsam zu beachten, treuer zu beantworten und dadurch in

lebendigem Kontakt zu leben mit dem, der vom Himmel her Aufgaben und Dienste in seiner Kirche verteilt (vgl. Eph 4, 10ff; 1 Kor 12, 5.28ff) und durch seinen Geist die Glaubenden leitet, der sich aber nicht vor zweitausend Jahren festgelegt hat wie er es in der Mitte des 20. Jahrhunderts tun wird.

So baut sich die Kirche als Gemeinschaft der an Christus Glaubenden auf, und so wirkt der erhöhte Herr in die Herzen und in die Welt. Diese Akzentuierung dürfte den Anweisungen des Konzils entsprechen, das unter den Aufgaben der Bischöfe und der Priester die Verkündigung des Evangeliums an die erste Stelle rückt (vgl. *Kirchenkonstitution* 25 und 28; *Bischofsdekret* 12; *Priesterdekret* 4 u. ö.).

2. Heranbildung und Leitung der Kirche

In der dogmatischen Konstitution *Über die Kirche* »*lumen gentium*« wird – wohl im Anschluß an die Theologie des Epheserbriefes – die Kirche, nicht der einzelne Christ, »Zeichen und Werkzeug« genannt, dessen der erhöhte Herr sich bedient, um sein Werk auf Erden weiterzuführen (a. a. O. Nr. 1 und 8).

Dem Amtspriestertum kommt es zu, diese Kirche heranzubilden und – in der Weise des Dienens – zu leiten (vgl. *lumen gentium* 10 und 30; *Priesterdekret* 1, 2 und 7).

Dementsprechend haben unter den Aufgaben des Priesters jene den Vorrang, die kirchenbildend und vom Dienst der Leitung gefordert sind. Wie von den Bischöfen verlangt wird, daß sie als Kollegium die Kirche in Deutschland leiten und als Bischofsrat sich an der Leitung der Weltkirche beteiligen, und wie ihnen ein Ausweichen auf diözesane Belange mit Recht als Versäumnis angerechnet würde, so haben die Presbyter die Aufgabe, die Sorgen und Anliegen des ganzen Bistums mit dem Bischof zu tragen. Demnach hat z. B. bei den Gewählten oder Beauftragten die Beteiligung an den nachkonziliaren Räten und Gremien, die um das kirchliche Leben im ganzen Bistum bemüht sind, normalerweise den Vorrang vor örtlichen Einzelaufgaben.

Aus diesem Verständnis des Amtes haben in der Gemeinde jene Aufgaben den Vorrang, die aus dem »Dienst der Vereinigung« (Ratzinger) erwachsen. Was immer dazu dient, aus den einzelnen Glaubenden »Volk Gottes« zu bilden, in der säkularisierten Welt Gemeinde, »Ortskirche« erfahrbar zu machen, in der man einander brüderlich glauben und christlich leben hilft und der nichtglaubenden Umwelt durch verwirklichte Bruderliebe vom Herrn bestimmtes, erkennbares Zeichen ist (vgl. Jo 13, 35; 17, 21), das ist ein dem Amtsträger zugeordneter Dienst, vordringlicher etwa als Aufgaben der Verwaltung, des Bauens, der Organisation, Repräsentation und dergleichen mehr. Zu diesen vorrangigen Aufgaben gehört auch die Sorge um die Einheit aller wie auch immer getrennten Christen.

Die Repräsentanz des Gottesvolkes am jeweiligen

Ort und die Verantwortung für die vom Herrn aufgetragenen Dienste an der Welt (Zeugnis für den Herrn, Weitergabe des Glaubens an die nachwachsende Generation, Heilssorge um die anderen, Verwirklichung der Bruderliebe, der gottgewollten Ordnung in allen Lebensbereichen usw.) ist dem ganzen priesterlichen Gottesvolk, nicht nur dem Presbyter, aufgetragen. Darum müßten den Christen im Laienstand und den Diakonen alle Dienste übertragen werden, die sie verrichten können.

Der Dienst der Leitung beinhaltet vor allem die Pflicht, das Volk im Getriebe vielfältiger Orientierungslosigkeit nicht umherirren zu lassen wie eine Herde ohne Hirten. Neben ständiger Rückverbindung zum Erzhirten erfordert das in den sehr unübersichtlichen heutigen Lebensverhältnissen Zeit, Raum und Ruhe zum Bedenken, Beraten, Studieren und Planen; es erfordert die schwierige Kunst der Menschenführung sowie der Gruppen- und Gemeindeleitung.

Daß dieser Dienst in brüderlicher Weise und nach der Vorschrift des Evangeliums (vgl. Mt 20, 25ff) zu geschehen hat und sich abheben muß von der Weise, wie Leitungsfunktionen sonst oft wahrgenommen werden, das wird in den Konzilsdokumenten mehrmals und wohl nicht ohne Grund sehr nachdrücklich betont (vgl. *Kirchenkonstitution* 32; *Priesterdekret* 9 u. ö.).

Von hervorragender Bedeutung für die Gemeindebildung ist nach dem Willen des Stifters, der uralten Tradition der Kirche und den klaren Aussagen des Konzils die Feier des Herrenmahles, bei der der Presbyter kraft seiner heiligen Vollmacht den Vorsitz hat. Da aber auch hierbei die Heranbildung und Auferbauung der Kirche nicht einfach *ex opere operato* geschieht, nimmt die Vorbereitung und Gestaltung dieser Feier unter den Aufgaben des Presbyters einen besonders wichtigen Platz ein.

3. Dienst der Kirche in der Welt

Die Kirche ist nicht Selbstzweck, zunächst für das Heil ihrer Glieder bestimmt, sondern sie ist für alle Menschen und für die ganze Welt »unzerstörbare Keimzelle der Einheit, der Hoffnung und des Heils« (*lumen gentium* 9 u. ö.). Soll aber ihre Bemühung um das Heil der Welt nicht eine von sehr vielen und immer wieder gescheiterten humanistischen Weltverbesserungsversuchen werden, dann ist die hier aufgezeigte Reihenfolge der Dienste erforderlich: Ihr Dienst wird der Welt nur zum Heil, wenn der Heiland der Welt durch sie *sein* heilbringendes Werk weiterführt.

Ein Teil dieses Dienstes an der Welt wird erfüllt durch gründliche und ständige Reformation der Kirche selbst, indem das Volk Gottes den Nichtglaubenden als Wert erscheint; indem ihre Gläubigkeit, Brüderlichkeit und Zuversicht die oft ohne Hoffnung Lebenden anregt, es auch mit dem Glauben, der Bruderliebe und der Hoffnung der Christen zu versuchen (vgl. Pastorale Konstitution *Über die Kirche in der Welt von heute* »*gaudium et*

spes« 21). Wenn dieser nach Johannes 17,21 vom Herrn geforderte existentielle Zeichencharakter, der während des Konzils die Aufmerksamkeit der Welt erregte, ausfällt (etwa in der Bischofskonferenz eines Landes, im Presbyterium eines Bistums oder einer Stadt, im Pfarrgemeinderat einer Ortskirche, in der Führerschaft einer Jugend, bei den Glaubenden in einer indifferenten Umgebung), dann wird es schwer sein, diesen Ausfall durch noch so große missionarische Aktivität aufzuwiegen. Daher ergibt sich die Bedeutung des zweiten Punktes dieser Überlegungen.

Der Dienst an der Welt mit seinen vielfältigen Auswirkungen ist Aufgabe der ganzen Kirche. Aber wegen seiner heute neu erkannten und das Gewissen der Kirche bedrängenden Verpflichtung bestimmt er schwerpunktmäßig auch den Dienst der Presbyter. Er fordert:

a) daß sie das Evangelium ständig und stark akzentuiert im Sinne dieser neu ins Bewußtsein getretenen Verpflichtung auslegen. Alle Sorgen und Nöte dieser Welt müßten als beunruhigenden Anruf die im Herzen tragen, die als Diener des guten Hirten dafür verantwortlich sind, daß die vom Herrn kommende Liebe durch die Herzen der Glaubenden hindurch auch wirklich bis zu den Armen und Leidenden der Gegenwart gelangt;

b) Er verpflichtet die Presbyter, die Gläubigen regelmäßig und gut (persönlich oder durch Diakone) mit den Sakramenten zu versorgen, damit sie als einzelne und als Gemeinde dem Herrn der Kirche immer enger verbunden und dadurch ihm für die je zuge dachte Weltaufgabe ständig gefügiger werden;

c) Er verpflichtet schließlich, in der Gemeinde die Kräfte heranzubilden und zu vereinigen, die als Glieder der Kirche den Dialog mit der Welt führen, der Einheit der Menschen dienen und die Gestaltung der Welt im Sinn ihres Schöpfers verwirklichen sollen.

*Dr. Dr. Marius Krinkels,
Dozent an der Theologischen Hochschule
Heerlen (Niederlande):*

1. Die Aufgabe des Priesters entspricht dem Ort des Priesters in Kirche und Welt. Dieser Ort wird von der Sicht auf Kirche und Welt bestimmt, und eine solche Sicht hat ihre Geschichte; in einer bestimmten Theologie wird sie fixiert. Eine theologische Sicht auf Kirche und Welt muß aber – wenn sie wirksam und fruchtbar bleiben will – aus der faktischen Situation, in der Kirche und Welt gerade stehen, immer wieder der Kritik unterworfen werden. Das gilt auch für die Sicht auf Kirche und Welt, wie sie in der Schrift niedergelegt ist; auch sie ist historisch bedingt und verlangt vom Menschen sowohl eine offene, hörende wie auch eine kritische Haltung.

Daraus folgt u. a., daß Aussprüche wie: »Der Priester ist *minister Christi et dispensator mysteriorum*

Dei« (1 Kor 4,1) oder »Der Priester soll ein *alter Christus* sein« zugleich alles und nichts sagen, weil ihr Inhalt auch von der faktischen Situation der Kirche und der Welt abhängt, wo der Priester seinen Platz und seine Aufgabe hat.

2. Zur faktischen Situation von Kirche und Welt muß man u. a. die Erwartungen zählen, die die Menschen hier und jetzt mit der Aufgabe des Priesters verbinden: Erwartungen der Gläubigen und der Nichtgläubigen, von Älteren und Jüngeren, von Arbeitern, Mittelständlern und oberen Schichten, von Stadt und Land usw. Solche Erwartungen muß ein Priester immer berücksichtigen, auf sie muß er sich einstellen, und zwar wird er diesen Erwartungen sowohl kritisch wie offen, hörend gegenüberstehen. Darum muß er *wissen*, was man hier und jetzt von ihm erwartet. Es ist wichtig, daß er – vor allem bei auseinandergehenden Erwartungen – seine Rolle öffentlich zur Diskussion stellt und daß er einen annehmbaren Kompromiß zu erreichen sucht, um so nach bestem Können den wirklichen Anliegen der Menschen entgegenzukommen. Natürlich müssen dabei auch die Erwartungen und Auffassungen von Oberen und Mitbrüdern bzw. Kollegen berücksichtigt werden.

3. Die Art und Weise, wie ein Priester seiner Aufgabe Inhalt zu geben sucht, wird ferner von seinen eigenen Anlagen und Möglichkeiten mitbestimmt. Nicht nur der andere Mensch, mit dem er zu tun hat, auch er selbst wählt aus dem Komplex der Rollen, die ein Priester zu spielen hat. Selbstkritik und Wirklichkeitssinn müssen dabei Hand in Hand gehen.

In diesem Zusammenhang stellt sich auch das Problem, inwiefern sich ein Priester mit seinem Priestersein identifizieren soll. Priester zu sein erschöpft nicht das Dasein als Mensch und Christ, sondern bereichert es. Priester zu sein kann einen Menschen tiefer berühren als beispielsweise Postbote oder Lehrer zu sein; aber das kann *nicht* heißen, daß die Priesterrolle in allen möglichen Situationen dominieren soll: daß ein Priester vierundzwanzig Stunden des Tages als Priester auftreten soll – höchstens, daß er immer auf sein Priestertum Rücksicht zu nehmen hat.

4. Ferner: Wie ist die Seelsorge in einem bestimmten Gebiet organisiert? Wichtig ist, ob und wie weit die mehr oder weniger individualistisch aufgelegte Seelsorge der Zusammenarbeit von Priestern Platz macht (*pastorale d'ensemble*) oder ob man bestimmte Aufgaben Laien überlassen kann. Die Zusammenarbeit von Priestern ermöglicht eine Spezialisierung in den priesterlichen Tätigkeiten und kann – bestimmt gemeinsam mit apostolisch aktiven Laien – einen eventuellen Priester-mangel (ein sehr relativer Begriff übrigens!) auf-fangen.

Die Frage nach Aufgabe und (Teil-)Aufgaben des Priesters ist in einer allgemeinen Darstellung wie

dieser nicht zu beantworten, erst recht nicht die Frage nach der Rangordnung der verschiedenen priesterlichen Tätigkeiten. Man kann wohl – zur Orientierung – ein Schema von den Basisaufgaben des Priesters aufstellen: Verkündigung, Liturgie und Sakramentenspendung, Glaubensunterricht (Katechese), Seelsorge für einzelne und für kleine Gruppen, Teilnahme an kirchlicher Verwaltung und Organisation (vgl. W. BERGER, *Gedachten over een pastoraal-opleiding*, in: *Theologie en Pastoraat* 63 [1967] 163), aber der konkrete Inhalt und die konkrete Rangordnung ist damit noch nicht gegeben. Bestimmt hat hier nicht allein die Theologie, sondern auch die Soziologie und die Psychologie ein Wort mitzureden. Deshalb wurde oben der bescheidene Versuch gemacht, darzutun, was alles dazugehört und womit man rechnen muß.

(Übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens)

Hermann Münzel, Religionslehrer,
Lebach:

Heilt die Kranken und verkündet: das Reich Gottes ist euch nahe! (Lk 10,9)

Wenn ein Neupriester Kaplan wird, bekommt er bekanntlich viel zu tun. Er hat bald einen Wust von nebeneinanderlaufenden Einzelaufgaben zu erledigen, in denen er keine Rangordnung, kein leitendes Prinzip erkennen kann. Er hält um sieben Uhr Gottesdienst für 23 Leute, dann (über die Woche verteilt) 18 Volksschulstunden, vielleicht ein paar an der Berufsschule, mittags macht er drei Hausbesuche, besucht eine Gruppenstunde der Dreizehnjährigen, abends erteilt er anderthalb Stunden Brautunterricht oder er trifft sich mit den Sieben aus der Jungmannschaft, hält Führerrunde oder probt ein Theaterstück ein. Er kümmernt sich um den Schriftenstand, um das Taufbuch und das Trauungsbuch, einen Nachmittag lang hat er die Meßdiener, er sucht eine Putzfrau für das Jugendheim, richtet ein Wochenendheim für die Jugend ein, sonntags hat er zwei Messen zu halten, bei einer weiteren zu helfen, um 15 Uhr Taufe, abends Andacht oder Abendmesse. Dann mal einen Bibelkreis für die Pfarrei, das heißt für fünfzehn Frauen und einen Mann über fünfzig. Der Frauen- und Müttergemeinschaft hält er einen Vortrag über die Entstehung des Neuen Testaments; er besucht eine Kirchenvorstandssitzung, die Versammlung der Caritasfrauen (die der Helferinnen in der Seelsorge gilt schon als das moderne *non plus ultra*), er schreibt das Pfarrblatt und nimmt an der Versammlung der Eltern der Kommunionkinder teil. Er hat Streit mit dem Pastor, weil zuviele Leute auf seinem Zimmer sind, er hält Jungscharstunde, weil der Gruppenführer nicht kommen konnte, er besorgt die Vervielfältigung der Jugendzeitung, bemüht sich, einen Beatkeller zu finden, fährt Apfelsinen betteln für den Nikolausabend der Meßdiener, organisiert eine Vortragsreihe für die

Jugend im Winterhalbjahr und bereitet die Sommerfahrt vor. Zweimal in der Woche sitzt er im Büro, damit im Pfarrhaus ein Priester erreichbar sei, aber es kommen immer dieselben Leute. Sie wollen nur eine Messe bestellen oder fragen, warum die alte noch nicht gehalten sei. Er fährt mit den Vierzehnjährigen in den Einkehrtag und veranstaltet einen anderen für die Großen. – Ein Gemenge von vernünftigen und sehr unvernünftigen Dingen.

Nicht die Fülle der Aufgaben ist beklagenswert (er ist nicht überarbeitet), sondern ihr maßstabloses Durcheinander, der »Verlust der Mitte«. Er weiß nicht, was zuerst, er weiß nur, daß viel getan werden muß. In drei oder vier Jahren findet er Spuren einer Konzeption durch seine eigene Erfahrung, die aber hängt ab von Zufälligkeiten, von lokalen Bedingungen, vom jeweiligen Pastor. Außer ein paar Tricks lernen die Kapläne in neunzig Prozent der Fälle von den Pastoren nichts (wohl aber manches, was man besser nicht machen soll). Auf die Tricks wären sie mit der Zeit selbst gekommen. Die Vorstellung, die Kaplanszeit sei eine Lehrzeit bei einem Meister, der was vom Fach versteht, ist durch die Fakten längst überholt.

Dürfen vier Kaplansjahre verstreichen, bevor man weiß, was eigentlich getan werden müßte? Im Rückblick sagt sich der Kaplan: Wenn ich jetzt noch einmal anfangen könnte, würde ich vieles anders machen, vieles unterlassen, anderes, spät Entdecktes, in Angriff nehmen. Wenn er das sagt, ist er gerade versetzt worden. Es folgt: ein Neupriester. Das ist auch eine Art Kontinuität in der Kirche.

Wenn man einmal über Bagatellbeschäftigungen hinwegsieht: Die meiste Arbeit wird an den Kindern geleistet. Die Kirche kommt mir vor wie eine riesige Anstalt zur Betreuung von Kindern: Taufe, Kindergarten, Erstbeichte, Erstkommunion, viele Jahre Volksschulunterricht oder dessen Fortsetzung am Gymnasium, Kindergottesdienste, Kinder in den »Jugend«gruppen, Firmung, Kinder als Meßdiener, Kinder als Knabenschola, Kinder in der Caritasbetreuung. Ein Wort Jesu ist von der Kirche mit akribistischer Sorgfalt befolgt worden: Lasset die Kinder zu mir kommen.

Manches davon ist unerläßlich, das meiste allerdings ebenso sinnlos wie kräfteaubend. Die Sorge für die Kinder richtet sich ja nicht so sehr auf die, die in Entscheidungsjahren sind, sondern auf die, die sich in den Jahren der sogenannten blühenden Kindheit befinden, auf die Kinder also im typischen Volksschulalter: 3. bis 7. Schuljahr, 9. bis 13. Lebensjahr. In diesen Jahren geschieht entwicklungspsychologisch nichts Bedeutendes. Gerade diese Kinder haben vier oder fünf Religionsstunden, einen oder zwei, manchmal drei Gottesdienste in der Woche. Die fruchtbaren Kinderjahre erreichen wir dagegen fast nicht. Das konnte man schon vor fünfzehn Jahren in einem weitverbreiteten Büchlein von Michael Pfieglar lesen (*Der rechte Augenblick*). Die Kinder, auf die es uns ankommen müßte, sind entweder in den Kin-

dergärten oder schon aus der Volksschule entlassen. Ganz zu schweigen von den Jahren der eigentlichen Reifung der Person, um das zwanzigste Lebensjahr und darüber. Eine Stunde Brautunterricht nutzt fast nichts, enttäuscht in zahlreichen Fällen die Erwartungen der Brauteleute und ist dem Ansehen der Kirche schädlich. Dagegen stehen wenigstens zwanzig Stunden Erstkommunionunterricht: Die Kirche folgt dem Gesetz des geringsten Widerstandes (Klemens Tilmann). Die Gewichtsverteilung ist ganz falsch. Der Konfessionsschulstreit ist wahrhaftig ein Streit um des Kaisers Bart, denn die Schulform könnte uns in Wirklichkeit ganz egal sein.

Die wichtigsten Dienste werden formalistisch erledigt. Zum Beispiel: die Totengottesdienste, die Taufen, die Hochzeiten sind selten gute Gelegenheiten, kirchenfremde Leute mit dem Geist Christi zu konfrontieren. Man schimpft, wenn wegen einer Beerdigung eine Schulstunde ausfallen muß, und sorgt vor allem für schnelle Abwicklung.

Die besonders gute, aber besonders schlecht genutzte Möglichkeit des Sonntagsgottesdienstes -: Es wird sehr schlecht gepredigt, auch von jungen Priestern. Das ist nicht einmal eine Frage der aktuellen Vorbereitung, sondern der »Hermeneutik des Menschen« unter der Kanzel. Vom Gottesdienst der Städte geht keine missionarische Kraft aus. Abgesehen von Kleinigkeiten fällt uns nichts Neues ein: die Verlegung der Sonntagsmessen auf spätere Vormittagszeiten, damit die Leute sich ausschlafen können, eine oder zwei Abendmessen in derselben Kirche. Die Liturgie ist undurchsichtig, formalistisch, reglementiert, ohne einen Hauch von Charisma, oft erstarrt in Posen und theatralischem Aufzug. Leider auch noch nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Viel Gemeindebildung ist in heutigen Stadtpfarreien kaum mehr möglich. Aber es findet nicht nur wenig, sondern gar keine statt. Dazu würde eine kluge Unterteilung der Pfarrei in Bezirke gehören, die dem Pfarrer und den Kaplänen in je selbständige Verantwortung zu geben wären. Ein Stab von Helfern wäre zu gewinnen, der zuständige Priester müßte seinen Bezirk in gut zwei Jahren einmal durchgegangen sein, von Tür zu Tür. Dafür dürfen beliebig viele Schulstunden geopfert werden. Dazu braucht man selbstverständlich eine exakte Kartei. Aber das ist nicht ein in erster Linie organisatorisches Problem. Die Pfarrei müßte nämlich vielen Anliegen der Leute ihre sofortige, unkomplizierte und unorthodoxe Hilfe anbieten können. Die Pfarrei, nicht der Pfarrer. (Schon Bücher wie L. ZENETTI, *Initiativen*, und G. SCHNATH, *Fantasie für Gott*, geben dafür einige Anregung.)

Wir haben uns wahrscheinlich noch nicht genügend eingestellt auf die ganz und gar entgötterte Welt. Wir nehmen unseren Weg zu ausschließlich zwischen Pfarrhaus und Sakristei und halten deshalb immer noch die Kirche für den Mittelpunkt der Welt. Leben die Leute in einer Welt der Abwesenheit Gottes, dann muß es ihnen (oder vielen) grotesk vorkommen, wenn die Kirche ein Konzil

hält, »um sich selbst darzustellen«. Daran ist das Interesse nicht groß. Es ist auch noch nichts gewonnen, wenn man nicht mehr Hochwürden oder Exzellenz zu sagen braucht und wenn die Nonnen sich modischer kleiden oder wenn man freitags Fleisch essen darf. Wie die Leute denken, die in der »weltlichen Welt« leben und sich darin wohlfühlen, ist dem durchschnittlichen (ich bitte um Nachsicht für dieses Wort) Seelsorger noch nicht in Umrissen klar, denn er lebt zuwenig unter diesen Menschen. Als Beispiel dafür diene die Sprache unserer herkömmlichen Verkündigung: Hölle, Unfehlbarkeit, Arme Seelen, Fegfeuer, Erbsünde, Jüngster Tag, Pontifikalamt, Konzelebration (von der Kirche als liturgische Errungenschaft gepriesen, von vielen Leuten als neue Form barocker Selbstgefälligkeit belächelt), Beichte, Heiliger Stuhl und Heiliger Vater, eheliche Enthaltsamkeit, Keuschheit – alle diese gängigen Sprechweisen der Kirche gehen am Empfinden des Menschen vorbei. Klappernde Begriffe ohne Lebensbezug.

Das alles hört sich an wie eine endlose Klage. So war es aber nicht gedacht, eher als Gewissensforschung, die auch überspitzte Formulierungen in Kauf nimmt. Für die gesuchte Rangordnung in der Seelsorge ergibt sich daraus das Folgende:

Den obersten Rang sollte die Predigt einnehmen, vor allem die in der Sonntagsmesse (nichts suchen die Leute mehr als eine gute Predigt), kurz (nicht viel über zehn Minuten), einfach, den Zuhörern vom Mund abgelesen. Daß der Prediger nicht behauptend, vorwiegend mahnend oder gar schimpfend, alles wissend, Ansprüche stellend auftritt, ist nicht eine Stilfrage, sondern eine theologische Selbstverständlichkeit. Er ist selbst Fragender, der sich in der Bibel die Antwort sucht. (Ein bescheidener Beginn: Niemand über sechzehn unter der Kanzel sollte geduzt werden: »Meine lieben Pfarrkinder«.) Daher ist die Predigt nicht nur im Tonfall dialogisch, sondern sie ist es wirklich. Sie setzt nämlich große Kenntnis der Menschen voraus, viel Kontakt mit ihnen, ständige Begegnungen, Zuhörenkönnen, Abwarten, was der andere zu sagen hat, Gespräche, in denen der Priester vom Laien lernen und etwas erfahren will, kurz:

Hausbesuche, etwa zehn pro Woche. Ohne Feierlichkeit, ohne erkennbaren Anlaß (in der Regel). Zehn neue Familien kennenlernen in (fast) jeder Woche – das ist die beste Predigtschule. Wer für Hausbesuche keine Zeit hat, soll seinen Beruf aufgeben.

Großen Ehrgeiz sollte der Seelsorger darin entwickeln, den Kreis der »Kontaktpersonen« immer wieder zu erweitern, damit er nicht nur mit denen zu tun hat, die »sowieso kommen«. Deshalb versuche er, einen Kreis (oder mehrere) junger Familien zu sammeln, mit den Arbeitern zu diskutieren, die Betriebe kennenzulernen, möglichst vielfältig in wenn auch unverbindlicher Form Zirkel zu schaffen, in denen ungezwungen diskutiert und ein wenig die Bibel entdeckt werden kann. Die etwas verrufenen Siedlungen, in denen die »Zöllner und

Sünder« leben, sollten das Steckenpferd des Priesters sein. Nirgends sollte man ihn so häufig treffen wie da, wo wirkliche Hilfe und Einsatz gebraucht werden. Die Kirche darf dort auch ruhig um Geld und Gut betrogen werden, wenn sie nur glaubhaft machen kann, daß sie nichts will als dienen.

Große Sorgfalt verwende der Seelsorger auf das Pfarrblatt. Wer das Pfarrblatt (durch die Post) bezieht, hat einen neuen wöchentlichen Kontakt mit seiner Gemeinde. Wer sich das Abonnement nicht leisten kann, erhält das Pfarrblatt kostenlos durch das Pfarrbüro zugeschickt. Das Pfarrblatt erspart die störenden Vermeldungen, ohne sie grundsätzlich abzuschaffen. Es enthält die Gottesdienstordnung, Meldungen aus dem Leben der Pfarrei, kündigt Veranstaltungen an und ist ein kleines Mittel, die Gemeinde zu erziehen (Liturgie, Kindererziehung, Stellungnahme zu aktuellen Fragen usw.). Es muß äußersten Wert darauf legen, als interessant zu gelten, als lesenswert, deshalb vermeidet es den fromm-hausbackenen Ton, den Hirtenbriefstil, auch den rüden Tonfall verschiedener Bild-Zeitungen. Außerdem erfüllt es die Ansprüche, die der verwöhnte Zeitungsleser graphisch stellt.

Zum Schluß sei noch gesagt, daß der offene Diskussionsabend in der Art des Forums für die Jugendlichen und für die Erwachsenen großen Gewinn versprechen kann, wenn er thematisch aktuell ist, die Fragen stellt, die die Leute auch haben (Familienprobleme, Ehefragen, Erziehung, Schule usw.) und von einem wirklichen Fachmann geleitet wird. Alles in allem: Heilt die Kranken und verkündet: Das Reich Gottes ist nahe (Lk 10, 9). Deshalb zählt nur die wirkliche Hilfe, die wir den Menschen bringen, und die Predigt. Von diesem Mittelpunkt aus bestimmt sich alles andere.

Dr. Wilhelm Thüsing,
Professor für Exegese, Trier:

1. Für alle Überlegungen zur Rangfolge der priesterlichen Tätigkeit ist es von erheblicher Bedeutung, ja vielleicht entscheidend, daß diese Frage in die rechte Perspektive hineingestellt wird, d. h. in den Rahmen, den die Funktion der Kirche für die Welt bietet.

Wenn man sofort, ohne diese Bemühung, nach den Aufgaben der Priester fragt, entsteht allzu leicht der Eindruck, daß nur sie »priesterliche« Aufgaben besitzen und somit allen anderen Menschen gegenüberstehen. Die Perspektive wird verzerrt; denn es wird nicht genügend gesehen, daß diese Masse der übrigen Menschen ja eine Aufgliederung von fundamentaler Bedeutung aufweist: in Menschen, die noch nicht zu Christus gehören, und solche, die selbst Glieder des priesterlichen Gottesvolkes sind. Gerade die heutige Situation der Kirche wäre damit verfehlt. Objekt der priesterlichen Seelsorge sind nicht schlechthin und ohne Frage alle Menschen eines Territoriums, wie man es vor einigen Jahrzehnten noch meinen

konnte. Die Zeit, in der man sich die Kirche nur als »Volkskirche« vorstellen konnte, ist vorbei. Wir haben zur Kenntnis zu nehmen, daß der Presbyter seinen Dienst innerhalb einer Gemeinschaft tut, die selbst »ekklesia«, Gemeinschaft von »Herausgerufenen« ist; die Kirche ist Gemeinschaft von Jüngern (vgl. den Imperativ *matheteusate* in Mt 28, 19. Der auferstandene Herr befiehlt nicht einfach, alle Völker intellektuell zu belehren, sondern sie »zu Jüngern zu machen«, denen das Anliegen Jesu das Anliegen ihres eigenen Lebens ist); sie ist nach 1 Petr 2, 5, 9 »heilige Priesterschaft«, die stellvertretend für die übrige Welt die vom Geist Gottes gewirkten Opfer der Ganzhingabe in der Bruderliebe und des bekennenden (undwerbenden) Lobpreises darbringt; und nach dem Epheserbrief ist sie der durch den Dienst (nicht nur der Amtsträger, sondern) aller Christen sich ausweitende »Raum« der Liebe Christi.

Die priesterliche Aufgabenliste, die sich für den Dienst in der »Volkskirche« gebildet hat, stimmt möglicherweise dann, wenn es die Volkskirche nicht mehr gibt, ebenfalls nicht mehr. Schon deswegen scheint ein Ansatz beim Neuen Testament günstig zu sein; denn dadurch ist die Fehlerquelle zu vermeiden, die sich ergibt, wenn man die Schwerpunkte der priesterlichen Tätigkeit nur anhand der faktischen heutigen Aufgabenliste ablesen will.

2. Von daher ergibt sich als Fundament für alle Überlegungen zur Rangfolge der priesterlichen Aufgaben: *Die Aufgabe des Presbyters besteht darin, der Funktionsfähigkeit und dem Wachstum des priesterlichen Gottesvolkes zu dienen.*

Nach 1 Kor 4, 1 – einer in Primizpredigten viel strapazierten Stelle – besteht die Funktion des Presbyters, die aus der des Apostels zu erschließen ist darin, »die Geheimnisse Gottes« als Diener Christi zu verwalten. Die »Mysterien Gottes« – das ist die Offenbarung Gottes; die Sakramente sind an dieser Stelle höchstens einschlußweise, *per consequentiam*, mitgemeint. Auch der »Dienst des Neuen Bundes« und »des Geistes« von 2 Kor 3, 6ff geschieht ebenso wie der »Dienst der Versöhnung« von 2 Kor 5, 18 offenbar durch die Verkündigung des Evangeliums. Ist diese also nach dem Neuen Testament die erste Funktion in der Rangfolge priesterlicher Tätigkeiten? Sicherlich – aber mit dieser Auskunft können wir es nicht bewenden lassen. »Verkündigung« ist heute ein erheblich schillernderer Begriff als im ersten Jahrhundert. Daß der Presbyter die »Geheimnisse Gottes« als Diener Christi verwaltet, ist nicht so zu verstehen, daß er wie ein Rundfunk- oder Fernsehsender einfach die Worte der Verkündigung überallhin streut, gleich, ob die Botschaft nun auf aufnahmebereite oder nicht aufnahmebereite Menschen trifft. Sicherlich muß es Christen und Seelsorger geben, die mit den Wellen, auf denen Rundfunksendungen ausgestrahlt werden, auch die Botschaft überallhin streuen; auch die monologische Predigt im Rahmen des Gottesdienstes – vor allem in großen

Kirchen – ist ja ähnlich strukturiert, und für dieses Verfahren gibt es gewiß auch neutestamentliche Belege. Aber es bietet m. E. nicht das typische Modell für die neutestamentliche Offenbarungsvermittlung und den Dienst des Presbyters innerhalb der Kirche. Vielmehr gibt der »Amtsträger« innerhalb der Kirche die Offenbarung so weiter, daß er *koinonia* (Anteilhabe, Gemeinschaft) schafft, zunächst Gemeinschaft mit den berufenen Zeugen, Anteilhaft an ihrem Dienst und dadurch Gemeinschaft mit Gott (vgl. vor allem 1 Jo 1,3 – einen der bezeichnendsten Texte – ferner z. B. Phil 1,5–7). Die urchristliche »Verkündigung« hat die Gewinnung, die Formung und Erhaltung von Mitarbeitern am Werk des Evangeliums, dem dynamisch in die Welt hinein vorstoßenden Werk Gottes selbst, zum Ziel.

3. In drei Punkten sei die praktische Konsequenz für die Rangordnung der priesterlichen Aufgaben zusammengefaßt, und zwar bewußt stark (wenn auch vielleicht einseitig) akzentuiert: Der Priester muß erstens Zeit haben für die Gewinnung und das »Inspirieren« von Mitarbeitern im Sinne Cardijns, die mit ihm zusammen den Dienst an der Gemeinde tun (z. B. Hausbesuche, Kinder- und vor allem Erwachsenen Katechese) und die ebenfalls mit ihm zusammen den missionarischen Kontakt zu den Passiven und Abständigen pflegen;

zweitens muß er Zeit haben, die Funktionen, in denen er nicht vertreten werden kann (Sakramentspendung, Vorsteherfunktion bei der Eucharistiefeier) gut vorzubereiten und so durchzuführen, daß sie eine Einheit bilden mit seinem Dienst am Wort Christi und am Glauben seiner Mitchristen – daß die Ausübung dieser Funktionen wirklich den innersten Kern seiner Mitarbeit am »Werk Gottes« bildet;

und drittens – hier geht es um eine unabdingbare und indiskutable Voraussetzung für seinen Dienst – muß er Zeit haben, selbst das Wort zu hören, sich mit dem Wort (und darin mit Gott) einzulassen. Wer vielen den »Dienst am Glauben« leisten soll, muß für die eigene »Glaubenskontemplation« sehr viel mehr Zeit und inneres Engagement aufbringen als es den in ihren Berufen stehenden Mitchristen des Presbyters möglich ist.

Diese drei lebensnotwendigen Aufgaben müßten den Maßstab abgeben, wenn die Frage zu entscheiden ist, welche Tätigkeiten sekundär sind und beschnitten werden können.

*Dr. Rolf Zerfuß,
Dozent für Homiletik:*

Vielleicht ist für die Frage der Rangfolge seelsorglicher Aufgaben zunächst bezeichnend, *wer* diese Frage stellt und *wer* nicht. Soweit ich sehe, wird sie nicht von Laien gestellt (die haben andere Sorgen); auch noch kaum von Theologiestudenten oder Neupriestern. Auf der anderen Seite wird sie nicht mehr vom Gros der »eingefahrenen« Seel-

sorger, der »alten Hasen« aufgeworfen (und dazu rechnet sich auch gerne eine bestimmte Sorte von Kaplänen). Es ist offenbar eine Frage, die ihren spezifischen »Kairos« hat, und zwar nach ein paar Kaplansjahren. Daher sei hier zunächst – gewissermaßen als Präzisierung der Fragestellung – das Ergebnis einer Umfrage unter den 26 Kaplänen eines Fortbildungskurses vorgelegt. Sie stellen den geschlossenen Weihejahrgang einer westdeutschen Diözese dar und vermitteln – nach Wochenstundenzahl geordnet – folgende Hierarchie der faktischen Aufgaben:

Durchschnittlich halten sie pro Woche 17,9 Stunden Schule (davon 3,1 bezahlte Stunden) und 4,2 Gruppenstunden mit der Jugend. Sie hören 4 Stunden Beichte, machen 2,6 Stunden Hausbesuch und 1,9 Stunden Krankenbesuch. Sie predigen sonntags 2,4mal und werktags pro Woche 0,7mal. Darüber hinaus finden monatlich 1,8 Stunden Führerschulung, 1,7 Stunden Erwachsenenbildung, 1,1 Stunden geistlicher Vertiefung in apostolisch aktiven Gruppen, ferner Meßdienerstunden, Pfarrbüroarbeit usw. statt. Nicht gezählt wurden die eigentlich liturgischen Dienste und die Kasualfälle (Taufen, Versöhnung, Trauungen, Brautunterricht), die gelegentlich sehr intensiven Einsatz fordern.

Schon im voraus zu jeder Diskussion über die Rangfolge priesterlicher Aufgaben ist angesichts dieses Wochenprogramms eine offensichtliche Überforderung dieser jungen Priester zu konstatieren, bedenkt man etwa, daß sie das Wochensoll eines in den Augen des Staates vollausgelasteten Studienrates (25 Wochenstunden) bereits annähernd mit ihrer Schul- und Jugendarbeit erreichen, obwohl sie sich noch im Ausbildungsstatus eines Referendars befinden, ohne dessen Ausbildungshilfen in Gestalt eines pädagogischen Seminars mit regelmäßigen Arbeitsgemeinschaften zu besitzen. Was nützt es, wenn – wie in diesem Fall – von seiten der Diözesanbehörde offiziell das Stundenmaximum mit 16 Schulstunden angesetzt wird, wenn die gleiche Behörde gestattet, daß dieses Maximum von 69 Prozent der Kapläne überschritten wird? Es mutet geradezu grotesk an, wenn sechs dieser Kapläne den Wunsch äußern, man möchte sie nach dem anstrengenden Dienst des Sonntagmorgens wenigstens davon entpflichten, um 14 Uhr bereits wieder zur Kinderlehre antreten zu müssen!

Über die Schäden, die aus solcher Überlastung dem einzelnen Kaplan erwachsen, ist hier nicht zu handeln; die physische und psychische Belastbarkeit des einzelnen kann ohnehin nicht der Maßstab dessen sein, was er tun bzw. lassen sollte. Entscheidender sind die Schäden, die nach dem Urteil der Kapläne in der Gemeinde entstehen, weil sie alles, was sie tun, nur halb und unbefriedigend tun können. Hinsichtlich des Religionsunterrichts klagen elf der 26 Befragten in erster Linie über mangelnde Zeit zur Vorbereitung (42 Prozent), zehn über ernste methodische und disziplinäre Schwierigkeiten (38 Prozent), die vermutlich auch mit un-

zureichender Vorbereitung zusammenhängen; elf »benoten« die Chancen der priesterlichen Verkündigung in der Volksschule mit der Note 4 bzw. 5. Beim Krankenbesuch, dessen seelsorgliche Chance sie mit 1,8 benoten, bekennen 22 Kapläne, nur selten zu einem intensiven geistlichen Gespräch mit dem Kranken zu kommen (85 Prozent!); außerhalb der Sakramentenspendung beten sechzehn nur selten (61 Prozent) und acht niemals mit dem Kranken (31 Prozent). Fünf machen keine Hausbesuche (19 Prozent), deren Chance von den übrigen mit 1,7 benotet wird. Dreizehn beginnen mit der Vorbereitung der Sonntagspredigt erst am Freitag oder Samstag (50 Prozent); neun kommen zu keiner theologischen Erwachsenenbildung (35 Prozent), auch nicht innerhalb der bestehenden Vereine, fünfzehn betätigen sich überhaupt nicht in der geistlichen Vertiefung apostolisch gesinnter Kernkreise (58 Prozent). Gewiß muß man hier zum Teil die Ungeschicklichkeit des Anfängers in Rechnung stellen und die übliche Aufteilung der Seelsorgsbereiche zwischen Pfarrer und Kaplan. Aber was das letztere betrifft, muß doch nachdenklich machen, daß vierzehn Kapläne der Meinung sind, ihr Pfarrer müsse unbedingt mehr Hausbesuche machen und persönlichen Kontakt zu seiner Gemeinde herstellen (54 Prozent) und zwölf seine starke Seite eben nicht in der Erwachsenen-seelsorge, sondern in Verwaltungs-, Finanz-, und Organisationsaufgaben sehen (46,1 Prozent). So etwa stellt sich die Frage nach der Wertordnung seelsorglicher Aufgaben aus der Perspektive junger Seelsorger, wenn sie versuchen, den Knäuel aus Gutwilligkeit, Ärger, Opposition, Ratlosigkeit und Enttäuschung zu entwirren, der sich in zwei bis drei Jahren redlicher Anpassungsversuche an das vorgegebene System der Seelsorge in ihnen angesammelt hat.

Eine Antwort auf die Frage, was denn nun angesichts des wachsenden Priestermangels vorrangig vom Seelsorger zu tun sei, läßt sich wohl nur durch eine strenge Besinnung auf das Wesen und die Aufgabe der *Gesamtgemeinde* gewinnen, in der der Priester seinen Platz und seine besondere Aufgabe hat. Und dies, obwohl es außerordentlich schwer ist, zu sagen, was heute eine »Gemeinde« ist – seit sich der Radius der Eucharistiegemeinde auf weite Strecken nicht mehr deckt mit der Wohngemeinde und erst recht nicht mehr mit dem Bereich der Berufsausübung, d. h. mit dem Ort des Zeugnisses in der Welt. Sieht man die Aufgabe der Gemeinde darin, die Wahrheit und Liebe Gottes in der Welt präsent zu machen, und beachtet man, daß dieses Zeugnis konkret weder von der Gesamtgemeinde als solcher noch auch von ihren isolierten Einzelgliedern geleistet wird, sondern innerhalb unendlich vieler, sich gegenseitig in ihrem Zeugnis stützender Kleingruppen (Familien, Freundschaften, Kernkreise usw.), dann muß sich der priesterliche Dienst am Glauben der Gemeinde vor allem den Gemeindegliedern zuwenden, die diese Substrukturen der Gemeinde tragen, d. h. den Erwachsenen. Ihr »Außenzeugnis« hat der Priester zu stüt-

zen, zwischen ihnen die brüderliche Einheit und das Verantwortungsbewußtsein zu stärken. Solcher »Innendienst an der Gemeinde« ist sein unvertauschbar eigener Beitrag zum Ganzen – nicht jenes hektische Management, das ihn überall und nirgends sein läßt, bewundert und noch mehr belächelt als der letzte grandiose Dilettant in unserer hochrationalisierten Gesellschaft. Um es im Bild zu sagen: Unsere Gemeinden brauchen Chefredakteure, die ein ordentliches Blatt konzipieren können – keine noch so eifrigen Austräger; Geistliche, d. h. Spirituale, Inspiratoren – keine Tausendkünstler, die in hybridem Idealismus glauben, all das selber tun zu müssen oder zu können, was Laien viel besser machen, wenn man in ihnen die Freude und die Verantwortung für den Glauben weckt. Konkret heißt das: So wenig wie der »Heide« kann in Zukunft das christliche Kind im bisherigen Umfang als unmittelbares »Seelsorgeobjekt« des Gemeindevorstehers angesehen werden – nicht, weil sie es nicht wert wären, sondern weil sie wirksam nur vermittle der Eltern und Lehrer für den Glauben gewonnen werden. Mindestens in einigen Modellpfarreien sollte man prüfen, ob nicht bei intensiver Erwachsenen-seelsorge (Familien, Krankenhaus, Kernkreise) das schulische Engagement des Priesters auf 4–6 genau platzierte Schulstunden reduziert werden kann. Es wäre dann Sache der Priester- und Seelsorgeräte, daraus für die Gesamtdiözese die Konsequenzen zu ziehen – bis hinein in den Haushaltsplan (strenge Reduzierung der Bauprojekte zugunsten der Einstellung hauptamtlicher Laienkräfte in Katechese und Verwaltung). Wenn es uns nicht gelingt, durch Konzentration der geistlichen Energien auf die Mitte der Gemeinde diese selber missionarisch zu machen, ist das Entscheidende verloren.

Symptome

Konfessionen – Konventionen

Eine Umfrage nach der Frömmigkeit in der Bundesrepublik, interpretiert von Hans Fischer-Barnicol

1. »Seelsorge« – das ist doch eigentlich kein gutes Wort. Als habe sich ein »Seelsorger« nur um die Seelen und lediglich zu sorgen, als ginge es nicht

auch ihm um den ganzen Menschen mit Haut und Haaren in vielerlei anderen Beziehungen noch als allein in der Sorge. Sie gewährleistet, sei es als Vor- oder als Für-Sorge, sei es auch als existentialer Eifer, keine rechte Partnerschaft. Das bringt sie in Gefahr, blind zu werden für diejenigen, um den sie sich kümmert.

Sobald Theologie einem »besonderen Anliegen« folgt, bekommt ihr das schlecht. Sobald sie's auf etwas oder auf jemanden abgesehen hat, verdirbt sie sich gar zu leicht das eigene Konzept, kann gerade ihre höchste Tugend zum Laster werden: geht es ihr doch nicht nur gelegentlich, sondern stets ums Ganze, und klemmt sie diesen universalen Anspruch in spezielle Perspektiven ein, verkümmert er ins Totalitäre. Zu dessen modernen Versionen gehört die Besserwisserei, die sich in der brennenden Sorge wie ein Salamander am Leben erhält und diese unaufmerksam werden läßt. So ähneln einige aktuelle Probleme der Seelsorge durchaus denen der sogenannten Entwicklungshilfe; auch der fehlt es nicht an Eifer und gutem Willen, oft aber an der Kenntnis der »Leute«, denen geholfen werden soll. Aus Umfrageergebnissen läßt sie sich sicherlich nicht allein gewinnen. In welche Richtung gefragt werden sollte, das immerhin ist ihnen zu entnehmen.

2. Ein wenig boshaft, methodologisch indessen nicht ganz unbegründet, ist die Vermutung, die Psychologen wüßten wenig und verstünden alles – Statistiker hingegen wüßten alles und verstünden wenig. Wie für Nietzsche sollte es auch für Soziologen »keine Tatsachen, sondern nur Interpretationen geben. Richtige Daten wollen auch richtig« gedeutet sein, und das ist zumeist deshalb so schwierig, weil – wenn irgendwo in den Wissenschaften, dann im Bereich der Sozialwissenschaften – die Untersuchungsmethoden ihre Tücken haben: Man sucht nicht nur besonders emsig nach dem, was man gern finden möchte, man findet zumeist auch nur das, was man gesucht hat. Gelehrt gesagt: Man steht im hermeneutischen Zirkel und bedarf schon einigen Trainings im Fach, um nicht immerfort auf das beklagenswerte Faktum zu stoßen, daß man sich jetzt über die Ostereier freut, die man vorhin im Gebüsch versteckt hat. Dies ist überall dort kaum zu vermeiden, wo der Beobachtende seinem Gegenstand einbezogen ist –, um zu »objektiven« Ergebnissen zu gelangen, jedoch so tun muß, als gehöre er selbst samt seiner Fragestellung nicht auch zu dem, was erfragt werden soll, als gäbe es ein abstraktes Observatorium außerhalb der Gesellschaft und ihrer Geschichte. Um so überraschender sind dann Ergebnisse, auf die man es ganz und gar nicht abgesehen hatte. Gründlich gedeutet können sie Aufschluß gewährleisten.

Vor Jahr und Tag wurde ich als Berater zur Vorbereitung einer Umfrage hinzugezogen, die es sich zum Ziel gesetzt hatte, dem Öffentlichkeitsanspruch der Kirchen mit dem Nachweis entgegenzutreten, daß die offizielle Kirchenzugehörigkeit

der allermeisten Bundesrepublikaner mehr als fragwürdig sei. Man betrachte die Kirchen wie Traditionsvereine oder bestenfalls als Gewerkschaften mit noch zahlenden Mitgliedern, aber ohne Funktion und Auftrag; befrage man deren Angehörige, so vermutete man, werde sich deutlich zeigen, wie wenige sich mit ihren Vereinen identifizieren, wie unrechtmäßig also der Einfluß sei, den deren Funktionäre im gesellschaftlichen, kulturellen und politischen Leben der Bundesrepublik nach wie vor ausüben. Diese Tendenz der Umfrage äußerte sich auch in den Fragen: Man erkundigte sich nach dem Mißfallen und der Kritik an der Kirche, nach Kirchensteuern und ihrem vermutlichen Verwendungszweck, nach der Häufigkeit und den Motiven des Kirchenbesuches, nach der vermeintlichen Notwendigkeit der kirchlichen Trauung und der Kirchenzugehörigkeit überhaupt, schließlich auch danach, ob man schon mal daran gedacht hätte, aus der Kirche auszutreten, weshalb man es dann doch nicht getan habe, warum es wohl andere nicht tun würden und welche Nachteile denen drohten, die aus der Kirche austreten. Für sich genommen haben diese Fragen lediglich ein klares Ergebnis gezeigt: Weit über 90 Prozent aller Bundesbürger haben noch niemals daran gedacht, aus der Kirche auszutreten, identifizieren sich vielmehr immer heftiger mit ihren jeweiligen Kirchen, je länger man sie nach religiösen Themen befragt, haben wenig oder gar nichts gegen die Kirchen einzuwenden, und sicherlich gibt es neben den Kirchen keine Institution hierzulande, die ein vergleichbar fragloses Prestige besitzt und mit der sich annähernd so viele Menschen identifizieren. Fast alle kritisch-negierenden Fragestellungen fanden derart selten positive Antworten, daß sich aus ihnen statistisch keine zuverlässigen Aussagen ableiten lassen. Insofern war diese Umfrage, daran konnte auch die sorgfältigste Auswertung nichts ändern¹, ein Mißerfolg. Die Ergebnisse widersprachen den Intentionen des Auftraggebers so sehr, daß er das Interesse an ihnen weitgehend verlor².

Interessant und beachtenswert, so scheint mir, ist diese Recherche durch zusätzliche Fragen geworden, die eigentlich nur der Kontrolle, der präzisen Kennzeichnung der Vorbehalte, der Interpretation der vermuteten Distanz gegenüber den Kirchen dienen sollten. Aus ihrer Beantwortung ergaben sich Indizien für die Beschaffenheit des positiv kirchlichen Christentums in Deutschland, die beunruhigender sind als das grellste Konterfei des Unglaubens.

Erst aufgrund dieses, für die Kirchen dem Anschein nach günstigen Befundes gewannen auch die Antworten auf jene skeptischen Nachfragen

¹ Die soziologische Auswertung besorgte Friedrich Weltz.

² Die Umfrage wurde von *Infratest* im Auftrag der Illustrierten *Stern* durchgeführt; die Redaktion veröffentlichte nur belanglose Einzelheiten, nichts ahnend von der kritischen Bedeutung der Ergebnisse für eine innerkirchliche Klärung der Situation.

Bedeutung, nämlich als zusätzliche Kennzeichen der vorherrschenden geistigen Konfusion und Leblosgigkeit. Bei näheren Untersuchungen erwiesen sich die sogenannten oder tatsächlich Ungläubigen als noch weniger qualifiziert als die vermeintlich Gläubigen. Sie stellen eine kleine Gruppe schlecht oder gar nicht informierter Menschen dar, die nicht einmal 4 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmacht. Von ihnen denkt nur ein Drittel an den Kirchenaustritt, den ein weiteres Drittel dieser Gruppe vollzogen hat. Die Gründe solchen Unglaubens, soweit sie sich soziologisch aufdecken lassen, sind theologisch belanglos. Denkende Atheisten haben einen größeren Seltenheitswert als bewußte Gläubige.

Dabei gilt es zu beachten, daß derart qualifizierende Aussagen über Mangelerscheinungen statistisch wohl zu begründen sind, wogegen sich über diejenigen, die alle Glaubensfragen bejahen, regelmäßig zu Kirche gehen und auch wissen, was ihnen dort beigebracht wird, nur Unbestimmtes sagen läßt, denn die Kriterien, die zur Verfügung stehen, sind »negativ«. Über die Qualität der Frömmigkeit, die statistisch festgestellt werden kann, lassen sich nur Vermutungen anstellen, zumal man, wie gesagt, in einem erstaunlichen Maße immer frömer wird, je länger man danach gefragt wird: Fast 80 von Hundert aller Deutschen möchten regelmäßig oder doch einmal im Jahr kommunizieren, wogegen nichts einzuwenden wäre, wenn nicht zuvor nur 45 Prozent der Befragten gewußt hätten, daß es ein solches Sakrament überhaupt gibt. 72 Prozent der befragten Katholiken behaupten, regelmäßig zur Kirche zu gehen; kirchenoffiziellen Zählungen zufolge kann das nicht wahr sein, ist im Rahmen dieser Untersuchung aber nicht zu widerlegen. Wenn jedoch 30 Prozent der Katholiken, sogar 26 Prozent der »besonderen Frommen«, die alle Glaubensfragen bejaht haben und häufig zur Kirche gehen, zugeben, nie in der Bibel zu lesen, weil sie zumeist gar keine besitzen, so ist dieses negative Ergebnis auch als qualifizierende Aussage nicht zu bezweifeln.

Zusätzliche Auszählungen unter speziellen Gesichtspunkten, verschiedene Kombinationen und die Möglichkeit, gleichsam Quersummen in gesonderten Bereichen zu ziehen, lassen darüber hinaus präzisere Feststellungen zu. Ihre Aufschlüsselung würde hier zu weit führen. Deshalb beschränke ich mich auf Aussagen, die keiner umständlichen Erklärung im voraus und keiner schwierigen Auslegung bedürfen.

Statistiken können leicht mißverstanden werden, wenn nicht beachtet wird, daß ihre Zahlen vor allem Proportionen deutlich werden lassen. Auf die allermeisten dieser Proportionsangaben müssen wir hier verzichten – also etwa auf die soziologischen Differenzierungen nach Berufs- und Einkommensgruppen, nach der Größe der Wohnorte, nach Altersgruppen und Geschlechtern. Ganz allgemein sei gesagt, daß diese Unterscheidungen katholischerseits weniger deutlich ausfallen als bei evangelischen Christen; die in beiden Konfessio-

nen ähnlichen Tendenzen – etwa in den Altersgruppen, daß nach jugendlicher Intensität ein Nachlassen des religiösen Interesses zu beobachten ist, das erst im höheren Alter wieder aufgeholt wird – daß Frauen »frömmere« und weniger »kritisch« gesonnen sind als Männer – daß sich die Religiosität in den kleineren und kleinen Ortschaften verhältnismäßig intakt erhalten, in größeren und großen Städten jedoch weitgehend aufgelöst hat, daß die Kirche also im Dorf geblieben ist – all das ist bei Katholiken nicht ganz so deutlich ausgeprägt wie bei Protestanten. Beachtlicher ist die konfessionelle Differenz in der Gruppe der »besonderen Frommen«, obgleich bei ihrer Aussonderung berücksichtigt wurde, daß gemäß dem jeweiligen Glaubensverständnis den Protestanten das Herz mehr auf dem rechten biblischen Fleck, den Katholiken mehr auf der kirchlichen Seite zu schlagen hat: Mehr als drei Viertel dieser Gruppe gehören der katholischen Kirche an. Das läßt sich nicht ohne Weiteres erklären; im wesentlichen dürfte es damit zusammenhängen, daß Katholiken durch den weitaus regelmäßigeren Kirchenbesuch besser über das, was sie glauben wollen, informiert sind. Dem entspricht auch, daß die religiösen Kenntnisse – überraschender Weise inklusive der biblischen – nach dem 20. Lebensjahr bei Katholiken weniger deutlich nachlassen. Alles deutet darauf hin, daß der Kirchenbesuch am eindringlichsten und zuverlässigsten belehrt, übrigens auch die evangelischen Christen; sobald sie nicht mehr die Gottesdienste besuchen, vergessen sie, was es mit dem Glauben auf sich hat.

3. Wenigstens im Umriss seien nun die Ergebnisse der wichtigsten Fragen wiedergegeben. Ich ordne sie nach drei Gesichtspunkten, die für eine differenzierte Betrachtung die Kriterien abgeben werden: nach Kirchlichkeit, Wissen und Glauben. Zu den Fragen nach der Kirchlichkeit gehört wohl auch jene simple Kontrollfrage, welcher Kirche man angehöre; von Katholiken durchweg richtig beantwortet, präzise nach dem Bundesdurchschnitt, ist sie von den Protestanten inkorrekt beantwortet worden. Statt der amtlichen 23 Prozent bekannten sich nur 1 Prozent der Befragten zu einer der unierten Kirchen, letztlich politischen Konstruktionen des liberalen 19. Jahrhunderts, die offensichtlich keine prägende theologische Kraft besitzen; entsprechend der theologischen Ausbildung der Pfarrer erklärten sich 11 von Hundert als Reformierte – amtlich sind nur 3 Prozent registriert – während 1 Prozent Angehörige evangelischer Freikirchen akkurat in Erscheinung traten. Bei den »besonderen Frommen« treten die Verhältnisse noch präziser hervor: 77 von Hundert nennen sich lutherisch, 16 Prozent reformiert, 2 Prozent uniert.

Die Notwendigkeit, als Christ einer Kirche anzugehören, wird von 73 Prozent der Katholiken, von 51 Prozent der Protestanten bejaht; nur 26 Prozent der Katholiken, aber immerhin 48 Prozent der Protestanten glauben, man könne auf

eigene Faust ein guter Christ sein. »Besonders Fromme« halten die Kirche zu 93 bzw. 79 Prozent für lebensnotwendig; 19 Prozent der besonders frommen evangelischen Christen bestreiten aber ausdrücklich, daß ein Christ einer Kirche angehören muß. Hier zeigt sich wohl eine Differenz im theologischen Selbstverständnis der Kirchen; ihr entspricht, daß kirchlich gebundene Katholiken besonders häufig die Gottesdienste besuchen, evangelischerseits aber vorwiegend die »Gläubigen«; hier geht man zur Kirche, weil man sich *kirchlich* fühlt (und umgekehrt), dort geht man zur Kirche, weil man *glaubt* (und umgekehrt). Katholischerseits geht man deshalb auch dann regelmäßig zur Kirche, wenn man nicht mehr so recht weiß, was man zu glauben hat – 54 Prozent der befragten Katholiken – wogegen man als Protestant, weil man aus Gläubigkeit die Kirche besucht, nicht das geringste gegen sie einzuwenden hat – 74 Prozent unter den Befragten. Je weniger geglaubt wird, je weniger man weiß, was geglaubt werden soll, desto kritikloser steht man zur Kirche; auffallend ist deshalb, daß unter den Kritikern an der Kirche verhältnismäßig viele »besonders fromme« Katholiken sind, vor allem unter den jüngeren Menschen – bis zu 11 Prozent. Im übrigen geben die deutschen Christen aller Konfessionen vor, weit häufiger zum kirchlichen Gottesdienst zu gehen, als sie es tatsächlich tun – nur 14 Prozent der Katholiken, 39 Prozent der Protestanten gestehen ein, daß die Kirchen ihnen lediglich zur Verschönerung der Feiertage dienen. Frauen gehen – wie bekannt – häufiger zur Kirche als Männer, Jüngere und Ältere öfter als mittlere Jahrgänge, vor allem aber die Einwohner kleiner Ortschaften weitaus regelmäßiger als die Bewohner großer und mittlerer Städte.

Dafür ist man sich allenthalben in der Überzeugung einig, daß es auf die kirchliche Trauung ankommt – 82 Prozent der Protestanten; 21 Prozent von ihnen meinen sogar, die Ehe sei ein Sakrament wie Taufe und Abendmahl, die nur von 45 bzw. 32 Prozent der befragten Protestanten als Sakramente genannt werden. Bei Katholiken bestehen 90 Prozent auf der Trauung, die allerdings nur von 78 Prozent als Sakrament genannt wird, während 79 Prozent die Taufe, 62 Prozent die Eucharistie als Sakramente nennen. Weil die Katholiken öfter zur Kirche gehen, wissen sie auch besser Bescheid, was in der Kirche passiert. Zum größten Teil, 60 bis 80 von hundert, wissen sie alle Sakramente ihrer Kirche zu nennen. Dieser Kenntnisstand wird nicht einmal von »besonders frommen« Protestanten erreicht, die außer der Priesterweihe einige andere Sakramente nennen, die es in ihren Kirchen gar nicht gibt. Außerdem werden in Einzelnennungen unter 1 Prozent der Befragten als Sakramente angeführt: Christus (8), Heiliger Geist (6), Glaube (6), Vater (4), Gebote (3) und Nächstenliebe, Segen, Gemeinschaft, Auferstehung, Kleines Evangelium, Geistestaufe, Keuschheit und – mir scheint, von einem weitsichtigen Menschen – das Sakrament der Gewohnheit.

Religionsgeschichtlich gar kein Unsinn, kennzeichnet auch diese Erklärung einen rituellen Notstand, der offenbar dazu zwingt, in Ermangelung echter Riten rudimentäre Elemente kultischen Lebens – etwa den sonntäglichen »Gang« zur Kirche, vor allem an Feiertagen – und die bloße Kirchenzugehörigkeit zu ritualisieren; deshalb wird nichts, was mit dieser trübsinnigen »religiösen« Erfahrung zusammenhängt, kritisiert: weder Kirchensteuer noch Konfessionsschule, nicht Ehegesetz noch Dogmatismus, nicht Salbaderei in Hirtenbriefen und Predigten noch das alt ehrwürdige Latein als liturgische Sprache – es sei denn, man wäre »wirklich« fromm, gehöre – immer im Rahmen dieser Umfrage betrachtet – zur Sondergruppe junger gläubiger Katholiken. Freilich, modern sind die auch nicht, sie ärgern sich mehr über Neuerungen als über das Althergebrachte.

Das religiöse Wissen ist in beiden Konfessionen kümmerlich. Die Unwissenheit sichert die Unbewußtheit. Nur 17 Prozent der Protestanten, 30 Prozent der Katholiken kennen alle Zehn Gebote. 52 Prozent der Protestanten, 15 Prozent der Katholiken sind außerstande, ein Sakrament richtig zu nennen. Nahezu 5 Prozent aller Befragten wußten kein einziges der Gebote zu nennen.

Katholiken kennen die Gebote vorwiegend aus dem Beichtspiegel, sind dafür aber imstande, nicht nur die vier mittleren, moralischen, sondern auch die ersten und letzten drei Gebote öfters zu nennen. Die ersten, religiösen Anweisungen – und damit der theologische Sinn der Gebote – werden kaum beachtet. Die moralischen Normen werden von Ungläubigen und Konfessionslosen in gleicher Häufigkeit genannt. In allen Gruppen ist die Reihenfolge der häufigsten Nennungen nahezu gleich: Am seltensten erinnert man sich der Gebote 2, 10, 3, 9 und 1 – durchschnittlich seltener als zu 50 Prozent der Befragten.

Bleibt nun als letztes, bedeutsamstes Kriterium die Nachfrage, ob man denn glaube, daß Christus Jesus der Gottessohn gewesen, daß der Mensch sündig und der Erlösung bedürftig sei und daß es eine Auferstehung der Toten und ein ewiges Leben gebe. Diese drei Glaubensfragen konnten mit »ja«, »nein« und »ich weiß es nicht« beantwortet werden. Für die Interpretation ist zu beachten, daß diese dritte Möglichkeit dem Befragten suggestiv nahegelegt, auch Bejahung und Verneinung im Sinn einer Gewißheit zu verstehen; das bedeutet dann aber, daß mit einem »ja« die Möglichkeit anerkannt und offengelassen, also im Sinn größerer Ungewißheit geantwortet wurde, während ein »nein« entschiedener vorgibt, zu wissen, das dem nicht so sein könne. Die Verneinung der Fragen ist nicht nur als Zugeständnis, man glaube das nicht oder könne es leider nicht glauben, sondern mehr als Überzeugung zu verstehen, man »glaube«, daß es nicht so sei.

Die Frage nach Jesus Christus wurde von 20 Prozent, die nach Sünde und Erlösungsbedürftigkeit von 23 Prozent, die nach der Auferstehung von 46 Prozent der befragten Bundesrepublikaner ver-

neint. Dabei zeigte sich ein großer Unterschied zwischen den Konfessionen: Evangelische Christen verneinen – in der gleichen Reihenfolge – zu 26, 28 und 57 Prozent, Katholiken nur zu 9, 13, 31 Prozent. Wieder zeigte sich eine beachtliche Differenz zwischen Kirchgängern und anderen: Geht man noch regelmäßig zur Kirche, glaubt man zu 97 Prozent an Jesus Christus als Gottessohn, zu 70 Prozent an die Erlösungsbedürftigkeit des Menschen; besucht man den Gottesdienst nicht mehr, bekennt man sich nur zu 54 Prozent zu Christus, nur zu 40 Prozent zur Sündhaftigkeit. Genauere Untersuchungen ergeben, daß der Kirchenbesuch, der entscheidend für religiöses Wissen und Glauben ist, weithin konventionelle Gründe hat. Entfällt diese praktizierte Konvention, so wissen – deutlicher als Katholiken die Protestanten – die Deutschen bald gar nicht mehr, was sie glauben sollen.

4. Aus diesen Kriterien – Kirchlichkeit, Kirchenbesuch und Glaubenswissen – lassen sich nun verschiedene »Typen« bilden, in denen näherhin bestimmbar Verhaltensweisen aussortiert und so erkennbar werden. Um sie gerecht zu bewerten, müssen theologische Gesichtspunkte bei der Kombination berücksichtigt werden – von Protestanten ist nicht die gleiche Kirchlichkeit, die nämliche Regelmäßigkeit im Kirchenbesuch zu erwarten wie von Katholiken u. a. m.; diese Typen lassen präzisere Aussagen über Frömmigkeit und Verhaltensweisen zu. Auch sie fallen – aus besagten Tendenzen – zu günstig für die Kirchen aus. Wiederum läßt sich über die »Besten« – wir nennen sie der bloßen Kennzeichnung wegen einfachhin die »kirchlich Gläubigen« – so gut wie gar nichts sagen, weil die Kriterien »negativ« sind. Immerhin, auch von diesen »Gläubigen« weiß nur jeder vierte Protestant, nur jeder zweite Katholik die Zehn Gebote zu nennen, kennt nur die Hälfte alle Sakramente, empfangen ein Drittel der Katholiken, zwei Drittel der Protestanten das Altarsakrament selten oder nie. Also perfekt ist solches statistisch feststellbare ideale Christentum keineswegs.

25 Prozent der Bundesbürger gehören zur Gruppe dieser »kirchlich Gläubigen«; zur Mehrzahl sind sie katholisch, in der Landwirtschaft tätig, Bewohner von Ortschaften unter 5000 Einwohnern, mehr Frauen als Männer, auffallend viele Protestanten in katholischen, Katholiken in vorwiegend evangelischen Gebieten.

4 Prozent der Bundesbürger gehören zur Gruppe, die wir »liberale Gläubige« genannt haben. Sie wissen und glauben nahezu alles, denken aber nicht allzu kirchlich; mit starkem evangelischen Übergewicht und besonders vielen jüngeren Menschen stellt diese Gruppe eine protestantische, jugendliche Variante der ersten dar.

15 Prozent der Bundesbürger gehören zur Gruppe der »lauen Gläubigen«, die zwar noch glauben, aber nicht viel wissen, nicht eifrig zur Kirche gehen, nicht allzu streng kirchlich denken – häufig

sind es evangelische Landwirte und bayerische Katholiken.

10 Prozent der Bundesbürger gehören zur Gruppe der »formalen Kirchgänger«, die wenig oder nichts mehr glauben, nichts wissen und dennoch regelmäßig zur Kirche laufen – vorwiegend in kleinen Ortschaften.

34 Prozent der Bundesbürger gehören der stärksten Gruppe, den »Feiertagschristen« an, wollen zu Weihnachten und Ostern auf den Gottesdienst nicht verzichten und im übrigen in Ruhe gelassen werden.

3 Prozent der Bundesbürger gehören zur Gruppe »gläubiger Individualisten«, die viel wissen, alles glauben, aber ohne Kirche und Kirchenbesuch auskommen; weitere 3 Prozent sind als »ungläubige Institutionisten« zu kennzeichnen – sie glauben und wissen schlechterdings nichts, sind aber streng kirchlich gesonnen, fraglos überzeugte »Mitglieder«; und schließlich sind wohl weitere 3 Prozent wirklich »Ungläubige«, eine enttäuschend langweilige und stumpfsinnige Gruppe. Theologisch relevant ist nur der seine eigenen Voraussetzungen und Denkbedingungen reflektierende »Unglaube« der wenigen einzelnen, die derart selten sind, daß sie in solchen Statistiken gar nicht auftauchen. »Die Ungläubigen« – als feststellbare Gruppe – stellen keine qualifizierbare Herausforderung der Theologie dar, es sei denn, man möchte sich mit einem Phantom unterhalten. Das ist um so verwunderlicher, für eine Psychologie des theologischen Denkens um so aufschlußreicher, als innerhalb der Kirchen, und zwar innerhalb der durchaus als konventionelles Gemäuer verstandenen Kirchen, unendlich viel zu tun wäre. Besorgniserregend sind nicht nur die Aushäusigen, sondern mehr noch die Dauermieter, die braven Insassen unserer Kirchen. Untersucht man nämlich gesondert die breite Mittelschicht der »formalen«, »lauen« und »feiertäglichen« Kirchgänger im einzelnen, so gelangt man zu Ergebnissen, die erschreckend genannt zu werden verdienen.

Diese wirklich »durchschnittlichen«, konventionellen Gläubig-Ungläubigen, die aber weithin regelmäßig die Gottesdienste der Kirchen besuchen und vollkommen fraglos »kirchlich« gesonnen sind, ohne den geringsten Einwand, ohne Kritik und ohne jemals auf den Gedanken verfallen zu sein, man könne die Kirchensteuer durch einen Kirchenaustritt auch einsparen, machen rund 60 Prozent der Gesamtbevölkerung aus – bei differenzierter Analyse der Ergebnisse dürfte sich ihre Gruppe sogar noch vergrößern, würden die Symptome jedoch noch deutlicher, noch krasser in Erscheinung treten. Zwischen 54 und 97 Prozent dieser »Durchschnitts-Christen« bejahen Jesus Christus als den Sohn Gottes; zwischen 40 und 75 Prozent bejahen die Sündigkeit des Menschen und seine Erlösungsbedürftigkeit; doch 79 bis 91 Prozent von ihnen verneinen die Möglichkeit einer Auferstehung und eines ewigen Lebens. Diese Frage nach Tod und Transzendenz, die auch den

einzelnen trifft, ist die *crux* des konventionellen Christentums. Man fühlt sich als »gläubig«, »kirchlich«, »christlich« und besucht zuweilen auch die Gottesdienste – aber ein »Jenseits«, ein »Darüberhinaus« weist man in 9 von 10 Fällen entschieden von sich. Die dritte Antwort, »ich weiß es nicht«, wurde nur von knappen 3 Prozent der Befragten gewählt. Mit agnostischer Rationalität haben es die Deutschen also auch nicht. Gerade redliche Ungewißheit erscheint ihnen unerträglich zu sein. Ohne zu wissen, worum es geht, möchten sie mitmachen.

5. Die Ergebnisse dieser und ähnlicher Umfragen bedürfen noch eingehender Analysen, um die Situation genauer zu kennzeichnen und die Richtung weiterer, differenzierterer Nachfragen bestimmen zu können. Der uns vorliegende Befund läßt nur ungefähre Diagnosen zu. Aus ihnen ergibt sich hinlänglich klar:

Ein überraschend großer Teil der Bevölkerung der Bundesrepublik und West-Berlins identifiziert sich mit den Kirchen. Dieser Identifikation liegen weit- hin Konventionen zugrunde, die so wenig reflektiert werden, daß die Verbundenheit mit den Kirchen sich allenthalben mit religiöser Gleichgültigkeit und Ignoranz vereinbaren läßt. Man hält sich für gläubig, obgleich man nicht weiß, was man glauben soll, und man möchte gern frömmel sein oder wirken, als man es aufgrund der mangelhaften Kenntnisse sein kann. Der Gedanke, aus der Kirche auszutreten, kommt nur denen, die keinen Wert mehr auf eine kirchliche Hochzeitsfeier legen. Kritik an den Kirchen kann gar nicht in nennenswertem Ausmaß geäußert werden, weil man dazu weder genügend informiert noch genügend engagiert ist. Ein qualifizierter Unglaube steht den Kirchen nicht entgegen. Der heftigste Widerstand gegen den Glauben zeigt sich in Fragen, die nicht nur allgemeine Normen, sondern die eigene Existenz, den eigenen Tod und die Möglichkeit einer transzendenten Wirklichkeit und Bestimmung betreffen*.

Diese Feststellungen liefern den Kirchengegnern und Atheisten keine überzeugenden Argumente: Nicht eine ominöse Angst vor dem Jenseits läßt an einen gütigen Vater überm Sternenzelt glauben; man geht zur Kirche und empfindet sich als kirchentreu, obgleich man an gar kein Jenseits glaubt. Aber auch für die Kirchen sind diese Fakten keineswegs beruhigend. Ihre pastoralen Bemühungen um »Abständige« ergeben sich womöglich aus einem Mißverständnis. Auch die Inständigen wissen nicht mehr, daß sie sich bekehren müßten und was das bedeutet: Umkehr leisten. Extensive Bemühungen wirken nicht sehr überzeugend, solange es derart an religiöser Intensität innerhalb der Kirchen fehlt. Abstrakte apologetische Programme sind weltfremd. Der vermeintlich biedere Katechismusunterricht scheint zumindest ebenso notwendig zu sein wie jener »Dialog mit der weltlichen Welt«. Denn – und das scheint mir eine solche Umfrage deutlich genug

zu zeigen – dieses »fromme Kirchenvolk« steht dieser Welt nicht gegenüber, insgeheim oder ausdrücklich verhält und versteht es sich »weltlich«; die Auseinandersetzung mit der Weltlichkeit ist intern. Doch hierzu wäre noch sehr viel zu sagen, gerade aus der Perspektive einer religionsgeschichtlich informierten Phänomenologie, damit wenigstens die Begriffe wieder hinlängliche Klarheit gewinnen. (Der große Bonhoeffer war in dieser Hinsicht schlecht informiert.)

Vorerst wäre jedenfalls im Ernst zu überlegen, ob es nicht in der Tat notwendiger ist, den »Gläubigen« beizubringen, was der Glaube bedeutet, als »Ungläubige« überzeugen zu wollen. Zeugnis ist etwas anderes als Propaganda. Und wenn der Sauerteig ausgeht, darf man für eine Bäckerei keine Reklame machen. Nicht die Leuchter, die Kerzen fehlen.

Praxis

Predigt über Phil 4,7 (3. Sonntag im Advent)

Eine der großen und bewegenden Wahrheiten der Adventsbotschaft ist die Verheißung des Friedens. In den Lesungen des kirchlichen Stundengebetes, die in diesen Wochen gehalten werden, ertönt immer wieder die Stimme der alttestamentlichen Propheten, die der Menschheit eine Zeit ewigen Heils und ewigen Friedens verheißen. Die Lesungen aus den Schriften des Neuen Bundes in dieser Zeit sagen geradezu: Diese Zeit ist mit Christus angebrochen. Die Zeit des Heils und des Friedens ist da. So hörten wir es soeben am Ende der Epistel: »Der Friede Gottes, der alles Denken übersteigt, wird eure Herzen und eure Gedanken in Christus Jesus bewahren.« Aber, so mögen wir wohl fragen: Wovon reden diese Stimmen eigentlich? Sprechen sie von einer Wirklichkeit? Oder ist es nicht nur ein schöner Traum und ein frommer Wunsch? Ist es ein Wunschdenken, das sich in ihnen ausspricht? Geboren aus der leiderfüllten Erfahrung einer heillosen und friedlosen Welt? Wer hätte nicht Verständnis dafür? Wir leben doch in einer friedlosen Zeit. Wir brauchen es uns nicht aus-

* Es scheint uns freilich, daß dieses Problem komplizierter und ernster ist, als es sich aufgrund einer Meinungsumfrage präsentiert. Die Redaktion

zumalen, wieviel Unfriede in der heutigen Menschheit ist. Jede Zeitungslektüre zeigt es uns Tag für Tag. Und die Menschen in allen Kontinenten leben in der zermürbenden Angst, daß eines Tages das sinnlose Wetttrüsten der Staaten vielleicht doch zu einem Krieg führt, der furchtbarer wird als je einer gewesen ist. Deshalb ist auch in ungezählten Menschen das Verlangen nach Frieden tief und groß. Wir sind aber skeptisch, wenn wir von Frieden hören, obwohl wir ihn im Grunde unsres Herzens ersehnen. Wie steht es mit der Möglichkeit des Friedens in der Welt? Gibt es für uns nur den Wunsch nach Frieden? Und nur Versuche, Frieden herzustellen?

Das Evangelium bietet uns einen Frieden an, der mehr ist als Sehnsucht und mehr als nur ein menschlicher Versuch. Es ist der Friede Gottes, von dem es heißt, »daß er alles Denken übersteigt«. Was ist das für ein Friede und was bedeutet er für uns Menschen, die wir bestimmt sind, in einer friedlosen Welt zu leben?

Der Apostel Paulus nennt uns Menschen in seinem Brief an die Gemeinde zu Rom einmal »Feinde Gottes«. Wir Menschen stehen in Feindschaft mit Gott durch unsere Sündhaftigkeit. Diese Feindschaft bedeutet Unfriede des Menschen mit Gott. Sie ist die tiefste Wurzel aller Heillosigkeit und allen Unfriedens in der Welt. Soll wahrer Friede unter den Menschen werden, dann muß zuerst Friede werden zwischen Gott und Mensch. Das Evangelium ist die Botschaft Gottes an uns, daß er uns in Jesus Christus Versöhnung und damit Frieden anbietet. Darum wird diese Botschaft auch »das Evangelium des Friedens« genannt (Eph 6,15). Und aus dem gleichen Grund wird Christus als »unser Friede« (2,14) bezeichnet. Weil Gott ein »Gott des Friedens« ist (1 Kor 14,33), darum will er auch mit seinen Geschöpfen Frieden haben. Deshalb sandte er seinen Sohn, damit dieser seinen Friedenswillen verkündete. Dieser Friedens- und Versöhnungswille Gottes aber ist so mächtig, daß er seinen Sohn dafür in den Tod gehen läßt. Also kann der Apostel Paulus schreiben: »So war es also Gott, der in Christus die Welt mit sich versöhnte, indem er ihnen ihre Übertretung nicht anrechnete und in uns das Wort von der Versöhnung legte.« Und der Apostel fährt fort: »Für Christus also sind wir gesandt, indem Gott durch uns mahnt; wir bitten für Christus: Laßt euch versöhnen mit Gott« (2 Kor 5,19–20). Ob wir also Frieden mit Gott haben, das hängt nun von uns ab. Von Gott her ist es entschieden. Er ist bereit, ihn uns zu geben. Ob wir ihn tatsächlich bekommen, das entscheiden wir. »Laßt euch versöhnen mit Gott«, ruft uns der Apostel zu. Nicht als ob er meint, wir vermöchten von uns aus diesen Frieden herzustellen. Ganz und gar nicht. Vielmehr: weil Gott in Christus den Frieden gebracht hat, darum können wir ihn erlangen. Gott streckt uns in Christus die Hand zum Frieden entgegen. Ergreifen wir sie, dann wird dieser Friede Gottes in uns Wirklichkeit. Dann vermag Gott in uns auch das zu tun, was der Apostel mit den Wor-

ten ausdrückt: »Er wird eure Herzen und eure Gedanken bewahren.« Er wird unser Inneres ordnen und heilen, wenn wir ihm Raum geben.

Dieser Friede Gottes ist also eine Wirklichkeit, nicht ein bloßer Wunsch. Und er ist von großer Bedeutung für den einzelnen Menschen. Aber ist er nicht doch eine Flucht aus der Welt? Geht es dem Evangelium nur um den inneren Frieden des einzelnen Menschen und nicht auch um den Frieden der Menschen untereinander? Gibt uns das Wort Gottes keine Hoffnung für den Frieden der Völker, der Rassen und Religionen, der politischen Systeme und der sozialen Gruppen? Ist der Glaube so schwach, daß er uns hier nicht hilft? Vertröstet er uns nur auf den inneren Seelenfrieden? Und überläßt er die Welt ihrem Streit, ihrem Haß, ihrem Unfrieden? Wäre es so, das Evangelium bildete für uns kein wahres Evangelium des Friedens. Und wenn es Gott gleichgültig wäre, daß soviel Unfriede unter den Menschen ist, wie könnte man ihn dann einen »Gott des Friedens« nennen? Jedoch: es ist ihm nicht gleichgültig. Gott bietet nämlich nicht nur dem einzelnen Menschen Heil und Frieden an, sondern der ganzen Welt. Gott hat in seiner Offenbarung verheißen, daß er eines Tages mit dieser Welt des Unheils und des Unfriedens Schluß machen wird. Er verheißt nicht, daß unsere Welt sich so wunderbar entwickeln wird, daß eines Tages die Menschheit für immer nur eine friedliche Gemeinschaft sein werde. Nein, das Wort Gottes macht uns über den Fortschritt der Menschheit keine Illusion. Es sagt aber voraus, daß Gott in seiner Macht diese Welt und diese Menschheit so umgestalten wird, daß es für immer eine heile und deshalb für immer eine friedliche Welt sein wird. Das ist die Botschaft des Advents, die Botschaft vom Kommen Gottes: Gott wird sichtbar in diese Welt kommen, um sie zu richten und um sie zu erneuern. In dieser neuen Welt wird es das Böse nicht mehr geben und daher auch keine Feindschaft der Menschen mit Gott und also auch keinen Unfrieden mehr. Es wird die Zeit des ewigen Friedens sein. Alle Menschen auf dieser erneuerten Erde werden mit Gott und untereinander in Frieden leben.

Dieser Friede ist noch nicht Wirklichkeit. Da er jedoch auf göttlicher Verheißung beruht, ist er nicht eine fromme Täuschung der Menschen über den Lauf der Geschichte. Er wird eines Tages Wirklichkeit werden. Was aber wird, so fragen wir noch einmal, mit dieser Welt, in der wir zu leben haben? Überläßt der Glaube sie ihrem Schicksal?

Der Friede, den der einzelne schon jetzt von Gott erhält, und der Friede, der der ganzen Welt für die Zukunft verheißen ist, verpflichten den Gläubigen, in dieser Welt für den Frieden zu arbeiten, zu kämpfen und zu leiden. Der Gläubige empfängt den Frieden von Gott, damit er ihn weitergibt an seine Brüder und Schwestern in dieser Welt. Eine der Seligpreisungen Jesu lautet: »Selig die Friedenstifter, denn sie werden Söhne Gottes heißen.« Jesus preist nicht jene Menschen selig, die fried-

liebender Natur sind und keinen Streit mit anderen Menschen haben wollen, die aber darüber hinaus nichts tun, um Streitende zu versöhnen. Er meint vielmehr Menschen, die sich nicht zurückziehen auf sich selbst, sondern tun, was in ihrer Macht steht, um Zwietracht, Streit und Krieg zu verhindern oder zu löschen. Jeder Gläubige hat diese Verantwortung. Man hat den Frieden Gottes nicht wirklich, wenn man nicht aus ihm heraus lebt und handelt. Gott will, daß wir Frieden schaffen. Er will von uns Gläubigen, daß wir aktiv werden für den Frieden in der menschlichen Gesellschaft. Und wie der Friedenswille Gottes keine Grenzen kennt, so hat auch der Gläubige sich um den Frieden zu sorgen und zu bemühen, wo und wie es ihm möglich ist. Dies gilt für das private wie für das öffentliche Leben. Jeder vermag solche Gesinnung zu haben. Und jeder kann etwas tun für den Frieden. Der Friede ist überall bedroht: in den Familien, in den Gemeinden, im eignen Volk und zwischen den Völkern. Wir Gläubigen sollen nicht so sehr darüber klagen als vielmehr uns fragen, was wir tun können. Jedem ist zumindest das Beten für den Frieden unter den Menschen möglich.

Das also heißt »Gott ist ein Gott des Friedens«: Er bietet uns Menschen seinen Frieden an und gebietet uns, für den Frieden auf der Erde Sorge zu tragen. Aus der Gnade also und aus dem Gebot wird solche Friedensliebe genährt. Ob sie Erfolg hat oder nicht, das entscheidet nicht über ihren Wert. Ihr Tun ist in sich von höchstem Wert. Da es ein Handeln aus dem Frieden Gottes ist, nennt Christus solche Menschen »Söhne Gottes«. »Selig die Friedenstifter«, sagt der Herr, »denn sie werden Söhne Gottes heißen«.

Theodor Filthaut

Predigt zum Fest der Geburt des Herrn

»Gedenket nicht des Alten. Siehe, ich will ein Neues machen!« (Is 43, 18. 19)

Weihnachten fängt das Neue an: daß Gott in der Welt als Mensch lebt. Das bedeutet sofort auch: Jetzt fängt der Mensch wieder an, mit Gott zu leben, mit dem wahren Gott, nicht mit einem Gott seiner Vorstellungen. Damit fängt der *Mensch* neu an. Der neue Mensch fängt an.

Es ist freilich die Frage, ob einer sich von dem Neuen der Menschwerdung Gottes ergreifen läßt, ob er sie begreift (– ob er glaubt).

Und dann ist es noch einmal die Frage, ob er sich zu dem Menschgewordenen gesellt (– mit dem Glauben ernst macht).

Der Mensch will ja lieber alles beim alten lassen, lieber der alte bleiben. Vielleicht ist er reich oder mächtig oder intelligent oder fromm – es lebt sich so ja ganz gut –, so hat er Angst, es könne sich etwas Entscheidendes ändern. Er gedachte ja ohnedies schon zu Gott zu kommen, ohne große Veränderungen – durch mancherlei Vorkehrungen für

den Todesfall, durch Gesetze und Einrichtungen, die dafür da sind, Gott nicht zu vernachlässigen, sein jenseitiges Glück nicht zu versäumen; er hat sich in diese Sicherungen eingelebt, fühlt sich wohl darin, sie sind für ihn das Genügende, Gültige, Altbewährte. So meint er, dem alten auch entsprechend verpflichtet zu sein, Verantwortung dafür zu tragen, daß alles beim alten bleibe.

Darum sucht der Mensch den neuen Anfang, den Gott macht, nicht gelten zu lassen. Er ignoriert ihn. Oder wofern er sich gegen sein Erwarten dennoch durchzusetzen beginnt, sucht er ihm den Garaus zu machen.

Wir Sünder haben den menschgewordenen Gott getötet, weil wir wollten, daß alles beim alten bliebe. Jede Sünde will das Alte, den alten Menschen.

Aber es zeigte sich: Der neue Anfang, den Gott mit der Menschheit machte, indem er selbst Mensch wurde, konnte von der Sünde nicht beseitigt werden. Die Sünde brachte es nicht fertig, Gott und das Neue Gottes, sein Menschsein, durch die Kreuzigung ein für allemal hinter sich zu bringen, sondern der menschgewordene Gott brachte dadurch, daß er sich kreuzigen ließ, die Sünde ein für allemal hinter sich.

Gott nimmt den Tod, der aus der Sünde kommt, und mit dem die Sünde das Neue an Gott, sein Menschsein, auszulöschen gedachte, auf sich, um das neue Leben, das mit seiner Menschwerdung in die Welt kam, als ein Tod und Sünde überwindendes offenbar zu machen.

In seinem Tode, den er durch die Sünde, aber für die Sünder, seine Brüder, erleidet, an ihrer Statt und ihnen zugute, wird das Menschsein Gottes in einem unüberbietbaren und unauslotbaren Maße als Mitmenschlichkeit offenbar. Das Neue an dem menschgewordenen Gott, das Mitmenschliche Gottes, wird in seinem Sterben um des Menschen willen auf eine Weise leuchtend, einleuchtend, anziehend, daß es uns jene Blindheit, jene Decke über den Augen nimmt, die uns bei uns selbst, beim alten verbleiben ließ, weil sie uns verhüllte, wie gut Gott ist und wie gut er es mit jedem von uns meint.

Das Wegnehmen der Decke, die uns Gott verbarg, ist der neue Anfang im Leben eines jeden Menschen. Ist sie weg, so ist der Anfang gemacht, der Mensch ist neu; denn er hat die Menschlichkeit Gottes begriffen, vielmehr, sie hat ihn ergriffen, sie hat auf ihn übergegriffen, das ist das Neue.

Die neue Menschlichkeit befähigt den Menschen, Gott nun mit neuen Augen zu sehen, ihn zu sehen, wo er ihn bisher nicht sah, im Mitmenschen. Und sie drängt ihn, sich seinerseits zu dem menschgewordenen Gott zu gesellen, wie dieser zu ihm sich gesellte. (Es ist freilich eine Frage, ob er diesem Drängen in sich Raum gibt, so wie es auch eine Frage war, ob er sich die Decke von den Augen nehmen ließ – es kann einer auch die Finsternis lieber haben.) Läßt er sich zum Menschgewordenen drängen, so drängt es ihn auch dorthin, wo er seine Gesellschaft am sichersten findet,

wo er ihn am gewissesten antrifft. Und wo ist das?

Es gehört zu der Konsequenz der Menschwerdung und der Mitmenschlichkeit Gottes, daß er es nicht dabei bewenden ließ, in Bethlehem Mensch zu werden und in Palästina über die Straßen zu gehen, sondern daß es die Weltzeit hindurch eine ganz bestimmte Kategorie von Menschen gibt, von denen er sagt: Das bin ich. Bei Matthäus im 25. Kapitel sind sie genannt: die Hungernden und die Dürstenden, die Schutzlosen und die Fremden, die Kranken und die Gefangenen. Wer sich also zu ihnen gesellt, gesellt sich mit Gewißheit zu ihm. Wer für sie da ist, den läßt er erfahren, daß er für ihn da ist. Wer ihnen seine irdische Zeit widmet, für die ist er in Ewigkeit da. Wer ihnen sein irdisches Leben schenkt, dem gibt er das göttliche.

Den Alleingelassenen Gefährte werden, das ist die Beantwortung und zugleich die Ausweitung des neuen Anfangs, den Gott in seiner Menschwerdung mit uns gemacht hat, ist je neuer Durchbruch dieses Anfangs in uns und durch uns in diese Welt hinein und ist zugleich unser Durchbruch zu Gott, ist unsere Zugesellung zu ihm.

Aber damit wir nicht fehlgehen: Die Zugesellung zu dem menschengewordenen Gott fängt genau da an, wo ich mich jeweils einem Menschen schon zugesellt vorfinde, im Bereich des je Nächsten. Sehe ich den Bruder in ihm, habe ich Gott gesehen. Die Sicht des Bruders darf jedoch nicht haltmachen beim Nebennann, bei der Sippe, der Gruppe. Gott hat uns zum Beispiel durch unsere Bischöfe den nach der Frohbotschaft hungernden Menschen in Südamerika zugesellt. Und der Papst weist uns mit beschwörenden Worten auf die Brüder in Vietnam. Mehr als 500 000 Todesopfer hat der Krieg dort bereits gekostet, davon über die Hälfte Zivilisten. Es wurden bereits ein Drittel soviel Bomben geworfen wie auf ganz Europa während des ganzen Zweiten Weltkrieges. Chemische Kriegsmittel entlauben die Dschungel, zerstören die Ernten. Wird der Krieg andauern? Wird er auf die Welt übergreifen? Das liegt mit an uns, an unserer Mitmenschlichkeit, unseren Opfern, unserem Gebet, unserem Einsatz. Wir Christen sind Partisanen des Friedens, wenn wir uns richtig verstehen.

Warum davon reden in der Weihnacht? Um uns die Festfreude zu verderben? Nein, um uns zu sagen, daß die Freude, die der menschengewordene Gott uns brachte, ihre Quelle in seiner Mitmenschlichkeit hat, mit der aber nun wir unseren gequälten Brüdern so nahe zu sein haben, wie er uns nahe ist. Denn sie sind er.

Durch die Menschwerdung ist die Welt zu ihrem wahren Anfang gekommen, sind wir alle radikal wieder zu Anfängern geworden. Spüren wir, wie sehr wir es in jeder Hinsicht noch sind? Angefangen haben bedeutet ja noch nicht, zur Vollendung gelangt oder gar ans Ende gekommen sein. Vielmehr, seit wir anfangen, haben wir zunehmend das

Empfinden, noch nicht einmal richtig begonnen zu haben. Wie nie früher verspüren und erfahren wir den Andrang und die Versuchung der von Gottes Menschlichkeit ablenkenden alten Mächte. Und sind so zuinnerst gedrängt, uns an Gottes Anfang mit uns zu halten, um aus ihm immer neue Anfangskraft zu gewinnen.

So viel die Sünde, die Hinkehr zum alten, auch weiter zu uns hindrängen will, so viel wie sie noch Ansätze bei uns finden, so viel wir noch, offen oder verborgen, zum alten hinneigen, so viel auch sind wir gefordert, wieder und wieder neu zu beginnen – zu »siegen«, so nennt es die Apokalypse. Wer einmal den neuen Anfang machte, wird auf diese Weise immer mehr, immer wirklicher zum Anfänger, bis der ganz reine neue Anfang gewonnen, der endgültige Sieg errungen ist.

»Brüder, jetzt sind wir Söhne Gottes [weil wir die Brüder lieben]; und was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen aber, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er erscheint; denn wir werden ihn schauen, wie er ist. Jeder nun, der dies von ihm hofft, heiligt sich, wie er heilig ist« (1 Jo 3,2f).

Heinrich Spaemann

Aspekte

Das Hören in der Botschaft der Synoptiker

Die biblische Religion ist in starkem Maß auf das Wort konzentriert. Das gilt vor allem für die synoptischen Evangelien, an die wir uns halten müssen, wenn wir den Zugang zur Botschaft Jesu suchen. Es mag auffallen, daß – rein wortstatistisch – das »Hören« innerhalb des Neuen Testaments in diesen Evangelien neben der Offenbarung am häufigsten begegnet. Das ist kein Zufall. Jesus selber hat sich mit dem Künden des Wortes begnügt und darauf verzichtet, seine Botschaft schriftlich niederzulegen. Die unmittelbare Ansprache seines Wortes lebt bei den Synoptikern noch fort.

Was man darum nach den Synoptikern vorrangig zu hören bekommt, sind die Worte Jesu (vgl. Mt 7,24–26; Mk 6,2; 12,37 usw.), aber auch schon die Worte der Zwölf, die Jesus mit dem Verkündigungsauftrag aussendet (Mt 10,14). Die Prolongation und Ausdehnung des Wortes Jesu durch das Wort der Jünger war ein besonderes Anliegen des

dritten Evangelisten. Dieser zeichnet immer wieder das Bild der um Jesus sich versammelnden Volksmassen, die ihn hören wollen (Lk 5,1.15; 6,17f; 15,1 usw.). Er nennt das Wort Jesu auch »Wort Gottes« (5,1), aber auch das Wort, das nach der Apostelgeschichte die christlichen Glaubensboten in ihrer missionarischen Arbeit ausrichten, erhält diese Ehrenbezeichnung (13,44; 19,10). Das dahinter sich verborgende Anliegen ist deutlich: Jesu Wort ist nicht erloschen; es lebt in der Kirche fort. Daraus ergibt sich die Konsequenz, daß der Verkündigung der Kirche die Autorität der Verkündigung Jesu gebührt und daß die Hörer späterer Zeiten und Generationen über die lebendige Verkündigung der Kirche die Möglichkeit haben, mit seinem Wort konfrontiert zu werden. Sie stehen den Menschen des Anfangs nicht nach.

Die Synoptiker wissen darum, daß das Hören sehr unterschiedlich sein kann. Es verbindet sich mit den verschiedensten menschlichen Reaktionen. Sie geraten außer sich (Mk 6,2), man hört ihn gern (6,55), es erfüllt die Hörer mit Zorn (Lk 4,28), mit Traurigkeit (18,23)... Angesichts dieser weiten und schier unberechenbaren Skala menschlichen Hörens ist es begreiflich, wenn wiederholt zum rechten Hören aufgerufen wird. Das geschieht mit der sogenannten Weckformel: »Wer Ohren hat zu hören, höre!« (Mk 4,9) oder einfach mit dem Ruf: »Höret!« (4,3). Der Kündiger des Wortes, aber auch der Hörer muß wissen, daß es ein Hören gibt, das in Wirklichkeit gar kein Hören ist. Die Klage der Propheten, daß sie zwar Ohren haben, aber doch nicht hören, lebt in der synoptischen Botschaft fort (Mk 8,18; vgl. Jer 5,21; Ez 12,2). Die Mahnung, zu hören, hat ihren sinnvollen Platz am Beginn einer Rede. So eröffnet sie die Gleichnisrede bzw. die Gleichnisgeschichte vom Sämann (Mk 4,3). Das darf aber nicht dahingehend mißverstanden werden, als käme es jetzt nur darauf an, dem Kündiger seine hörende Aufmerksamkeit zu schenken, ihn anzuhören. Diese äußere Disponiertheit ist sicher die erste Voraussetzung, aber die Bereitschaft muß tiefer greifen. Die Grundforderung, die nach gemeinbiblischem Verständnis sich mit dem Hören verbindet, ist das Tun des Wortes, die Umsetzung des Wortes in die Tat, das gehorsame Eingehen auf die Botschaft. Die Bergpredigt des Matthäus wie die Feldrede des Lukas schließen mit dem Gleichnis von der Sturmflut, das den rechten und schlechten Hörer und sein Schicksal zeichnet. Die Charakteristik ist höchst einfach, aber nicht minder eindrucksvoll: Wer Jesu Wort hört und tut, ist verständlich; wer es dagegen nicht tut, ist ein Tor. Der eine besteht im kommenden Gericht, der andere geht zugrunde. Die Weisungen der Bergpredigt, die höchste sittliche Anstrengungen vom Hörer einfordern, konnte nicht bündiger kommentiert werden. »Du tue dasselbe!« lautet auch der Anruf an jenen Fragesteller, der die Geschichte vom barmherzigen Samariter zu hören bekam (Lk 10,37).

Etwas Ähnliches ist gemeint, wenn jene seliggepriesen werden, die das Wort Gottes hören und

bewahren (Lk 11,28). Dieser Makarismus gilt dort Maria, der Mutter Jesu, aber als rechter Hörerin seines Wortes. Was rechtes Hören bedeutet, wird im folgenden verdeutlicht durch die Sprüche von der Königin des Südreiches und den Nineviten (11,31f). Beide werden als *Typoi* für das vorbildliche Eingehen auf das Wort hingestellt. Die eine kam aus fernen Landen, um die Weisheit Salomos zu hören, und stellt damit den alles überragenden Wert des Wortes unter Beweis. Die anderen bekehrten sich auf die Predigt des Jonas und zeigten damit an, was als das eigentliche Ziel des Wortes Gottes zu gelten hat. Es hat erst dann gefruchtet, wenn es den Menschen innerlich ergreift, wandelt, umkrempt, daß er *Metanoia* vollzieht, umkehrt, umdenkt, ein anderer wird. Das Hören des Wortes ist die vornehmste Beschäftigung. Jesus, der im Haus der beiden Schwestern einkehrt, zollt Maria, die zu seinen Füßen sitzt und sein Wort hört, das Lob, daß sie den besten Teil erwählt hat, während die geschäftige Martha sich um Dinge kümmert, die genommen werden können (Lk 10,38–42). Das Schwergewicht, das Lukas dieser Perikope beimißt, wird erst dann voll erfaßt, wenn man sieht, daß sie zusammen mit dem vorausgehenden Gleichnis vom barmherzigen Samariter eine redaktionelle Einheit bildet. Beide sind unter das schriftgelehrte Gespräch, in dessen Mitte das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe steht, gestellt (10,25–28). Wie das unmittelbar folgende Gleichnis (10,29–37) die Nächstenliebe erläutert, so die Perikope von Maria und Martha, was Gottesliebe ist. Dann ist also das Hören des Wortes Gottes eine Äußerung der Gottesliebe!

Die ältesten Gemeinden mußten schon bald die Erfahrung machen, daß sich nicht alle dem Wort öffnen und viele sich verschließen und abwenden. Dieses Verhalten der Menschen erschien rätselhaft und schwer durchdringlich. Daß man sich mit diesem Problem beschäftigte, beweist die einer späteren Überlieferungsschicht zugehörige Deutung des Gleichnisses vom Sämann (Mk 4,13–20), in der sich die Reflexion der enttäuschten und belohnten Verkünderarbeit niedergeschlagen hat. Das Gleichnis vom Sämann, das ein Ackerfeld mit unterschiedlichen Bodenbedingungen zeichnet, erschien geeignet, über die gute und schlechte Aufnahmebereitschaft bei der Verkündigung des Wortes nachzusinnen. Es fällt ja auf, daß »das Wort« – im Gegensatz zur Gleichnisgeschichte selber – im Mittelpunkt der Deutung steht, wie diese überhaupt von der der neutestamentlichen Briefliteratur nahestehenden urchristlichen Verkündigersprache terminologisch geprägt ist. Es gibt Hörer, die das Wort nur für einen Augenblick behalten. Ihr Herz gleicht einem ausgetretenen Weg, der nicht mehr fähig ist, den Samen des Wortes aufzunehmen. Der Stumpfsinn hat ihr Wesen gezeichnet. Daneben sind solche, die zwar freundlich auf das Wort eingehen, auch eine Zeit dabei bleiben, aber im Innern nicht beständig sind. Besonders, wenn das Bekenntnis zum Wort Beschwerden bereitet, Verfolgung droht, fallen sie ab. Leichtsinne und

ängstliche Gemüter, denen die Wurzel fehlt. Daneben sah man solche vor sich, deren Herz in die Geschäfte der Welt verwickelt war, von den »Sorgen des Äons« beschwert, von den Reichtümern und seinen Irrungen belastet. Der Hang zu diesen Dingen ist so groß, daß er das Wort erstickt. Der Weltsinn war noch immer der größte Feind des Wortes. Der Blick bleibt aber nicht am Mißerfolg haften. Er wendet sich am Schluß denen zu, die das Wort »hören und bewahren und Frucht bringen«. Wenn gar Lk 8,15 hinzufügt »in Geduld«, ist damit auf den Alltag und seine Plage hingelenkt, also auf etwas gar nichts Besonderes. Weil aber im Alltäglichen die Bewährung des Christen liegt, fällt gerade hier die Entscheidung über das Hören.

Trotz des Wertes allen Erfahrungsaustausches, bliebe eine Psychologie des Hörens immer an der Oberfläche. Beim Prozeß des Hörens und Kündens des Wortes Gottes hat nicht allein der Mensch seine Hände im Spiel. Hinter dem empirischen Vorgang verbirgt sich die göttliche Gnade. Gerade das Wissen darum spiegelt die Botschaft der Synoptiker. So zerbricht alles menschliche Grübeln und Sinnen über die Gründe von Annahme und Ablehnung an dem Wort: »Euch ist es gegeben, die Geheimnisse des Himmelreiches zu verstehen, jenen ist es nicht gegeben« (Mt 13,13), nämlich von Gott. Damit ist keinesfalls die menschliche Verantwortung oder die Schuldfrage aufgelöst, steht das zitierte Wort doch in einem Kontext, der den schuldhaften Ungehorsam, die widerspenstige Verstocktheit zum Thema hat. Jene aber, die erkennen, sind getragen von dem Bewußtsein, daß sie solches göttlicher Huld verdanken. Die Willigkeit ist der Ansatzpunkt, den der Mensch Gott darbieten kann und muß. Der Herr allein aber ist es, der das Herz öffnet (vgl. Apg 16,14).

Joachim Gnilk

Österliche Weihnachtsverkündigung¹

1. Zur Verkündigungssituation

Weihnachten stellt den Prediger vor eine besondere Aufgabe, die große Chancen, aber zugleich auch große Gefahren mit sich bringt. Kein Fest hat im allgemeinen Bewußtsein der Christen eine solche Bedeutung wie Weihnachten. Sie kommen so zahlreich zum Gottesdienst wie an keinem anderen Tag des Kirchenjahres. Selten bringen sie der Predigt so viel Aufgeschlossenheit und Erwartung entgegen wie an diesem Fest.

Die Erwartungen sind jedoch – darin liegt das Problem der Verkündigungssituation – weitgehend schon im voraus festgelegt. Weihnachten ist in eine Atmosphäre eingeschlossen, die aus oft fragwürdigen Quellen gespeist und weder leicht zu bestimmen noch leicht zu durchdringen ist. Eine Fülle von Empfindungen und Vorstellungen verbindet sich mit diesem Fest: Es gilt als Fest der Kinder und der Kindheit, der Familie und des Volkes, des Schenkens und Beschenktwerdens und nicht zuletzt als Fest der Liebe und des Friedens.

So vage und vordergründig solche Stimmungen und Erwartungen zumeist auch sind, so häufig sie in Sentimentalitäten und Klischees steckenbleiben, es kann nicht die Aufgabe des Predigers sein, in unfruchtbarer Polemik gegen die Entartung des Weihnachtsfestes zu Felde zu ziehen. Er hat auch hier die Hörer in ihrer Situation abzuholen und sie nicht tiefer in ihre Ratlosigkeit hineinzustürzen. Von Vorwürfen ist das Heil nicht zu erwarten. Gerade jene Hörer, die nur zu Weihnachten noch den Weg zur Kirche finden, werden dadurch abgestoßen und in ihrer Abneigung gegenüber Gottesdienst und Predigt bestärkt.

Freilich kann der Prediger ebensowenig die Erwartungen der Gemeinde und ihre »Weihnachtsstimmung« einfachhin bestätigen. Er ist zunächst und vor allem Diener des Wortes Gottes und nicht der Wünsche seiner Hörer. Gerade indem er rückhaltlos der Weihnachtsbotschaft dient, wird er den Hörern den besten Dienst erweisen.

2. Die österliche Struktur der biblischen Weihnachtsverkündigung

Kreuz und Auferstehung Christi stehen im Ursprung des christlichen Glaubens. Das Osterbekenntnis ist Grund und Mitte der apostolischen Predigt, auch der Erzählungen von der Geburt und Kindheit Jesu (der sogenannten Kindheitsgeschichten Lk 1 und 2; Mt 1 und 2). Diese stehen nicht in sich selbst geschlossen da als private Erinnerungen der heiligen Familie. Sie verweisen uns auf Ostern, und zwar nicht etwa nur in dem Sinne, daß der Anfang eines Weges eben notwendig mit dem Ende verbunden ist, oder daß in der Armut der Krippe bereits die Entäußerung des Kreuzes sichtbar wird. Der Zusammenhang ist fundamental. Die Kindheitsgeschichten sind allein von Ostern her zu verstehen. Der Weg der Verkündigung nimmt nicht einen gleichsam »natürlichen« Verlauf von Weihnachten nach Ostern hin. Vielmehr werden umgekehrt von Ostern her die Anfänge des Lebens Jesu in die Verkündigung einbezogen. Was den apostolischen Zeugen im Glauben an ihren gekreuzigten und auferstandenen Herrn aufgegangen ist, das bekennen sie auch von seiner Empfängnis und Geburt: Vom ersten Augenblick seines Lebens an ist er der Messias, der Heil und Rettung bringt. In ihm ist Gott am Werk. Diese österliche Perspektive eröffnet jenen Raum, in dem die Weihnachtspredigt ihren Ursprung hat und aus dem sie auch heute lebt:

a) Sie bewahrt davor, das Evangelium zu psychologisieren und historisierend auszumalen. Die Gefahr dazu ist am Weihnachtsfest in erhöhtem Maße gegeben. Mit den Kindheitsgeschichten verbindet sich eine Fülle von Vorstellungen, die in alten und neuen Krippendarstellungen, Krippenspielen und Weihnachtsliedern ihren Ursprung haben. Überläßt sich die Predigt dem, was im Verlauf der

¹ Vgl. auch das vom Autor dieses Artikels verfaßte Werk: *Von der Exegese zur Predigt*, das im Frühjahr 1968 im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, erscheinen wird.

Frömmigkeitsgeschichte aus den biblischen Erzählungen geworden ist, dann wird sie nur allzu leicht in eine bloße Gemütsphäre absinken. Sie ist dann nicht mehr Christusverkündigung, sondern ein Gaukelspiel, das zur Regression in eine kindliche Traumwelt verleitet. – Der Prediger sollte seine Vorstellungen von den Anfängen des Lebens Jesu nach Maßgabe des Evangeliums redlich überprüfen. Dessen österliche Dynamik reinigt die Atmosphäre. Überläßt er sich dem Text, dann wird er erkennen, daß es nicht seine Aufgabe ist, im Stil der Weihnachtsspiele die heilige Familie, den zugigen Stall und die frierenden Hirten plastisch darzustellen, sondern das Bekenntnis zu Christus dem Herrn und Retter zur Sprache zu bringen. Die Szenerie der Erzählungen (Krippe, Hirten, Engel, Stern, Magier) ist nicht um ihretwillen da, und der Prediger sollte sich nicht in ihr verlieren. Sie weist auf das Ereignis hin, daß Gott sich in Jesus den Menschen hingibt.

b) Der österliche Charakter der Kindheitsgeschichten läßt ihre heilsgeschichtliche Dimension sichtbar werden. – Weihnachten ist heute weitgehend privatisiert und zwar nicht nur dadurch, daß das Fest im Bewußtsein vieler Christen vorwiegend zu einer Familienfeier geworden ist. Auch im Bereich der Frömmigkeit trägt es vorwiegend privaten Charakter: Das Bild der heiligen Familie im Stall zu Bethlehem und die Begegnung des einzelnen Gläubigen mit dem Kind in der Krippe kennzeichnen die Situation. – Wird die Geburt Jesu im Sinne des Evangeliums von Ostern her gesehen, dann ist jede Introversion im Keim erstickt. Dann eröffnet sich der weite Raum der Geschichte Gottes. Christus ist die Erfüllung der Verheißungen des Alten Bundes. In ihm ist das *Eschaton* da, zum »Heute« geworden. Er ist der erhöhte Herr, dessen Königsherrschaft kein Ende kennt. Das Bekenntnis zu ihm ist keine Privatsache, sondern Zeugnis vor der Welt.

c) Die österliche Dynamik der Kindheitsgeschichten macht es unmöglich, Weihnachten lediglich als Erinnerung zu verstehen. Sie läßt es nicht zu, sich in eine vergangene Welt zurückzuträumen und zu tun, als sei vorübergehend alles noch so wie damals. Die Urgemeinde hat die Anfänge des Lebens Jesu nicht historisch rekonstruiert, sondern sie aus dem Glauben an ihren erhöhten Herrn interpretiert und aktualisiert. Ihr Weihnachtszeugnis ruft in den Glauben an den jetzt präsenten Christus. Seine Anwesenheit unter den Menschen bleibt zwar auf ein Datum der Vergangenheit bezogen, aber sie bleibt nicht darauf beschränkt. Er ist »heute« da, und zwar nicht als Kind in der Krippe, sondern als der »Retter Christos Kyrios« (Lk 2,11).

3. Die Vielfalt biblischer Weihnachtsverkündigung

Im Bewußtsein vieler Prediger und Gemeinden gilt Lk 2,1–20 als der Weihnachtstext. Er hat einen entscheidenden Einfluß auf die Gestaltung des Weihnachtsfestes ausgeübt und zahlreiche Vorstellungen und Bräuche, die sich mit diesem Tag verbinden, angeregt und geprägt.

Die Dominanz der lukanischen Geburtsgeschichte ist nicht unbedenklich. Sie hat den Eindruck entstehen lassen, in der Schrift sei sonst nirgendwo von »Weihnachten« die Rede. Diese Fixierung hat zu einer einseitigen Ausprägung der Weihnachtsfrömmigkeit geführt und trägt mit Schuld an deren Auswüchsen. Sie bedeutet nicht nur eine inhaltliche Verarmung der neutestamentlichen Weihnachtsverkündigung, sondern wird auch der Vielfalt ihrer Formen (Erzählung, Lehre, Bekenntnis, Hymnus) nicht gerecht. Lukas und Matthäus, Paulus und Johannes sprechen in je verschiedener Weise von der Geburt Jesu. Eine Besinnung auf den Reichtum biblischer Verkündigung wird zu einer Regeneration der Weihnachtspredigt führen und eine Klärung des Weihnachtsverständnisses bewirken.

Franz Kamphaus

Literaturbericht

Biblische Literatur

KURT FRÖR, *Wege zur Schriftauslegung.*

Biblische Hermeneutik für Unterricht und Predigt, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1965, 408 S. (DM 26,-).

Das Buch des Erlanger Ordinarius für praktische Theologie und Katechetik, das 1963 im Christian Kaiser-Verlag in München erschienen ist, liegt hier als katholische Lizenzausgabe vor. Die katholische Ausgabe sollte, wie Hubertus Halbfas im Vorwort dazu sagt, vor allem dem Buch einen »möglichst breiten Eingang an katholischen Pädagogischen Hochschulen, Theologischen Fakultäten und Priesterseminarien« ermöglichen. Frörs Hermeneutik ist denn auch nicht nur ein gescheites und bei aller kritischen Umsicht gläubiges, sondern auch ein notwendiges Buch. Es behandelt zuerst in fünf Kapiteln die hermeneutischen Grundlagen: Was heißt theologische Schriftauslegung; Aus der Geschichte der Schriftauslegung; Grundfragen und Einzelfragen der biblischen Hermeneutik; die Heilsgeschichte. Hermeneutik steht im Gespräch mit der allgemeinen Verstehenslehre der Geisteswissenschaften, ist aber »an die Überlieferung von einmaligen, kontingenten Ereignissen der Geschichte und ihre Interpretation durch das Glaubenszeugnis der urchristlichen Predigt« (15) als ihre besondere Situation gewiesen. Die Auslegung dieser Überlieferung »geschieht im Lebensvollzug der Kirche. Was sich dort ereignet, ist in Wirklichkeit das Ur-

muster für alle Schriftauslegung durch den einzelnen, für allen persönlichen Umgang mit dem Schriftwort wie für die Arbeit des Theologen in der Studierstube. Alles, was die hermeneutische Arbeit leistet, kommt von diesem Geschehen her und ist daran zu messen. Das überlieferte Wort bringt zur Sprache, was in dieser versammelten Gemeinde geschieht, und es führt immer wieder neu zu diesem Geschehen hin. Dieses Geschehen reicht aber über die Struktur des mitmenschlichen Bezuges, die auch die geisteswissenschaftliche Hermeneutik kennt, hinaus. In ihrer Versammlung wird die Gemeinde in das Hören auf die Stimme des auferstandenen und gegenwärtigen Christus als Person hineingenommen und zur bekennenden Antwort auf das gehörte Wort gerufen« (18). Daraus folgt dann notwendig die Einheit des hermeneutischen und kerygmatischen Dienstes, die Geschichtlichkeit der Überlieferung und ihre notwendige Übersetzung in Predigt und Unterweisung heute, die spezifische Situation der theologischen Hermeneutik, die, wie schon erwähnt, nicht bestimmt ist »durch das Existenzverhältnis der einzelnen Glaubenden, sondern durch die Gegenwart der Christusperson« (20).

Aus der Geschichte der Schriftauslegung werden die drei großen Epochen der alten Kirche mit ihrem mehr allegorisch-symbolischen Schriftverständnis, der Reformation mit ihrem neuen Schriftsinn und der Neuzeit mit der historisch-kritischen Methode behandelt. Dabei kommt die Hermeneutik Rudolf Bultmanns eingehend zur Darstellung. Frör kennzeichnet sie folgendermaßen: »Historisches Verstehen ist ohne das Verstehen der vom Text her gemeinten Sache nicht denkbar, darum gehört zum historischen Verstehen das Vorverständnis, das Dilthey als das vorgängige Lebensverhältnis des Auslegers zur Sache bezeichnet. Das ist aber nichts anderes als die Frage nach dem Existenzverständnis der Texte« (41). Die Kritik an Bultmanns Position bezieht sich vor allem auf seine konsequente Trennung von Kerygma und Geschichte. »Das Kerygma als das Ereignis des appellierenden Wortes kann nicht an die Stelle des in diesem Wort gegenwärtigen und wirkenden Christus treten« (46). Dieses zweite Kapitel über die Geschichte der Schriftauslegung wird vom Herausgeber der Lizenzausgabe, H. Halbfas, mit einem kurzen Abriß der katholischen Schriftauslegung, wie sie heute in der katholischen Theologie vertreten wird, abgeschlossen.

Unter den Grundfragen der biblischen Hermeneutik werden behandelt: Die historische Methode; Die Frage nach der Voraussetzungsmöglichkeit; Das Vorverständnis; Der hermeneutische Zirkel; Der Dualismus der Schriftauslegung; Die Auslegung als verstehende Begegnung mit dem Text; Der Kanon als Kontext und Das Mithören der Auslegungsgeschichte. Leider wird die historisch-kritische Methode nicht näher nach der Seite der Literarkritik, der Form- und Überlieferungsgeschichte, sondern nur nach ihrer grundsätzlichen, in der Geschichtlichkeit der Offenbarung

begründeten Notwendigkeit dargelegt. Historisch-kritische Exegese muß, wenn sie sachgerecht sein will, zugleich immer auch theologisch sein. »Erst wo die biblischen Texte darnach befragt werden, was sie als Anruf Gottes an uns heute sagen wollen, wird die Auslegung der Sache ansichtig, um die es in ihnen immer und überall geht« (62). Wird die Auslegung als dialogische Begegnung mit dem Text verstanden, so darf doch nicht übersehen werden, daß der Mensch in diesem Geschehen immer der Hörende und Gott Gehörige ist. »Es gehört zum Wesen dieses eschatologischen Geschehens, daß es nicht in eine hermeneutische Methode eingefangen werden kann, noch viel weniger als die echte Begegnung im Sinne der geisteswissenschaftlichen Hermeneutik« (70). Gerade hier werden also auch die Grenzen jeder hermeneutischen Methode sichtbar. Auf die sehr wichtigen Fragen der hermeneutischen Relevanz des Kanons und der Tradition in Dogma, Bekenntnis und Lehre können wir hier nicht näher eingehen. Es besteht eine besondere Form des hermeneutischen Zirkels zwischen Schrift und Dogma. »Die Lehre will sachgemäße Auslegung des biblischen Zeugnisses sein und ihm dienen. Durch den Vollzug des Auslegens wird aber die Schrift selbst immer neu zum kritischen Maßstab für das Verstehen der kirchlichen Lehre« (75).

In den Einzelfragen der biblischen Hermeneutik kommt dann die Formgeschichte mit den literarischen Gattungen, die der Auslegung besondere Schwierigkeit machen, wie Mythos, Apokalyptik, Sage und Legende, Typologie, zur Sprache. In der vielumstrittenen Sache des Mythos und der sogenannten Entmythologisierung scheint dem Verfasser die Bemühung um eine begriffliche Klärung nicht ganz gelungen zu sein. Wenn er vom Mythos als der »genuinen Sprache der Religion« (Mowinkel) spricht, ist die christliche Verkündigung, die sich dieser Ausdrucksweise notwendigerweise bedient, nicht »mythologisch«, sondern mythisch. Hier hätten unbedingt die erhellenden Ausführungen von W. Stählin über *Mythisches Denken in der Heiligen Schrift*¹ herangezogen werden müssen. Leider fehlt im Literaturverzeichnis auch das andere kleine Büchlein von demselben Verfasser über *Sage, Legende, Märchen und Mythos in der Bibel und überhaupt*², sowie dasjenige von J. Bernhart über *Bibel und Mythos*³. Zur Literatur über das Kapitel der Heilsgeschichte als hermeneutisches Prinzip wäre jetzt das Buch von O. Cullmann, *Heil als Geschichte*⁴ und seine kürzlich erschienenen *Vorträge und Aufsätze* (1967) zu ergänzen.

Der zweite Teil von Frörs Hermeneutik behandelt

¹ W. STÄHLIN, *Symbolon. Vom gleichnishaften Denken*, Stuttgart 1958.

² W. STÄHLIN, *Auch darin hat die Bibel recht*, Stuttgart 1964.

³ J. BERNHART, *Bibel und Mythos*. Ein Vortrag, München 1954.

⁴ O. CULLMANN, *Heil als Geschichte*. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament, Tübingen 1965.

nach dem gleichen Aufbau wie der erste die hermeneutischen Probleme des Alten Testaments: Geschichte und Auslegung; Grundfragen; Auslegung einzelner Teilgruppen. Die Grundfragen handeln über: bezeugte Geschichte und kerygmatische Anrede; das heilsgeschichtliche Credo Israels; das Neue Testament als Kontext; Trinitarische Interpretation; eschatologische Erfüllung und Krisis; Verheißung, Naherwartung und Enderwartung; die Arbeit am Text; Weissagungsbeweis – Allegorese – Typologie. Es würde zu weit führen, auf die interessanten Ausführungen zu den verschiedenen Problemen im einzelnen einzugehen. Für das rechte Verständnis des Alten Testaments und für seine gegenwärtige Verkündigung sind sie alle wichtig und hilfreich, vor allem das über das Neue Testament als Kontext und die Eschatologie in ihrer Struktur als Erfüllung und Krisis Gesagte. Die trinitarische Auslegung ist im heilsökonomischen Sinn zu verstehen: »Die drei Fragen nach dem Handeln des Vaters, der der Schöpfer und Herr aller Dinge ist, nach dem Kommen des Sohnes, der der erwähnte Hirte Israels und der Völker ist, und nach dem Wirken des Geistes, der die Gemeinde schafft und erhält, stehen nicht unverbunden nebeneinander. Sie bilden eine notwendige theologische Einheit und eröffnen doch gleichzeitig einen freien, weiten Horizont der Befragung« (147).

In der Auslegung einzelner Textgruppen verbindet Frör in glücklicher Weise die historische Methode der Literar-, Form- und Traditionsgeschichte mit der heilsgeschichtlich-kerygmatischen Deutung, so für den Schöpfungsmythos, die Vatersagen, die Volksgeschichte, die Propheten und die Weisheitsdichtung. Gerade in der Deutung der Ur- und Vätergeschichte als exemplarischer Darstellung der Glaubenserfahrung Israels, wie sie von G. von Rad und auch von H. Renckens durchgeführt wurde, wird man ihm gerne folgen. Zur biblischen Urgeschichte wäre auch das Buch von W. Stählin, *Wie es war im Anfang* (1960), heranzuziehen.

Der dritte Teil von Frörs Hermeneutik gilt der Auslegung des Neuen Testaments mit den wichtigen Grundfragen: Überlieferungsgeschichte und Vergegenwärtigung; Geschichte und kerygmatische Anrede; Der historische Jesus und der gepredigte Christus. Man ist dem Verfasser dankbar, daß er diese umstrittenen Fragen in so gründlicher Weise darlegt und für die Verkündigung und Unterweisung fruchtbar macht.

Die Auslegung der einzelnen Textgruppen nimmt hier noch einen größeren Platz ein als im Alten Testament. Es werden eingehend behandelt: Die Erzählung von der Kindheit Jesu; Der Anbruch der Gottesherrschaft; Die Gleichnisse; Die Bergpredigt; Die Wunder; Die Leidensgeschichte; Das Wirken des Auferstandenen; Gesetz – Evangelium – Paränese; Eschatologische Texte. Die schwierigste Aufgabe für die Auslegung bilden hier wohl Anfang und Ende der Christusgeschichte. Nur vom Heilsereignis des Todes und der Auferstehung Jesu her können sie sachgemäß interpretiert werden.

Dieses behandelt Frör nicht als ein historisch isoliertes Ereignis, sondern stellt es zum voraus in die durch die Auferstehung neu geschaffene Situation der Christuspräsenz in seiner Gemeinde. Damit kommt er zur tieferen Begründung dessen, was am Anfang seines Buches als Forderung jeder theologischen Interpretation der Heiligen Schrift steht: »Alle verstehende Auslegung des Wortes und damit auch alle theologische Hermeneutik hat darum ihren Ausgang und ihr Ziel in dem gegenwärtigen Handeln Gottes, der uns als der dreieinige offenbar wird« (16).

Auch bei dieser ausführlichen Besprechung ist es nicht möglich, die Fülle und den Reichtum dieses Buches darzutun; als Arbeitsbuch gedacht, behandelt es die einzelnen Abschnitte nicht schematisch, sondern stellt sie immer in den größeren Zusammenhang des Ganzen hinein. So ist es möglich, das Buch auch schrittweise, gerade für die entsprechenden Anliegen der Verkündigung und Unterweisung, auszuschöpfen. Kein Seelsorger und Lehrer sollte aber dieses so notwendige und hilfreiche Buch für seine verantwortungsvolle Aufgabe ungenützt lassen.

W. JOEST, F. MUSSNER, L. SCHEFFCZYK, A. VÖGTLE, U. WILKENS,

Was heißt Auslegung der Heiligen Schrift?, Verlag Pustet, Regensburg 1966, 210 S. (DM 10,80).

Vorliegende Beiträge gehen auf Referate zurück, die auf Tagungen der evangelischen Akademie Tutzing und der katholischen Akademie in Bayern gehalten wurden. Sie ergeben zusammen ein geschlossenes Ganzes über die hermeneutische Problemstellung. F. Mussner behandelt Aufgaben und Ziele der biblischen Hermeneutik unter dem dreifachen Gesichtspunkt der historischen, existenzialen und heilsgeschichtlich-kerygmatischen Interpretation, jede jeweils an entsprechenden Beispielen illustriert. »Es geht also in Joh 1,14 nicht bloß darum, daß der Offenbarer in ›purer Menschlichkeit‹ den Menschen vor die Entscheidungsfrage stellt (so nach Bultmann), sondern daß der Logos und Sohn Gottes unter den Menschen sein Zelt aufgeschlagen hat. Hier steht die Hermeneutik vor einer doppelten Aufgabe: sie muß zeigen, daß es sich dabei um die Erfüllung einer alttestamentlichen Verheißung handelt (heilsgeschichtliche Interpretation), und sie muß das heilbringende Mysterium erfassen, das mit der Anwesenheit des Logos unter den Menschen für die Menschen gegeben ist« (19). Die hermeneutische Funktion der Tradition wird sehr sinnreich am Traditionszusammenhang der apostolischen Kirchengemeinschaft, von der 1 Jo 1,1–3 spricht, erläutert. Keine der drei Methoden darf absolut gesetzt werden, da sie nur in ihrer Verbindung fruchtbar werden können für die nie beendete Aufgabe der Auslegung des in seiner Fülle uns geschenkten Gotteswortes. Und auch dann bleibt der in seiner Schrift uns offenbare Gott ein verborgener Gott, ein absolutes, unend-

liches Geheimnis. Nicht weniger instruktiv als dieser Artikel von Mussner ist der folgende Beitrag von A. Vögtle über Notwendigkeit, Voraussetzungen und Bedingungen der Auslegung. Als generelles hermeneutisches Prinzip für das Neue Testament hält Vögtle fest: die Bereitschaft, »sich nach allen Dimensionen auf die Geschichtlichkeit und Menschlichkeit der in der Geschichte Jesu erfolgten Offenbarung Gottes einzulassen...« (42). Als weiteres Prinzip nennt er die Bereitschaft, den fortschreitenden Charakter der Christusoffenbarung zu beachten. Das Fortwirken des erhöhten Christus durch den Geist hat entscheidende hermeneutische Bedeutung, macht aber auch die Grenzen sichtbar, an die jede geschichtswissenschaftliche Auslegung des Neuen Testamentes kommen muß. Seine grundsätzlichen Erwägungen illustriert Vögtle an zwei extremen Beispielen aus den Evangelien, an der Engelserscheinung der Grabesgeschichte und an der Geburts- und Kindheitsgeschichte bei Matthäus, um an ihnen die besondere literarische Aussageform, die nachösterliche Formung der Jesus-Überlieferung und die Möglichkeit und Notwendigkeit einer schriftgemäßen Entmythologisierung aufzuzeigen.

Von U. Wilkens, einem evangelischen Autor, stammt aus guter Sachkenntnis der Beitrag über die Bedeutung historischer Kritik in der modernen Biblexegese. Es ist eine wertvolle Ergänzung zur Geschichte der Bibelauslegung in K. Frörs Hermeneutik. Besonders interessiert an Wilkens Ausführungen die kritische Stellungnahme zu R. Bultmanns historischer Interpretation in seiner *Theologie des Neuen Testamentes*, in der die Verkündigung und die Lebensgeschichte Jesu im Ganzen lediglich als Voraussetzung der Theologie des Neuen Testamentes, wie sie die Theologen Paulus und Johannes allein gültig vertreten, dargestellt wird.

Die Auslegung der Schrift als dogmatische Aufgabe behandelt der Katholik L. Scheffczyk. Nach ihm erfährt das Problem der Auslegung der Schrift unter dogmatischem Aspekt von vorneherein eine notwendige Aufgliederung in die Frage nach dem Verhältnis von Dogma und Schrift, wobei das Dogma sich selber in die Momente des gegenwärtigen Glaubensbewußtseins, der Tradition und der kirchlichen Lehrautorität gliedert. Hält sich die dogmatische Schriftinterpretation für den ganzen vielfältigen Reichtum der Heiligen Schrift offen, wird sie selber wieder von der Schrift her beleuchtet und neu befruchtet.

W. Joest behandelt in einem letzten Referat die Frage des Kanons in der heutigen evangelischen Theologie und fragt nach dem theologischen Sinn der Kanonbildung. Dabei gehört der Vorgang der Kanonbildung nicht einfach zur historisch bedingten menschlichen Rückfrage nach dem Urgut des Christusglaubens, sondern zur besonderen heilsgeschichtlichen Führung eben dieser, nach dem Ursprung und nach der Urgestalt ihrer Überlieferung fragenden Kirche. Joest unterstützt diese These mit zwei Überlegungen zum Bibelwort und Selbstwort

Gottes und zu Fragen und Möglichkeiten historisch-kritischer Bibelforschung. Wenn innerhalb des ganzen als Kanon anzuerkennenden Neuen Testamentes eine sachliche Mitte gesucht werden soll, dann kann es nur das sein, was das Evangelium als sein Eigentlichstes verkündet, die Rechtfertigung aus Gnade, oder, wie Luther formuliert, das, was »Christum treibt«, was uns also in den Macht- und Lebensbereich der heilsschaffenden Gnade Gottes führt, wie Joest Luthers Wort existenzial auslegt. Aus dieser summarischen Inhaltsangabe mag man ersehen, daß diese Referate in ihrer klaren und ansprechenden Form eine ausgezeichnete, theologisch tief fundierte Hinführung zu den Grundfragen der biblischen Hermeneutik bilden.

KARL HERMANN SCHELKLE, *Wort und Schrift*.

Beiträge zur Auslegung und Auslegungsgeschichte des Neuen Testamentes, in: *Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament*, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1966, 322 S. (DM 34,-).

Wer Schelkles Schriftkommentare und bibeltheologische Studien kennt, wird auch gerne zu diesem Band greifen. Er enthält in einem ersten Teil Aufsätze zur biblischen Hermeneutik: Wort Gottes; Hermeneutische Regeln im Neuen Testament; Heilige Schrift und Wort Gottes. So bietet uns der Verfasser zuerst eine kleine Theologie des Wortes Gottes. Daß Gott zu uns »spricht« und wir ihn »hören«, ist ein Geheimnis, vergleichbar dem, daß der »Unendliche Endliches erschaffen soll. Es ist immer das Geheimnis des Finitum non capax infiniti« (17). Das Wort Gottes begegnet uns in seiner vielfachen Gestalt als ursprüngliches Wort Gottes, als Wort Gottes in der Schrift, in der Verkündigung, als gegenwärtiges, unmittelbares Wort in den Herzen der Gläubigen. Als Kriterium, daß wir es wirklich mit dem Wort Gottes zu tun haben, kann gelten: »Dort ist Gottes Wort, wo Gott als der offenbar wurde und wird, der an Mensch und Welt in Gnade und Gericht handelt. Dort ist Gottes Wort, wo es als wirksames offenbar wird« (29). In einem weiteren Aufsatz wird das Neue Testament selbst nach seinen hermeneutischen Regeln gefragt. Aus Röm 15,4 geht hervor: Grund und Absicht, woraus die Heiligen Schriften entstanden sind, geben auch Sinn und Ziel an, woraufhin sie auszulegen sind. Sind sie zu unserer Belehrung geschrieben, müssen sie auch daraufhin ausgelegt werden. Das »um unseretwillen ist alles geschrieben« von 1 Kor 10,11 deutet Schelkle im Sinne der existenzialen Interpretation. Die christologische Deutung findet sich als hermeneutischer Grundsatz in 2 Kor 3,16.17 ausgesprochen, wo gesagt wird, daß nur durch die Hinwendung zum Herrn, der der Geist und die Unverhülltheit Gottes ist, der Schleier von der Schrift und zugleich von den Herzen genommen wird. In dem geheimnisvollen Wort von Eph 5,32 bzw. Gen 2,24 ist der

mehrfache Schriftsinn bezeugt. 1 Tim 4,13 nennt auch die liturgische Verwendung und Auslegung der Heiligen Schrift: »Bis ich komme, widme dich der Verlesung, dem Zuspruch, der Lehre.« 2 Tim 3,15–17 legt Kraft, Nutzen und Segen des Umgangs mit der Heiligen Schrift dar. »Das ständig gehörte und immerzu im Gehorsam befolgte Wort der Schrift schafft den ›Mann Gottes‹, das heißt den gläubigen Christen überhaupt... So vermag die als lebendiges Wort gehörte Schrift den Menschen zu formen und zu gestalten« (39).

Der Aufsatz »Heilige Schrift und Gottes Wort« fragt nach den Hilfen, das Wort Gottes zu hören und zu verstehen, und erwähnt als die entscheidenden die wissenschaftliche Exegese und die Gemeinschaft des Glaubens.

Der zweite Teil gilt Fragen der Theologie und der Auslegung des Neuen Testamentes. Es werden nacheinander behandelt: Die Kindheitsgeschichte; Die Leidensgeschichte Jesu nach Johannes; Gott der Eine und Dreieine; Kirche als »Elite« und »Elite als Kirche«; Kirche als Gemeinde des Altars; Spätapostolische Briefe und Frühkatholizismus; Jerusalem und Rom im Neuen Testament. Theologisch und kerygmatisch sehr ertragreich ist die umsichtige Interpretation der Kindheitsgeschichte. Als die Botschaft von Christus, dem neuen Moses, dem wahren David, dem neuen Adam und dem aus der Jungfrau Geborenen und Gekreuzigten ist sie Evangelium an Israel und an die Völker. In der motiv- und formgeschichtlichen Betrachtung der Passion nach Johannes führt der Verfasser seine Studien über die Passion bei den Synoptikern weiter⁵. Auch die bibeltheologische Studie über den trinitarischen Gottesglauben liest man mit viel Gewinn und wird dabei die feine Nuancierung in der Formulierung dieses Glaubens in bezug auf den Geist beachten: »So fraglos für Paulus der Vater Person ist, so fraglos der Sohn, so gewiß muß dann in dieser Dreiheit auch der Geist personhafte Selbständigkeit haben« (93). Beispiel einer originell schöpferischen Interpretation ist die Vorlesung über das Eliteproblem in der Kirche mit der Formulierung: »Die Kirche ist als Ganze Elite. Da sie dies ist, muß dadurch offenbar werden, daß sich der einzelne in der Kirche der Erwählung bewußt ist und sie in der Tat bekundet. Insofern dies aber je und je geschieht, tritt Elite in der Kirche hervor« (104).

Wie für die kerygmatischen Aussagen der Schrift, läßt sich die hermeneutische Methode auch mit Gewinn auf das biblische Ethos anwenden, wie die Ausführungen über Sittlichkeit als Gehorsam gegen das Wort Gottes, das Leiden des Gottesknechtes als Form christlichen Lebens, über Ehe und Ehelosigkeit im Neuen Testament zeigen. Der Aufsatz über den neuen Gehorsam darf wohl als prägnante Zusammenfassung einer biblisch begründeten Morallehre verstanden werden.

Der dritte Teil der Aufsatzsammlung bringt Arbeiten aus der altkirchlichen Auslegungsgeschichte, die der Verfasser schon zum Teil in seinem Buch über die Väter-Exegese⁶ des *Corpus Paulinum*, ins-

besondere des Römerbriefes zusammengestellt hatte. Neu ist die grundsätzliche Abhandlung über die altkirchliche Schriftauslegung. An Texten wie Röm 6,1–11 (Taufe und Tod), 13,1–7 (Staat und Kirche), 13,11–13 (Eschatologie) kann man ersehen, wie wichtig die Befragung der Väter ist. Alles in allem hat uns der Autor einen exegetisch wie bibeltheologisch, hermeneutisch wie spirituell überaus fruchtbaren Band geschenkt.

Willibald Pfister

⁵ *Die Passion Jesu in der Verkündigung des Neuen Testamentes*, Heidelberg 1949.

⁶ *Paulus, der Lehrer der Väter*, Düsseldorf 1959.

Hinweise

Walter Dirks, Dr. theol. h. c., geb. 1901. Bis 1967 Leiter der Hauptabteilung Kultur beim Westdeutschen Rundfunk Köln. Mitherausgeber der *Frankfurter Hefte*. Verwiesen sei hier auf seine beiden letzten Veröffentlichungen: *Friede im Atomzeitalter* (Hrsg.) und *Glaube und Schule* (Mitherausgeber).

Erich Kock, geb. 1925 in Münster/Westf. Studierte Theologie, Philosophie und Germanistik. Schriftsteller und Publizist. Verfaßte zahlreiche Beiträge für Zeitungen, Zeitschriften, Rundfunk und Fernsehen. Schrieb Drehbücher zu Fernsehfilmen über Teilhard de Chardin, Edith Stein, Peter Wust, Kardinal von Galen, Maria Skobcova etc. Veröffentlichte essayistische und biographische Bücher. Lebt in Köln.

Norbert Wetzl, geb. 1936 in Berlin, Studium der Philosophie und Theologie in Innsbruck, zum Priester geweiht 1962. Seit 1963 Mitarbeiter am Notruf der Frankfurter Telefonseelsorge. Gehört zum Frankfurter Oratorium.

31. MAI 1968

4. FEB. 1970

20. SEP. 1971

18. OKT. 1973
JAN. 1977

12. DEZ. 1978

21. MAZ. 1979

21. AUG. 1981

28. 01. 82

21. JULI 1982

18. OKT. 1982

Einzelne der ...
...
...

...
...
...

...
...
...

